



Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

**ST.PETERSBURG JOURNAL
OF ORIENTAL STUDIES**

**выпуск 7
volume 7**

Центр
«Петербургское Востоковедение»

Санкт-Петербург
1995

По поводу чань-буддийских текстов из тангутского собрания СПбФ ИВ РАН

Солонин К. Ю.

(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

В науке давно укрепилось представление о специфическом характере буддизма в тангутском государстве. Специфика эта усматривается в сочетании тибетских и китайских влияний в тангутском буддизме, что подтверждается наличием среди тангутских буддийских текстов значительного числа переводов как с китайского, так и с тибетского языков. Вместе с тем еще не было предпринято попыток определения доктринальной принадлежности тех или иных сочинений или групп текстов. Представляется вероятным, что подобный анализ поможет лучше уяснить особенности тангутского буддизма и его роль в жизни тангутского государства.

Среди многочисленных буддийских школ и направлений, процветавших в Си Ся (1032—1227), чань-буддизм также занимал значительное место. В этой связи представляется важным выяснить, какого рода чань-буддизм существовал в Си Ся, являлся ли он аналогом китайского, иными словами, было ли на тангутской почве воспроизведено все многообразие чань-буддийских школ периода Северной Сун (960—1127) или же чань-буддизм в Си Ся имел иной, отличный от современного ему китайского, облик.

Для ответа на этот вопрос прежде всего следует обратиться к религиозной ситуации, имевшей место на северо-западе Китая в период оформления тангутской государственности и обращения тангутов к буддизму.

Религиозное окружение тангутов

Переселившись в середине VIII в. в Ордос, тангуты пришли в тесное соприкосновение не только с китайцами, но и с многочисленными племенами Восточного Тибета, которые к этому времени обратились в буддизм. Степень приверженности тибетцев к буддизму была столь велика, что вожди племен в Хэси даже принимали монашеские обеты и становились монахами для осуществления более эффективного управления подданными.

ми. Один из центров религиозной активности тибетцев находился в области Силянфу, вошедшей позднее в состав тангутского государства. Знаменитый тибетский вождь, активный противник тангутов Фаньлочжи в 1004 г. повелел восстановить два монастыря этого района — монастырь Хунюаньсы, известный еще с танского времени и являвшийся важным буддийским центром этой местности, и монастырь Даюньсы в Лянчжоу, где впоследствии была сооружена знаменитая тангутская пагода Ганьинта. Для этой цели Фаньлочжи получил из Сун золото и различные предметы для украшения храмов¹.

Как свидетельствуют данные китайских источников, с утверждением среди восточнотибетских племен власти Цзюэсыло роль буддизма еще более возросла. По свидетельству Ивасаки Цутому, само имя Цзюэсыло являлось транскрипцией тибетского словосочетания, обозначавшего «сын Будды». В дальнейшем роль теократии в структуре управления тибетскими племенами возрастала, вождями и правителями становились монахи и священнослужители, что свидетельствует о попытке совмещения вождями светской и духовной власