



АЛЕКСЕЙ МАСЛОВ

Святость,
эрос
и плоть
в Китае

18+

УДК 392.6
ББК 84(5Кит)4-4
МЗ1

Маслов, А. А.

МЗ1 Битвы на атласных простынях. Святость, эрос и плоть в Китае / А. А. Маслов. — М. : РИПОЛ классик, 2020. — 378 с.

ISBN 978-5-386-13686-4

Китайская эротология — уникальная система достижения мистического озарения, обретения трансцендентного опыта, продления жизни и даже восхождения к бессмертию. Для неискушенных людей эротология — лишь искусство получения наслаждения и способы утонченной сексуальной практики, для посвященных же — путь к просветлению и оздоровлению; выбор партнера равносител подбору ингредиентов для лечебного средства и пилюли бессмертия. Впервые на русском языке — полное изложение искусства китайской мистической эротологии, а также отрывки из более чем двадцати трактатов по «искусству внутренних покоев».

УДК 392.6
ББК 84(5Кит)4-4

ISBN 978-5-386-13686-4

© Маслов А. А., 2020
© Издание, оформление. ООО Группа Компаний
«РИПОЛ классик», 2020



Глава 1

ВВЕДЕНИЕ: ЭРОТИЧЕСКИЕ СТРАНСТВИЯ ДУХА

Духовный путь — далеко не всегда путь запретов и самоограничений, это еще и умение сделать из тела «инструмент» для получения высшего знания, в том числе и через связь мужчины и женщины, как физиологическую, так и мистическую. Китайская традиция показала, что через этот союз можно получить не столько наслаждение, сколько высшее знание и обрести тончайшее мистическое переживание.

Добиться этого можно через использование методики — разнообразных и многочисленных «методов» и «способов» (фан), которые разрабатывались буддийскими и даосскими школами на протяжении столетий. Разумеется, они считались «тайными» и «непередаваемыми вовне», что, впрочем, не мешало записывать их, а начиная с XIX в. еще и публиковать.

Китай, с его максимально прагматичным подходом как к обыденной жизни, так и к духовной сфере, никогда не отделял физиологическое от духовного. Этот подход не был направлен на ограничение влияния тела и желаний, но более того, позволял рассматривать тело как отличный инструмент для самосовершенствования. С телом надо не бороться, тем более не стыдиться его, а просто учиться его использовать. И этот инструмент за счет особых методик следовало поставить на службу духовному началу, привести к высшей точке самореализации. Главное — научиться сохранять контроль над чувствами и желаниями, не давать им захватить сознание. И именно через совокупление последователь получает уникальный опыт, который целиком трансформирует его сознание; это и воспринимается как достижение запредельного состояния — «бессмертного» (сяня) или Будды.

Мы не старались охватить весь тот широкий спектр эротической культуры Китая, который расцвечен образами прелестниц, «веселых певичек» и «напомаженных головок», рассказами о любовных похождениях, страстных переживаниях и похотливых желаниях. Об этом уже немало написано¹.

¹ На русском языке обо всем этом можно прочесть в: Китайский Эрос (под ред. А.И. Кобзева). Научно-художественный сборник. М.: Палек, 1998; а также Gulik, R.H. van. Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from Ca. 1500 Bc till 1644 Ad. Brill, 1994.



Мы поговорим лишь об одном аспекте — о «духовной» эротологии, то есть особой области знания, которая объясняет то, как через союз мужчины и женщины и «заимствование» энергий¹ партнера можно достичь особого и, чаще всего, поистине мистического мастерства, и даже стать Буддой или бессмертным-сянем. Китайская традиция предложила такой путь сексуальной практики, когда мистическое совокупление оказывается важнее, чем реальное, физиологическое, и это позволяет достичь той небесной сферы, которая полностью свободна от похоти и сексуальных желаний.

Конечно, китайская эротологическая традиция выходит далеко за рамки тех форм достижения просветления и долголетия, которым посвящена эта книга. Китайская культура славится разнообразием описываемых в ней форм эротических наслаждений и утонченных методов получения удовольствия — это поистине «пир гедонизма», который далеко превзошел аналоги, проповедуемые в западной культуре. Сексуальности в китайской культуре было отведено свое место — в известной степени «теневое» по отношению к официальной конфуцианской традиции, но отнюдь не запретное и не постыдное.

В рамках этой книги мы исследуем не особенности сексуальной жизни в Китае и не эротические сюжеты в культуре вообще, что было частью светской традиции, а прежде всего сексуальные техники, которые рассматривались как часть духовной трансформации и перерождения всего тела в его «истинном виде». Подавляющее большинство таких сексуальных техник выполняло в Китае магические и лечебные функции. Прежде всего они понимались как методы врачевания тех или иных болезней, как физических, так и психических недугов. Различные методы и позиции совокупления, разнообразные партнерши или партнеры — все это рассматривалось как ингредиенты «лекарства», которое излечивало конкретные болезни. Усиленное приемом лечебных отваров и правильным образом жизни, все это в совокупности и давало столь желанное «здоровье и долголетие»

Другая функция — значительно более сложная, но напрямую связанная с первой — это стимулирование за счет совокупления или сексуального возбуждения алхимических трансформаций внутри тела человека. В конечном счете эти трансформации приводят к абсолютному перерождению человека в его истинном виде — в виде «бессмертного» сяня в даосизме или Будды в буддизме. Строго говоря, большой разницы между «состоянием сяня» и «состоянием будды» уже средневековые школы духовных практик не видели и рассматривали это как общее обозначение для «трансформировавшегося человека».

Для трансформации нужны знания различных «алхимических методов», как внутренних, так и внешних. Внешние (вай дань) предусматривают изготовление «чудесной пилюли» или «средства бессмертия» (дань) за счет

¹ «Энергии» — не совсем точное слово для совокупного обозначения пневмы-ци (обычно ассоциируется с воздухом), семени (цзин), духа (шэнь), крови (сюэ), «жидкостей» (е) и др. Однако другого обобщающего термина подобрать не удается.



тщательного сплавления многих ингредиентов, в том числе ртути, серебра, золота, мышьяка, других органических и неорганических веществ. «Внутренняя алхимия» (нэй дань) позволяет трансформировать тело за счет «сплавления» внутренних компонентов, прежде всего пневмы-ци, семени-цзин (для женщин это может быть кровь-сюэ) и духа-шэнь. Чтобы разжечь «внутренний огонь» и соблюдать «периоды огня», то есть возбуждения и разогрева этих «энергий», используются разные способы, в том числе сексуальные практики, медитативные и дыхательно-гимнастические упражнения.

Во внутренней алхимии, равно как и во внешней, чистота «ингредиентов» очень важна, поэтому правильно подобранная партнерша продлевает годы, «возвращает старикам молодость» и может даже сделать мужчину бессмертным. И, наоборот, неправильная партнерша, сколь бы красива и обворожительна она ни была, может отобрать энергию у мужчины и укоротить его годы, а в ряде случаев просто довести его до смерти.

Для женских практик техника была несколько другой: в основном она базировалась на «одиночных практиках» — самовозбуждении, а затем взятии под контроль своих чувств и своего сознания, дабы за счет этого овладеть энергиями и направить их на перерождение себя в истинном бессмертном виде. И женщина должна также трансформироваться в бессмертную, но только путь этой трансформации лежит через уменьшение признаков феминности и приближение к признакам маскулинности, например, через уменьшение груди, прекращение месячных и в целом «увеличение чистейшего начала Ян» внутри себя.

По сути, приход к состоянию «бессмертного», «Будды», «истинного человека», «совершенного человека» являлся отражением нового трансцендентного опыта, получаемого через медитацию, прием различных отваров и эликсиров, сексуальные практики (или, наоборот, через строгое воздержание от них). Все это приводит к глубочайшему переживанию иного состояния, уникального по своим ощущениям, которое навсегда накладывает отпечаток на сознание последователя. Именно это в нашей работе мы и именуем «трансформативным опытом» — получением, в том числе и через сексуальную практику, того уровня переживания или серии последовательных переживаний, которые создают ощущение абсолютной внутренней метаморфозы человека. Это может артикулироваться и как рождение в виде «истинного человека», и как «обретение вечной молодости», и как «получение величайшей радости», и как, в конце концов, перевоплощение в «бессмертного» и «духовного человека» (шэнь жэнь).

Несмотря на немалую популярность темы «китайского эроса», тем не менее серьезных исследований практических сторон этой темы у нас нет, так как нет прямых носителей самой традиции. С одной стороны, мы располагаем несколькими десятками трактатов, прежде всего даосского характера, посвященных эротологии как способу излечения болезней, самосовершенствования и достижения «чистоты духа». Самые ранние и весьма простые тексты относятся к эпохе Хань к III–II вв. до н.э. (они составляют



так называемую Мавандуйскую коллекцию, названную по месту находки), взлет же приходится, как и для многих других явлений в китайской культуре, на периоды Тан — Сун VII—XIII вв., когда и сам слог текстов, и описываемые методы оказываются весьма утонченными и разнообразными. Тогда формируется другая коллекция эротологических текстов, ставшая известной под ее японским названием «Исимпо» (по-китайски «Исиньфан» — «Методы сердца медицины»). А в середине — конце XIX в. появляется множество новых текстов, которые представляли собой либо сводные компендиумы старых изречений по поводу сексуально-алхимической практики, либо создавались «знатоками» в подражание даосским и буддийским мастерам. То есть, как мы можем увидеть, у нас нет недостатка в источниковом материале: мы располагаем сотнями предписаний, десятками учебников и наставлений. А ведь есть еще и многочисленные эротические новеллы, иллюстрированные светские пособия и заметки в хрониках.

Но, с другой стороны, мы встречаем крайне мало независимых описаний того, насколько действительно широко применялись все эти методы «сексуальной алхимии». Сами даосские или буддийские тексты, не скупясь на описание общей теории и методов практики, с большой неохотой рассказывают о повседневной жизни общин: чаще мы встречаем такие описания у чиновников, императорских цензоров или инспекторов, которые составляли централизованные или местные хроники. Но и они скупы на подобные описания и при этом очень субъективны: одни говорят, что в даосских и буддийских общинах процветают «разврат» и «порочные практики», другие, наоборот, восхищаются удивительными способами достижения долголетия и гармонии жизни в этих же общинах; чиновники с удовольствием перенимают практики сохранения здоровья и коллекционируют трактаты по сексуальной алхимии. Таким образом, у нас, с одной стороны, есть десятки специализированных эротологических текстов, с другой стороны — почти полное отсутствие сведений об «имплементации» этих методик в реальной жизни.

Разумеется, столь необычная тема «духовных» сексуальных практик в Китае не могла оставить равнодушной и западную публику. Помимо серьезных научных дискуссий о смысле и содержании таких практик (об этом мы поговорим позже), это породило и волну подражателей, активно эксплуатирующих тему «сексуальной йоги» и «китайского искусства любви», даже открывающих целые школы и проводящих курсы по столь щепетильной и одновременно модной в западном мире теме. Чаще всего все это не имеет никакого отношения к реальным китайским практикам, а сами такие «наставники» никогда не проходили прямого обучения (да и у кого это можно сделать сейчас?) и обычно даже не изучали китайские эротологические тексты в подлиннике; зато сама тема оказалась востребованной как еще один аспект «азиатской экзотики».

Мы же попытаемся понять, почему Китай вообще предложил рассматривать сексуальные практики как вид духовной и оздоровительной традиции, даже уведя в тень тему наслаждения и эроса как такового. Ибо путь сексуальных практик — это подвижнический путь духовного озарения.



Глава 2 ПУТЬ К КИТАЙСКОЙ ЭРОТОЛОГИИ

КАК ОНИ ЭТО НАЗЫВАЛИ

Не существует какого-то отдельного понятия, которым обозначаются все китайские эротологические методы. В западной литературе прижились термины «искусство внутренних покоев» как общее обозначение для всех форм сексуальной практики, «сексуальная алхимия» для даосских методов, «битвы на атласных простынях» и множество других. Существует еще и масса эвфемизмов для обозначения самого акта совокупления и половых органов, например, если речь идет о женских органах — «темная долина», «путь Инь», «зубья пшеницы», «дворец ребенка», «струны цитры», для мужских — «нефритовый стержень», «стальной молот», о совокуплении — «играть в тучку и дождик», «пускать стрелы в нефритовую вазу» (о молодой женщине) или «метать стрелы в медный таз» (о пожилой женщине) и множество других.

В Китае действительно все методы сексуальной практики принято именовать «фанчжун шу» (房中術) — «искусство внутренних покоев», и именно под таким названием в сегодняшнем Китае публикуется большинство книг об эротологии. Однако сам термин является максимально размытым и далеко не всегда имеет позитивные коннотации. Под этим названием и в древности понимались самые разные ипостаси сексуальных отношений: сюда включались и магические даосские практики, и вполне светские развлечения с прекрасными дамами, и, собственно, «битвы на атласных простынях», и любование эротическими и порнографическими «весенними картинками». И все это действительно могло пониматься именно как «искусство» (*шу*), но не столько с эстетической, сколько с ритуальной точки зрения. В древности под термином *шу*, понимаемым сегодня как «искусство» или «метод», подразумевались действия правителя или шамана в момент поклонения духам, а также различные формы ритуальных действий. Сам термин появляется еще как минимум во II в., его можно, например, встретить в «Истории династии Хань» в разделе «Хроники искусства и литературы».

Что касается иных трактовок термина «фанчжун шу», то именно в «Истории династии Хань» само такое «искусство внутренних покоев» осуждает-



ся как «колдовство» и «черная магия», а его использование, как считает автор хроники Бань Гу, свидетельствует исключительно об «утрате чистых нравов». И ничего возвышенного, полезного и тем более высокоэстетичного здесь нет. Следует отметить, что здесь этот термин относится не к сексуальным практикам, а исключительно к способам обуздывать свои желания через самовоспитание: «Во внутренних покоях чувства человека проявляются максимальным образом, да и достижение Дао подходит к своему пределу. Но мудрые правители контролировали свои радости и ограничивали проявление чувств внутри себя, а потому действовали в соответствии с уложениями. Хроники „Цзочжуань“ рассказывали, что первые правители, даже когда играли свадебные ритуалы, были скромны в сотнях дел. Радоваться и быть скромным — значит пребывать в гармонии и долголетьи. А вот заблудшие уже не следят за этим, болеют и сокращают свои годы. Но во всех восьми основных трактатах, посвященных внутренним покоям (фанчжун), уже утрачен этот смысл; маги же последующих поколений создали из этого вредоносную магию (се шу), которую и стали обобщенно называть „искусством (или магией) внутренних покоев“¹».

Здесь «искусство внутренних покоев» опасно и вредоносно. Именно так воспринимаются различные хитроумные способы совокупления. Впрочем, со временем отношение менялось, и «фанчжун шу» превратилось из «вредоносной магии» в способ получения наслаждения и даже сбережения здоровья.

Помимо ставшего популярным термина «искусство внутренних покоев» были и другие обозначения, например, «юйной шу» (御女术) — «искусство совокупления», дословно — «искусство управления женщиной», причем в данном случае термин применялся по отношению именно к мужчине. Однако большинство названий возводило сексуальную практику к легендарным персонажам и сексуальным наставникам древности. Например, широко известным стало название «методы Сюань-ной и Су-ной» (Сюаньсу чжи фан 玄素之方), поскольку, по легенде, именно две эти небесные феи — Сюань-ной и Су-ной — поведали Желтому правителю Хуан-ди (согласно преданию, его правление пришлось на 2697–2597 гг. до н.э.) о методах магических сексуальных практик, которые приводят человека на путь просветления и даруют удивительное здоровье. Другое подобное

¹ Ханьшу. Ивэнь чжи (Книга династии Хань. Хроники искусства и литературы 汉书艺文志 作者: 班固). Составитель Бань Гу. Издательство Шаньчу чубаньшэ, 1957, с. 21. «Восемь больших книг» об «искусстве внутренних покоев», которые здесь указаны, не дошли до нас; сохранились лишь названия (учитывая, что «темный путь» или «путь Инь» обозначает либо влагалище, либо в целом сексуальную практику): «Темный путь Жэ Чэна» («Жучэн иньдао», «Темный путь У Чэн-цзы» («Учэнцзы иньдао» 務成子陰道), «Темный путь Яо и Шуяня» («Яошунь иньдао» 堯舜陰道), «Темный путь Тань Паньгэна» («Тан Паньгэн иньдао» 湯盤庚陰道), «Темный путь Тяньлао цзацзы» («Тяньлао Цзацзы иньдао» 天老雜子陰道), «Темный Путь Небесного Единого» («Тянь и иньдао» 天一陰道), «Методы вскармливания начала Инь императора и трех правителей» («Хуанди саньфан ян инь фан» 皇帝三王養陰方), «Методы получения детей внутренних покоев трех семей» («Саньцзя нэйфан юцзы фан» 三家內房有子方).



название — «Путь Пэн-цзу» (Пэн-цзу чжи дао (彭祖之道) — восходило к легенде о старце Пэн-цзу, который прожил якобы до 800 лет и чей образ был популярен уже как минимум в VI–V вв. до н.э. Также Пэн-цзу во многих преданиях выступает как наставник методов сексуальной алхимии.

Еще одно название «искусства внутренних покоев» было связано с именем Жучэна, министра в период предполагаемого правления Хуан-ди и одного из создателей китайского календаря. Сексуальные практики именовали «Искусством Жучэна» (Жучэн шу 容成之术); Жучэн выступал, помимо прочего, и мастером сексуальных наставлений, а его культ до сих пор существует в провинции Сычуань¹.

В ряде случаев эти методы упоминаются как «дела, что творятся в спальне» или «на женской половине» (фанвэй чжи шу 房帷之事): такое название распространилось в периоды Мин и Цин, то есть в XVI–XX вв. Цинский писатель Цзи Юнь (1724–1805) в мистической новелле «Заметки о наблюдениях за мельчайшим из хижины отшельника» («Юэвэй цаотан бицзи»), в рассказе «Вот что я слышал» восклицает: «Тайное место спальни, место укромных любовных свиданий мужчины и женщины, полное смутных сомнений и с трудом понимаемое, — о, здесь легко рождаются подозрения!»²

Западные авторы по привычке относятся к китайскому «искусству внутренних покоев» как к чему-то глубоко утонченному, сакральному, полному неги и мудрости. Сами же китайские авторы были куда более критичны к этой части своей культуры. Многие просто считали это полным шарлатанством, подделкой под «древнюю традицию», которая лишь смущает умы людей. Известный автор и философ Тао Цзуньши (1329–1440) в книге «Заметки, сделанные в южной деревне в перерывах между работами», в главе «Искусство внутренних покоев», с сожалением замечал: «Современные люди увлечены всякими недостойными и неканоническими методами типа предсказаний, ретроградных учений, „любовными схватками для заимствования энергии партнера“, — и вот все это именуется „искусством внутренних покоев“»³.

Это же насмешливо-негативное отношение сохранялось и среди китайской аристократии вплоть до начала XX в. Ученый и чиновник XVII в. Чжу Жэньхо (1635–1681) в своем сочинении «Пять собраний о никчемных вещах», в разделе «Запреты развратного поведения» замечал: «Ох и немало же существует людей, одураченных искусством внутренних покоев»⁴. Впрочем, такое отношение не мешало коллекционерам тщательно и кропотли-

¹ В «Историю династии Хань», в раздел «Хроники искусства и литературы» входил трактат «Темный Путь Жучэна» («Жучэн иньдао») в 26 цзюаней (свитков).

² Цзи Юнь Юэвэй цаотан бицзи (Заметки о наблюдениях за мельчайшим из хижины отшельника. 纪昀. 阅微草堂笔记) Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2005, цз. 11.

³ Тао Наньцунь. Шо гэн лу. Фанчжуншу («Заметки, сделанные в южной деревне в перерывах между работами», глава «Искусство внутренних покоев» 明陶宗仪《南村辍耕录·房中术》, цзюань 14. <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=662310> p5 (дата обращения: 12.11.2018).

⁴ Чжу Жэньхо. Цзяньху у цзи. Се хаосы. («Пять собраний о никчемных вещах», раздел «Запреты развратного поведения») 褚人獲《堅瓠五集·戒好色》 <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=524302&remap=gb> p445 (дата обращения: 12.11.2018).



во собирать труды по древней эротологии и даже в XIX в. писать свои трактаты в подражание даосским текстам эпох Тан и Сун. Еще во времена династии Сун, в 982 г., такая коллекция отправилась в Японию, где вошла в качестве одной из глав в обширный компендиум «Исимпо» («Рецепты сердца медицины»).

Как мы можем увидеть, отношение к «искусству внутренних покоев» варьировалось от трепетно-возвышенного, сродни всякому «духовному мастерству», до откровенно насмешливого; выражалось также сожаление о том, все эти рассказы лишь дурачат людей.

ЗАПАДНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О КИТАЙСКОЙ ЭРОТИКЕ

Европа прошла множество этапов осмысления телесной культуры Востока, то резко осуждая ее за излишнюю откровенность в описании взаимоотношений между полами, то восхищаясь и даже преклоняясь перед изысканностью сексуальной культуры. Марко Поло с подходом знатока описывал гарем Хубилай-хана в Пекине, американская миссионерка Изабелла Тоборн в XVIII в. жестко клеймила недопустимую «греховность» культуры Мугалов в Индии, а автор «Мадам Бовари» Густав Флобер был без ума от египетских проституток¹.

Увлечение восточной «телесностью» и «сексуальностью» не обошло и Китай, и, как следствие, сегодня мы имеем десятки популярных книг о «даосской йоге» и китайском «искусстве любви».

Тема китайской эротологии стала весьма популярной в научной литературе начиная с конца XIX в., поскольку западные исследователи сразу усмотрели в ней сочетание особой утонченности, чувственной привлекательности и легкого философствования одновременно. Интерес к китайской эротологии поднимается вместе с ростом популярности ориентализма в Европе — интереса к восточным формам культуры, художественного творчества, философии. Ориентализм не требовал от его сторонников ни глубокого знания собственно самой восточной культуры, ни понимания ее философских или эстетических основ, а являл собой лишь подражание наиболее привлекательным особенностям и тонкую интеграцию в западные формы искусства. Восточная тема становится модной: она проникает в музыку, поэзию, живопись и литературу, причем это художественное искажение восточной действительности оказывается значительно более популярным, чем сама восточная культура. Широкая публика конца XIX — начала XX в. узнавала о Египте из оперы «Аида» Джузеппе Верди, а о Японии — из «Мадам Баттерфляй» Джакомо Пуччини; восточная архитектура была представлена роскошным королевским дворцом времен Георга IV в псевдоиндийском стиле в британском Брайтоне (постройка 1787–1823) и чайным домиком в Москве на улице Мясницкая (постройка 1893–1896 г.).

Восток в глазах уточненной западной публики имел яркую эротическую окраску: он позволял, отбросив западные поведенческие конвенции, уви-

¹ Подробно все нюансы трансформации западного подхода к сексуальным культурам Востока см.: Bernstein, Richard. *The East, the West, and Sex: A History*. Vintage, 2010.



деть окружающий мир как мир неги, открытой и бесстыдной телесности, обнаженных танцовщиц и одалисок, избыточных физических форм, свободных рассуждений о сексуальных наслаждениях. В действительности же таким Восток не был, да и не мог быть, учитывая весьма строгую конфуцианскую мораль в Китае или исламские правила поведения на Арабском Востоке. Ориенталистское представление было не отражением реального Востока, а экстраполяцией желаний и устремлений западной публики, переносом ее фантазий в некое виртуальное пространство, которое общенно и звалось Востоком. Восток превратился в пространство сублимации желаний и нереализованных фантазий западного человека, причем та картина, которая рождалась в результате этой сублимации в умах широкой публики, практически подменяла собой реальный Восток. Безусловно, параллельно велись серьезные и весьма точные исследования восточной культуры, формировалась мощная европейская школа востоковедения, в XIX в. развивались востоковедческие университетские центры в Оксфорде и Кембридже, в Казани и Санкт-Петербурге, но для широкой публики тон все же задавали не научные, а популярные взгляды.

Именно на этой волне эротической эстетизации Востока возникает интерес к изучению восточной сексуальности как чего-то необычного, «другого», но все же хорошо узнаваемого и понятного. Это сочеталось и с другой, весьма популярной частью восприятия восточной истории как традиции глубоко философской, мудрой, черпающей свои знания из тысячелетнего прошлого. Оказывалось, что мудрость и погруженность в себя никак не противоречат буйству телесных форм, утонченным методам совокупления и «превращению» энергий за счет смены десятка партнерш. Более того, сама эта сексуальность, как оказалось, может быть мудрой, полезной для здоровья и даже вполне «духовной». Это в известной степени звучало как вызов пуританской морали Запада и создавало антитезу христианской аскезе и жестким ограничениям, столь изнурительным для сознания. Эпоха Просвещения, поиск новых идей, не отрицающих Высшего начала, но снимающих старое, утомившего всех Бога с пьедестала Вседержителя, требовали переосмысления всех сторон жизни. Но именно глубоко укоренившееся и страшно болезненное противоречие между фактом обладания телом, которое требует удовлетворения своих потребностей, и духом, которому стыдно за столь низменное тело, не позволяло выйти за пределы стыдливого морализаторства и осторожных полунамёков в стихах, картинах и сюжетах типа «Мадам Баттерфляй».

Восток показывает, что это противоречие — лишь кажущееся, ложное, что трактат по сексуальной практике может быть столь же философичен и мудр, сколь и возбуждающе-сексуален и неприкрыто-физиологичен.

Тема всегда была интересна и обсуждаема, но Запад никак не мог найти достойный язык для перевода многих текстов — они казались уж слишком откровенными, непристойными и излишне физиологичными. Каковыми они, строго говоря, и являлись, если не воспринимать сексуальную практику как один из видов духовного совершенствования. Поэтому большинство работ западных исследовательских работ на эту тему 60–70-х гг. XX в. носи-



ло описательный характер, философски обсуждая идею совокупления мужчины и женщины как отражение взаимодействия Инь и Ян¹.

Одним из первых эту тему открывает для широкой западной публики Роберт ван Гулик, издавший в 1951 г. «Цветные картины периода Мин»² с большим числом откровенно эротических ксилографов, а в 1961 г. — другую работу, сразу же ставшую популярной и выдержавшую десятки переизданий: она называлась «Сексуальная жизнь в Древнем Китае»³. По своей сути это был исторический обзор, в ряде мест весьма поверхностный из-за своего сверхширокого хронологического охвата (под «Древним Китаем» ван Гулик подразумевал весь традиционный Китай), но в целом отражающий весьма необычную для западной публики сексуальную жизнь в Китае именно как часть историко-культурной традиции, а не как стыдливо скрываемую «теневую» сторону души человека. Примечательно, что в первых изданиях своей книги ван Гулик самые «непристойные» пассажи из китайских трактатов переводил не на английский, а на латынь, делая текст более приемлемым для широкой публики и не желая смущать ее многочисленными физиологизмами. Во многом ван Гулик стремился к тому, чтобы его книга воспринималась как научное исследование, а не как популярное чтение, где молодой читатель стал бы выискивать «самые пикантные места». Но латинский текст вызвал немалую критику в научной среде, считавшей, что двойной перевод попросту искажает изначальный смысл и не позволяет полноценно исследовать тексты. И все же в более поздних изданиях этой даже сильно переработанной, уточненной и дополненной работы, которой было дано более академичное название «Предварительный обзор китайского секса и общества 1500–1644 гг. (1974⁴)», этот метод перевода наиболее откровенных мест на латынь сохранялся. Лишь в 2002 г., спустя более чем двадцать лет с момента выхода первого издания, было решено все же перевести эти «нескромности» на английский язык.

Один из весьма интересных выводов, к которым приходит ван Гулик, заключался в том, что якобы до маньчжурского завоевания 1644 г. китайская культура поощряла «естественные» формы сексуального выражения, которые в известной степени освобождали китайцев от моральных ограничений, характерных для того времени. Эта идея ван Гулика была

¹ Sheng Wu-shan [Cheng Wou-chan]. *Erotologie de la China: Tradition Chinoise de V Erotisme*. Paris: Pauvert, 1965.; Chou, Eric. *The Dragon and the Phoenix: Love, Sex and the Chinese*. New York: Arbor House, 1971; Beurdeley, Michel, ed. *The Clouds and the Rain: The Art of Love in China*. Freiburg: Office du Livre; London: Hammond and Hammond, 1969.

² Gulik, Robert Hans van. *Erotic Colour Prints of the Ming Period (English and Mandarin Chinese Edition)*, 1951; Gulik, Robert Hans Van. *Erotic Colour Prints of the Ming Period (2 Vols): With an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty, B.c. 206-a.d. 1644*. Authorized. Leiden: Brill, 2003.

³ Gulik, Robert van. *Sexual Life in Ancient China*, 1961; Gulik, Robert Hans Van. *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from Ca. 1500 B.c. Till 1644 a.d.* (Sinica Leidensia, Volume Lvii). Brill, 2003.

⁴ Gulik, Robert Hans. *A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from Ca. 1500 B.C. Till 1644 A.D.* Brill Archive, 1974.



подвергнута критике; сама же причина этого ошибочного утверждения коренилась в неточных представлениях о сексуальности, поскольку «в Китае, равно как и в других культурах, не было и нет ничего „естественного“ в сексуальности»¹. Гулик считал, что некое «ханжество», ассоциирующееся с именно конфуцианской ортодоксией, сдерживало любые явные проявления сексуальности в Китае, особенно после падения династии Мин (1644). И именно это делает крайне сложным поиск любых материалов, касающихся частной и тем более сексуальной жизни китайцев XVIII–XIX вв.

Ван Гулик стремился показать эротику прежде всего как важнейшую часть китайской культуры и при этом охватить все ее аспекты: теоретические, эзотерические сексуальные практики, литературу — прежде всего даосские тексты и короткие эротические новеллы — изобразительное искусство и народные картинки. Его книга повлекла за собой резкий всплеск интереса к теме сексуальной жизни в китайском и в целом в азиатском обществе с его неприкрытыми и весьма рискованными для западной публики рассуждениями о сексуальном опыте, который, будучи богато проиллюстрированным «непристойными» картинками, вдруг оказался связанным с духовным развитием. Одна за другой стали выходить работы, так или иначе опирающиеся на книгу ван Гулика как на основной источник, хотя, строго говоря, сам ван Гулик был вторичен по отношению к китайским текстам и иллюстрациям. Все это приводило к самым смелым, а порою и нелепым рассуждениям, причем сами авторы таких книг практически не обращались к первоисточникам.

Так, Джозеф Нидэм (1900–1995), выдающийся ученый в области истории китайской науки, весьма вольно обходился с интерпретацией эротологических текстов, из-за чего, например, сформировал представление, будто техника мастурбации являлась весьма важным элементом китайской сексуальной практики. Это представление затем попало на страницы популярных изданий о китайском сексе, окончательно запутав ситуацию. Возникло это из-за неправильного перевода некоторых терминов, смысл которых сегодня хорошо известен, но для Нидэма был смутен. Изучая один из ключевых текстов по китайской эротологии «Канон Су-нью» («Су-нью цзин»), Нидэм интерпретирует фразу «所以常行以當導引» («А потому надо как можно чаще практиковать [гимнастику] даоинь») как «А потому (если ты решил воздерживаться от женщин) ты должен регулярно упражнять его (свой Нефритовый стебель) в мастурбации»². Путаница происходит от неправильного понимания термина «даоинь» (導引), который сегодня прекрасно изучен и представляет собой обозначение комплекса упражнений, направленных на укрепление организма. Даоинь мог включать и дыхательные упражнения, и гимнастику, или, например,

¹ Mann S.L. *Gender and Sexuality in Modern Chinese History* (New Approaches to Asian History). Cambridge University Press 2011, p. XVI.

² Therefore (if you insist on refraining from women) you should regularly exercise it (the Jade Stalk) by masturbation.



прием отваров из грибов (эту идею мы встречаем у мага Гэ Хуна¹). Нидэм же дословно переводит два иероглифа «дао» (導) («вести, проводить, направлять») и «инь» (引) («натягивать, тащить») и интерпретирует их совокупно как «мастурбация». Это не только неправильно с грамматической точки зрения, но и противоречит самой теории китайской эротологической традиции, в том числе изложенной в трактате «Канон Су-нью»: наставница Су-нью, наоборот, предостерегает от «напрасного изливания семени» и призывает всячески сберечь его.

Тема эротической культуры Китая становится необычно популярной в Европе: ей увлекаются теперь не только китаисты, но и художники, философы, писатели, артисты. Так, французский философ и писатель Рене Этьембль (1909–2002), большой поклонник китайской мудрости и переводчик японской поэзии, пишет серию работ, в которых рассуждает о китайской эротике, как о «неизвестной части» китайской культуры. Его основная мысль заключается в том, что Китай до сих пор (книга вышла в 1964-м) остается неизведанным и непонятым для европейцев, а потому если мы признаем Китай, то нам прежде всего надо признать и ряд собственных грубейших ошибок по отношению к нему»².

В дальнейшем практически все работы так или иначе опирались на исследования ван Гулика, который, казалось бы, целиком «закрыл тему». Интерес к теме эротизма и даже порнографии в китайской культуре вновь оживился после открытия новых архивов и получения доступа к ряду трактатов и художественных произведений, и на этой волне появляются работы Имэня, Фердинанда Бертоле, И Линьяо, также исследующие «эротические секреты Древнего Китая»³. Эти работы уже не были переписыванием ван Гулика; они являли собой попытку осмыслить эротизм как своего рода самостоятельную субкультуру в Китае, у которой были своя литература, живопись, свои «веселые истории», свои герои и антигерои. Эта волна авторов пытается усмотреть гармонию и красоту в порнографическом искусстве Китая, показав особую эстетику в изображениях тела подобного рода.

¹ Китайскоязычный «Большой словарь китайского языка» («Чжунвэнь да цзыдянь») показывает, что сам термин представляет собой стяжение двух иероглифов «дао» и «инь» из выражения «проводить ци [по каналам внутри тела] и растягивать тело» (даоци иньти 导气引体). Первоначально даоинь представлял собой комплекс дыхательных упражнений в сочетании с различными вытягиваниями и наклонами корпуса. Одним из первых случаев употребления этого термина являются трактат «Чжуан-цзы», а «Хуан-ди нэйцзин сувэнь» («Вопросы о простом»), ок. III в. до н.э. (глава «Важные рассуждения о других методах врачевания»), говорит: «Такие люди объедаются самой разной пищей и ничем не утруждают себя, а потому у них масса болезней, судороги, синдромы похолодания и жара, лечить все это можно через даоинь и восстановление двигательных функций массажем». 其民食雜而不勞，故其病多痿厥寒熱，其治宜導引按蹻。（素問·異法方宜論）

² Étiempler R. *Connaissances-nous la Chine*. Gallimard Saint-Amand, impr. Bussière, 1964.

³ Yimen. *Dreams of Spring: Chinese Erotic Art*. The Pepin Press, 1997; Bertholet, Ferdinand M. *Gardens of Pleasure: Eroticism and Art in China*. Prestel Pub, 2004; Yi, Lin Liao. *The Tao of Seduction: Erotic Secrets From Ancient China*. Harry N. Abrams, 2007.



Интерес к интерпретации китайской эротологической литературы активно развивается и в 80–90-е гг. XX в, когда западное общество, став менее пуританским, «позволило себе» публиковать вполне откровенные переводы и открыто рассуждать о позициях при совокуплении, физиологических тонкостях китайских описаний полового акта и советах об укреплении мужской силы, например, посредством частой смены партнерш. В России выходит фундаментальная работа под редакцией одного из ведущих отечественных китаеведов А.И. Кобзева «Китайский эрос», где, помимо прекрасного предисловия, приведены научные переводы китайской эротической литературы — от некоторых даосских трактатов до отрывков из широко известных произведений эротического жанра¹.

По сути, работы Марка де Шмедта, Дугласа Вайла и других открыли новую тему в описании и осознании магической и алхимической сторон китайских сексуальных практик². Многие тексты, известные до этого только в узкой среде китаеведов, стали частью массовой культуры, и, как следствие, появились десятки популярных книг о «Дао любви», которые постепенно оторвались от китайского оригинала; они лишь использовали китайскую терминологию для описания способов сексуальной практики, вообще не связанных с китайской традицией. Эту проблему перевода смыслов — по сути, ретрансляции традиционных понятий о теле, эротике и смысле «превращения энергий» — весьма удачно решил Дуглас Вайл, сделавший подробный и аннотированный перевод ключевых текстов по эротологической традиции на английский³. Саму традицию он рассматривает в двух из трех аспектов, когда-то предложенных известным исследователем даосизма Кристофером Шиппером (Kristofer Schipper): символический, эмпирический, метафизический. Эмпирический аспект для него включает различные формы трансформаций пневмы-ци и семени-цзин, — прежде всего концепцию опасности «потери семени», и, как следствие, необходимость его сбережения или даже долговременного воздержания от любых сексуальных контактов. Причем нарушение этих правил может привести ко многим болезням, «ментальной нестабильности» или повреждению сознания (и дун 意動). Метафизический уровень проблемы связан с концепцией видения человека как микрокосма и его связи с макрокосмом, что позволяет воспринимать совокупление мужчины и женщины как отражение великого и извечного соития Неба и Земли, или Инь и Ян. При этом метафизическое измерение космоса через триграммы и гексаграммы, а также бесконечные циклы переходов и взаимосоответствий распространяются и на человека. Практически все тексты, которые приводит Вайл, уже переводились до него, в том числе и ван Гуликом, но его публикация

¹ Китайский Эрос (под. ред. А.И. Кобзева). Научно-художественный сборник OCR Палек, 1998 г. (первое издание М.: Квадрат, 1993).

² Smedt, Marc de. Chinese Eroticism. New York: Crescent Books, 1981; Wile, Douglas. Art of the Bedchamber: The Chinese Sexual Yoga Classics Including Women's Solo Meditation Texts. SUNY Press, 1992.

³ Wile, Douglas. Art of the Bedchamber: The Chinese Sexual Yoga Classics Including Women's Solo Meditation Texts. State University of New York Press, 1992.



ценна прежде всего тем, что он для большинства текстов приводит разночтения в оригиналах (обычно такие тексты существовали в нескольких версиях) и различные формы переводов, анализируя типические ошибки в интерпретации ряда пассажей.

И все же проблема подобных исследований состоит не в сложностях и интерпретации терминов и теории (в этом аспекте работы Вайла устранили ряд затруднений); дело в том, что на их основе может создаться впечатление, будто сексуальная практика существовала в отрыве от даосских или даосско-буддийских форм самосовершенствования. Такое вычленение частного из общей духовной традиции вполне характерно для популярных (неакадемических) публикаций, поскольку это заметно упрощает объяснение темы неподготовленному читателю. В Китае же сексуальные методы никогда не были отдельным видом практики, не существовало отдельных, скажем, даосских школ, обучения «мистическому совокуплению» — все это было частью большой синкретической традиции, где в рамках одной школы обычно сочетались и медитативно-дыхательные упражнения, и изготовление различных отваров и пилюль для «долголетия и бессмертия», и напитокывание себя «светлой пневмой-ци», и циклотерапия, то есть определенные правила питания и гигиены в соответствии с временами и космическими циклами. В этом ряду и стояли сексуальные практики как особый тип врачевания (а отнюдь не достижения наслаждения) и внутренней алхимии для обретения долголетия и полной трансформации духа. Такая судьба — выпадение части практики из общего контекста самосовершенствования — постигла не только «искусство внутренних покоев». Так, например, из общего китайского контекста были вычленены такие ныне модные темы, как «цигун» или «медитация»; позднее они стали восприниматься как отдельные явления, а не как части больших систем духовного воспитания. Попутно отметим, что, например, само название «цигун» применительно к практике сочетания дыхательных и гимнастических упражнений было принято лишь в 1949 г., а первая книга была опубликована в 1957 г. До этого момента выражение «цигун» в таком контексте никогда не употреблялось; вместо этого использовались другие термины, например «даоинь» в даосизме (это понятие неоднократно встречается в текстах данной книги) или «нэйгун» («внутренняя работа» или «внутреннее искусство») в буддийской традиции¹.

¹ Сам термин начал использоваться врачом и мастером Лю Гуйчжэном с 1949 г., а первая клиника цигун была основана в Пекине «отцом современного цигун» Ху Яочжэнем в 1956 г. Первая книга, которая описывает современный цигун, была издана в сентябре 1957 г. Лю Гуйчжэном, где он описывал сочетание гимнастических, дыхательных и медитативных упражнений, причем советовал использовать их для лечения ряда заболеваний. До этого в 1936 г. была опубликована небольшая брошюра «Специальное лечение туберкулеза: цигун», где под «цигун» подразумевались простые дыхательные упражнения. Сам «создатель лечебного цигун» Лю Гуйчжэн в период «культурной революции» в 1965 г. был исключен из партии и репрессирован, а цигун назван «мусором истории», «феодалным пережитком» (Voight John. The man who invented qigong. The Journal of traditional Eastern Health and Fitness. Autumn 2013, pp. 28–33).



В конце концов некогда закрытая и очень сложная для интерпретации мистическая китайская эротология превратилась в часть западной популярной культуры, один из видов неоориентализма; в то же время реальное содержание китайской традиции уже никого не интересовало. Этот аспект китайской культуры становится особым типом «восточного шика»; под видом тайных китайских методик описывалась самая причудливая смесь из слухов, домыслов и собственных изобретений, а вокруг «мастеров», способствующих их распространению, даже образуются группы последователей¹. Так или иначе, все это является откровенной профанацией китайской традиции, что делает ее, с одной стороны, более доступной и привлекательной для широкой западной публики, с другой же полностью закрывает для нас пути к исследованию оригинальных китайских методик.

¹ Chia, Mantak. Taoist Secrets of Love: Cultivating Male Sexual Energy. New York: Aurora Press, 1984.



Глава 3 ТЕЛО НАСЛАЖДЕНИЯ И ТЕЛО ПРОСВЕТЛЕНИЯ

ТЕЛО, ЧТО НЕ МЕШАЕТ ДУШЕ

Обычно, описывая различные сексуальные практики традиционного Китая, многие западные, да и китайские авторы увлекаются подробностями методик, позиций, способами подбора партнерши и партнера. Это все, безусловно, увлекательно, но исследование подобных тем уводит нас в сторону от главного вопроса: а почему в Китае сексуальные практики связаны как с методами лечения, так и с индивидуальным духовным путем? Почему традиционные китайские авторы уделяют столь много внимания не позициям совокупления, а астрономическим соответствиям, фэн-шуй, циркуляции энергий? Какое это вообще имеет отношение к искусству получения наслаждения?

Дело в том, что как раз о «наслаждении» как о важнейшей цели здесь речи не идет. И именно этим подходом «духовная эротология» в Китае отличалась от обычных сексуальных развлечений.

И чтобы понять суть этого подхода, нам надо осознать совсем иную концепцию «тела» в китайской традиции. Именно методики воздействия на «тело» с целью его чудесной трансформации и приводят к созданию самых разных форм «сексуальной алхимии».

Итак, поговорим о китайском «теле».

«Тело» в китайской традиции имеет множество обозначений, и чаще всего в текстах встречаются термины «шэнь» (身), «ти» (體), «син» (形). «Син» — это физическая или телесная форма (в своем первом значении иероглиф «син» имеет смысл «форма» или «облик»), и в этом смысле «син» противопоставляется «духу» (шэнь 神). Значительно более широкое значение у термина «шэнь». Это и тело, и все его ментальные и психические свойства; это «персона» во всех смыслах этого слова. Это не только видимая телесная оболочка, но и вместилище для воли и устремлений (чжи (志), а также для всего, что ассоциируется с различными «жидкостями» и «субстанциями»: для пневмы-ци и семени-цзин. В ранних текстах тело-шэнь воспринимается в холистическом смысле, включая все его физические формы



и проявления, в том числе мышечную деятельность¹. Сюда же можно отнести и индивидуальные, личностные свойства самого человека; таким образом, это «тело» отличается от механической совокупности отдельных свойств (от тела-син) и может восприниматься как «персона». Именно это «тело» и обретает запредельные свойства, перерождается, становится бессмертным, и именно на него направлено все воздействие духовных практик.

В даосских текстах постсунского периода (т.е. после XII в.) понятия «шэнь» и «ти» начинают использоваться как взаимозаменяемые, например, в «Рецептах Су-ньюй» можем найти инструкции такого характера: «Три ляна побегов цистанхе; если же тело (шэнь) немеет (身痿), возьмите порцию на одну треть. Используйте четыре ляна (200 г.) высушенного корня астрагала; если же тело (ти) ломит (体疼), увеличьте на одну треть»².

Китайский язык, в том числе язык классических текстов, предполагает несколько терминов для обозначения понятия «я». Распространенный в современном языке термин «во» (我) соотносится с индивидуумом и понятием тела «шэнь» как с совокупностью психических и физических свойств — это «персона» человека. Понятие «у» (吾), встречающееся прежде всего в классических текстах, значительно менее индивидуализировано и более абстрактно, а словарь классического китайского языка Grand Ricci уточняет, что это «грамматический, а не психологический термин»; при этом «у» в изначальном способе написания обозначал «объединение пяти ртов» (отверстий), в то время как «во» — «противостояние двух алебард»³. До III в. до н.э. мы еще можем заметить некоторые различия в этих терминах, однако в средневековом Китае разница между ними исчезает, после чего «во» окончательно вытесняет «у» из оборота.

Основным объектом воздействия в китайской традиции является «тело» во всех его проявлениях — физическом и физиологическом, психическом и эмоциональном. Причем спектр форм воздействия оказывается весьма широк: от умеренной аскезы, строгой монастырской жизни и регулярной медитативной практики до изготовления «пилюли бессмертия», приема галлюциногенов, сексуальной практики, дыхательных упражнений. Все эти методы в конечном счете должны привести на ранних этапах к укреплению здоровья и продлению жизни, позднее — к постепенному очищению сознания от загрязняющих его мыслей, а затем, наконец, к достижению высшего трансцендентного состояния «будды», «истинного человека», «бессмертного сян» и т. д.

Стремление к абсолютной трансформации своего тела ради достижения полной реализации человеческих свойств непосредственно связано с ключевым понятием китайской системы самосовершенствования —

¹ Bidlack, Bede Benjamin. In Good Company: The Body and Divinization in Pierre Teilhard de Chardin, SJ and Daoist Xiao Yingsou. BRILL, 2015, p.58.

² Суньюй фан (Рецепты Су-ньюй 素女方) // в Фан Цюань (сост.) Су-ньюй цзин, Су-ньюй-фан, Су-ньюй мяолунь, Дунсюнь-цзы, Исиньфань. 万全. 素女经·素女方·素女妙论·洞玄子·医心方·养生四要 香江出版社) Издательство Сяньчзян,

³ Grand Dictionnaire Ricci De La Langue Chinoise (Coffret De 7 Volumes). Desclée de Brouwer, 2001.



«сянь». Обычно этот термин переводят как «бессмертный» или «бессмертный небожитель» (и в ряде пассажей этой книги мы тоже будем прибегать к нему), но в даосской практике никакого прямого отношения именно к физическому бессмертию оно не имеет. Графически оно изображается как сочетание двух элементов: «человек» («жэнь») и «гора» («шань») (仙), и очевидно, что в раннем своем значении «сянь» обозначало особый род или характерный стиль жизни таких людей, связанный с уединенным пребыванием, жизнью в горах и т. д. таким образом, мы имеем дело с особой категорией китайских «святых», магов, отшельников. Это — высшая точка устремлений всякого последователя, связанная со сложными практиками и многими этапами посвящения; людей же, относящихся к этой категории, нельзя было охарактеризовать как физически бессмертных. Мы не встречаем никакого конкретного набора свойств, который мог бы однозначно указать на последователя как на «сяня»: одни мастера были известны своим удивительным долголетием, другие едва дожили в «этом теле» до среднего возраста; одни летали на облаках с драконами, другие просто бродили в отшельничестве. Это не столько физически бессмертные люди (истории о них существовали исключительно на уровне народных преданий), сколько люди особых свойств, пережившие глубокий трансформативный опыт.

Тот факт, что «сяни» стали ассоциироваться исключительно с бессмертием, оказался связан с тем, что многие исследователи даосизма до середины XX в. видели в качестве основной цели даосской практики именно достижение бессмертия. Это, безусловно, является ошибкой, так как само понятие «бессмертие» часто воспринималось как бесконечная долгая жизнь в физическом теле¹. А потому и многие даосские техники, ведущие к «бессмертию», воспринимались всего лишь как часть мифологической традиции. В действительности же под сянями подразумевались люди — как мужчины, так и женщины — очистившие свое сознание. В X–XII вв. — благодаря смешению даосских и буддийских постулатов и даже термин «сянь» оказался полным синонимом понятия «будда»; к примеру, текст, приписываемый Чжан Саньфэну (XIII в.) — «О сидении в медитации» («Да цзо гэ») — утверждает, что «сяни и есть Будды, а Будды и есть сяни! Ведь в единой природе абсолютного света нет ни малейшей двойственности²». И путь к достижению «сяневости» лежит именно через трансформацию физического тела.

Китайская традиция очень «телесна», причем телесна избыточно и очевидно. И именно тело является в китайских духовных практиках основным инструментом достижения того, что можно понимать как «святость»: в нее входит восхождение к абсолютной чистоте сознания и покою духа, к началу трансформаций духовной сущности и преображению человека в бес-

¹ Дискуссию по этому поводу см.: Kirkland, Russell. Taoism: The Enduring Tradition. Routledge, 2004.

² Да цзо гэ (Песнь о сидении в медитации 打坐歌) Электронная версия: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=577313> (дата обращения: 11.10.2018).



смертного-сяня или будду. И любое китайское эзотерическое учение в конечном счете говорит о том, как использовать тело, чтобы «вскормить дух», а не как за счет развития духа уничтожить проявления тела.

И здесь нам не обойтись без неизбежного сравнения со стереотипами достижения святости в христианской традиции, которая выработала многоэтапную и жесткую систему сокрытия проявлений тела и его влияния на духовное состояние человека. Культ святого — аскета, затворника, живущего в строгом самоограничении, — являлся моделью для подражания. Наиболее острый вопрос западной религиозной традиции всегда был связан с преодолением влияния тела на духовную компоненту жизни и в стремлении «умерщвлять» это тело, чтобы оно своими вожделениями и неконтролируемыми устремлениями не мешало духовному поиску и слиянию с божественным. В крайней степени это выражалось в намеренном отказе «обслуживать» тело — его не мыли, его истязали, его бичевали, лишали всяческих удовольствий, оставляли без полноценной пищи во время постов. Оно было «врагом», которого следовало «умерщвлять».

В Китае тело не противоположно духу; оно является исключительно «инструментом» для духовной практики. Только наличие тела позволяет испытать, пережить и, в конце концов, преодолеть множество состояний, которые просто не существуют вне тела. В них входит широкий набор чувств и переживаний, которые продуцируются либо самим телом, либо воспринимаются посредством тела: боль, страх, вожделение, голод, радость, возбуждение, уныние и апатия. Тело является как естественным препятствием на пути к просветлению или достижению состояния «бессмертного», так и одним из важнейших инструментов на этом пути; все зависит от умения использовать его, а для этого и нужны те системы, которые именуются здесь «духовными практиками». Тело надо упражнять, алхимически «переплавлять» (дуаньянь 锻炼) и «вскармливать» («сюньлянь» 训练), дабы оно качественно выполняло свои функции «инструмента». Без понимания «инструментальности» тела как важнейшего, хотя и временного мостика к духовному озарению, теряют смысл столь популярные сегодня не только в Китае, но и во всем мире формы упражнений типа цигун, тай-цицюань, ушу и многие другие. Будучи оторванными от своих корней, они превращаются в замкнутые в себе, бессодержательные действия и деградируют до уровня телесной гимнастики, в то время как в даосско-буддийской практике они встроены в общую систему достижения высшего состояния духа и преодоления зависимости от тела. В даосизме и буддизме для этого активно используются различные «гун» (功), т. е. практики достижения мастерства, в том числе нэйгун («внутренняя практика»), даоинь (комплекс гимнастических и дыхательных упражнений), медитации сидя типа «цзочань» и многие другие.

Тело в китайской традиции выполняет как минимум две важные функции: это одновременно и инструмент, и объект трансформаций. Даосизм, особенно периодов VII–XII вв., доводит эту идею до логического завершения, говоря о том, что единственным способом такой трансформации и превращения адепта в «истинного человека» является активная практика, то есть



постоянная «переделка» своего тела.

Христианская традиция устанавливает другое отношение к телу: его можно умерщвлять, истязать ради воспитания терпимости, ограничивать и в то же время беречь. Оно ценно тем, что создано «по образу и подобию» (мы дистанцируемся здесь от догматической дискуссии о том, обладает ли Бог теми же частями тела, что и человек), и его нельзя разрушать по своему желанию. Оно ценно как напоминание о Боге, который дал это тело человеку, и «славить Бога» следует в «теле».

Апостол Павел говорит в послании к Коринфянам: «Знаете ли вы, что ваше тело — храм Божий?» (1 Кор, 19–20). Христианство не игнорирует тело, не принижает его значения, но умаляет его по сравнению с духом и, в отличие от восточных практик, не рассматривает его как важнейший инструмент развития этого духа. И здесь преобразование тела, его мистическое изменение возможно, но только как отражение высшего уровня духовного развития. Общение с Богом возможно в преображенном, трансформированном теле, что иллюстрируется в Библии на примере «преображения Иисуса».

Также и чувства Бога равны и не равны человеческим одновременно: он любит, наказует, гневается, прощает, то есть ведет себя как могущественный правитель; при этом предполагается, что ни одно деяние Бога не может быть уподоблено человеческому действию. Уровень сакрализации христианского Бога, таким образом, весьма велик, хоть и не превосходит уровня сакрализации греческих богов.

Здесь мы можем заметить известный парадокс: христианство (и, вообще авраамические религии) считает тело вторичным относительно духа и готово им пожертвовать; отсюда и появляется культ жертвенности и мученичества (хотя и преувеличенный рядом средневековых авторов¹). Ни мученичество, ни жертвенность в религиозном аспекте в Китае не поощрялись, а как культ они и вовсе отсутствовали. При этом иудео-христианская традиция утверждает, что человек создан по «образу и подобию» Божьему, что, казалось бы, должно вести к мысли об исключительной важности человеческого тела. Ни буддизм, ни даосизм не говорят ни о каких «образах и подобиях» Лао-цзы, Будды Гаутамы или, например, Дао, тело в этом случае никак не соотносится с его некими первичными создателями, которые просто отсутствуют. И поэтому оно теоретически не должно иметь никакой ценности. На практике же все получается наоборот: китайская традиция стремится не «преодолеть тело», а лишь трансформировать его, в то время как христианство считает тело источником греха, и лишь дух может быть праведен (например: «А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности») (Рим. 8:10).

В чем же причина столь разного отношения к телу? Мы оставим в стороне некоторые направления раннего гностического христианства, которые не были столь суровы по отношению к телу, и поразмышляем об устой-

¹ Moss, Candida. *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. HarperOne, 2014.



чивом мейнстриме. Заметим, что некоторые школы раннего даосизма, близкие к изначальному учению Лао-цзы, и тем более раннего буддизма также с подозрением относились к телу, считали его «источником величайших иллюзий» и стремились от него избавиться. Но не они составляли основное содержание синкретического даосско-буддийского комплекса в VII–XVII вв.

Важно обратить внимание на то, что если для иудеохристианской традиции даже физиологическое рождение ребенка являет собой божественный акт, воспроизводство того, кто был создан по «образу и подобию», то для китайской традиции это вполне естественный акт, не несущий никакой сакральности, хотя и не лишенный мистической чудесности. Тело рождается от смешения первоначального ци (юань ци 元氣) родителей, и в дальнейшем это ци и другие компоненты человеческой жизненности следует развивать и поддерживать, пока они, в свою очередь, не станут важнейшей частью духовного продвижения. И это и есть начало того, что принято называть «китайской медициной» (и 醫); в более широком понимании это являет собой комплекс знаний о том, как надо управлять телом, его физиологическими проявлениями, недугами и отклонениями от нормы. Существование тела оказывается встроено в макрокосм: его бытие зависит как от магических причин, так и от вполне реальных, в том числе от расположения звезд, времен года и времени дня, болезнетворных факторов (типа жара, дождя, ветра), питания, дыхания, места проживания, общения, сексуальных связей и многого другого. Адекватно реагируя на эти факторы, например, «защищаясь от жара», «проживая в чистом месте», «выбирая достойную партнершу/партнера», человек, по сути, занимается «тонкой настройкой» тела, дабы оно как минимум не мешало, а в лучшем случае поддерживало духовную чистоту человека.

В этой системе все вполне физиологично, хотя и не безукоризненно с точки зрения современных знаний о физиологии и патогенезе. Но сама система регулирования не предусматривает никакого божественного начала и первичного созидания, и, как следствие, человек «не создан» в подражание или в продолжение этого начала и не зависит от его воли. И его развитие зависит только от него самого.

В отличие от иудеохристианской традиции, которая наделяла душу сакральными свойствами, китайская традиция считала тело инструментом не меньшей важности, который следовало всячески развивать и вскармливать. Телесность была вообще избыточна в китайской культуре; в качестве примера можно привести культ различного рода физических упражнений, нацеленных прежде всего на развитие тела, а через него — и на духовное начало. К душе, таким образом, можно было подобраться именно путем улучшения состояния тела, а не через его «умерщвление». Именно такой мост к «внутреннему» прокладывали различные школы китайского ушу (кунфу), древние направления дыхательно-медитативных гимнастик даоинь, современного цигун и тайцзицюань, а также школ гимнастических упражнений, которые сегодня также принято относить к цигун. В целом такой недуалистический взгляд позволял не бороться с телом, не подавлять



его, а лишь «воспитывать» (ян 養), например, разумно ограничивая в желаниях, не позволяя себе слишком долго спать или, например, сидеть. При этом всякое «излишество» вредило тем началам, которые в китайской концепции нельзя однозначно отнести ни к физическим, ни к духовным. Например, известны утверждения о том, что «долгое сидение вредит семенам, долгий сон вредит костям» и т. д. Таким образом, идея вечного преодоления «вредного влияния» тела, характерная для христианской религиозной традиции, Китаю была чужда; вместо этого культивировалось активное использование этого тела, а также многовековой поиск оптимальных способов его «эксплуатации».

ТЕЛО ТРАНСФОРМАЦИЙ

Итак, тело в китайской традиции абсолютно «инструментально» и является лишь дополнительным рычагом воздействия на внутренние (и далеко не всегда духовные) процессы в организме. Оно не является божьим творением, не даровано свыше, но является лишь результатом механического соединения Инь-ци и Ян-ци родителей человека. При этом оно являет собой полезный инструмент для продления человеческого существования — надо лишь научиться пользоваться им. И хотя и классический буддизм (прежде всего ранние школы, пришедшие из Индии), и ранний даосизм предусматривали в той или иной мере «избавление от тела» (существует даосское выражение «утрата трупа» или «потеря трупа»), сама концепция не была самодовлеющей и тем более не устанавливала никакого целеполагания; от тела следовало «избавляться» лишь в тот момент, когда оно утрачивало возможность выполнять свои функции, но никак не раньше. Вообще, концепция умерщвления тела, «рассыпания его в прах», «абсолютного прекращения» всех его проявлений (а именно так дословно переводится понятие «нирвана», по-китайски «непань» 涅槃) была не характерна для китайской эзотерической мысли.

Как раз «жизненность» тела следовало поддерживать самыми разными способами — от занятий медитативно-дыхательной практикой даоинь до приема различных лекарственных средств. Некоторые трактаты, относящиеся к X–XII вв. и позже и посвященные поддержанию тела в рабочем состоянии, не могут, однако, быть формально отнесены к медицинской литературе. Такие тексты, как «Рецепты Су-ньюй» («Суньюй фан»), «Утонченные беседы с Су-ньюй» («Суньюй мяолунь»), «Важнейшие рецепты в тысячу цзиней», «О пользе самовосполнения в искусстве внутренних покоев» («Цяньцзинь яофан») средневекового лекаря Сунь Сымяо, и другие представляют собой прекрасные примеры «лечения» человека лишь двумя основными средствами: через правильную сексуальную практику и через прием различных лекарственных средств. Все это, объединенное вместе, ведет не только к излечению болезней, но и к полному преобразению тела.

Даосские и некоторые синкретические буддийские практики опираются



на «вскармливание» и трансформацию триады начал: пневмы-ци (氣), семени-цзин (精) и духа-шэнь (神). Изменение одного автоматически влечет за собой изменение другого и при знании правильной методики в конечном счете приводит к полной — физической и духовной — трансформации человека. Святой человек в китайской традиции — не тот, кто «слился с Богом» или пережил ощущение особой высшей благодати, а тот, кто полностью изменил себя, переродился в виде «бессмертного» сяня, будхи-саттвы, будды, «истинного человека» или даже конфуцианского «благородного мужа». Здесь играет роль именно «истинность» общей трансформации и трансформации каждого из начал триады, а вот какие-то отдельные свойства человека не играют особой роли. Все эти качества — величайшее милосердие, долголетие, духовная праведность, даже «буддовость» (фо син 佛性) являются не целью, а результатом трансформации на том или ином этапе, «маркером» правильного движения вперед.

Следуя китайской традиции и не вдаваясь в детали, мы можем видеть, что все системы так или иначе предполагают трансформацию тела, которая в конечном счете должна привести к трансформациям и духа (хуа шэнь 化神). Разница заключается лишь в методах, но не в результатах. Трансформации могут быть стимулированы несколькими способами: медитацией, изготовлением и приемом различных средств и пилюль бессмертия («внешняя алхимия»), дыхательными и гимнастическими упражнениями («внутренняя алхимия»), сексуальной практикой и т. д. Даже нормативы поведения и соблюдения «чистоты сознания» или проповедуемые буддистами идеи «вечного милосердия», накопления «заслуг и добродетелей», являются в конечном счете лишь стимуляторами тех трансформаций в теле и духе, которые должны привести человека к «святости». И это достигается вне слияния с каким-то божеством, без установления прямой связи с Богом или другим высшим началом. В этом плане китайская традиция рассматривает человека не как вторичное существо, которое вечно стремится слиться со своим прародителем, но как абсолютного само-бога, который должен лишь «пробудить» (син 醒) или «успешно реализовать» (чэн 成) то, что изначально заложено в нем самом. Вопрос заключается лишь в знании методик и секретов, но отнюдь не в возможности достичь трансформации как таковой.

Алхимическая трансформация, безусловно, рассматривалась даосами как наиболее эффективная и при этом наиболее сложная форма практики, требующая досконального знания деталей и рецептур. Но было бы неверным считать, что вопрос заключен лишь в знании «правильных» ингредиентов, которые следует сплавить между собой и в конце концов сделать «чудесное средство»: главная тайна заключалась в соответствии любых действий последователя фундаментальным трансформациям, которые лежат в основе макрокосмического слияния различных сил. Именно поэтому все даосские советы устанавливают точнейшую взаимосвязь между периодами практики («периодами огня», то есть «выплавления пилюли») и сезонами года, временем суток, расположением звезд и даже местностью, где последователь выполняет упражнения или изготавливает «чудесное средство».





Оглавление

Глава 1. Введение: эротические странствия духа	7
Глава 2. Путь к китайской эротологии	11
Глава 3. Тело наслаждения и тело просветления	22
Глава 4. Популярные «тайные тексты»	41
Глава 5. Просветление, долголетие и плоть	49
ПЕРВЫЙ ЯЩИК С ТРАКТАТАМИ. КЛАССИКА КИТАЙСКОЙ ЭРОТОЛОГИИ	
О соединении Инь и Ян	66
Рассуждения о достижении Дао Поднебесной	73
Главы об опасности и пользе совокупления с женщиной	81
Важнейшие рецепты в тысячу цзиней. О пользе самовосполнения в искусстве внутренних покоев	89
Истинный канон окончательного завершения высшего преданного владыки Чистейшего Ян	98
Утонченные беседы с Су-ньюй «Суньюй мяолунь»	107
Важнейшие принципы Золотой пилюли	130
Глава 6. Откликаясь на Небесное соитие	142
ВТОРОЙ ЯЩИК С ТРАКТАТАМИ: «СОБРАНИЕ ПОД СЕНЬЮ РАЗДВОЕННОЙ СЛИВЫ»	
Канон Су-ньюй	173
Рецепты Су-ньюй	197
«Важнейшее в нефритовых покаях»	210
Искусство внутренних покоев Дунсюань-цзы	213
Глава 7. «Уступчива и покорна»	226
Глава 8. От женщины к андрогину	249
Глава 9. Одинокая бессмертная	267
ТРЕТИЙ ЯЩИК С ТРАКТАТАМИ: НАСТАВЛЕНИЯ ТОЛЬКО ДЛЯ ЖЕНЩИН	
Десять принципов истинного пути воспитания женщины Сиванму	283
Наставления женщинам	305



Драгоценный плод парного пестования для женщин Ли Ниваня . . .	313
Важнейшие предписания в изготовлении золотой пилюли для женщин Школы единения бессмертных и будд	335
«Истинные указания на методы женской практики Золотого цветка»	345
Заключение	362
Библиография	365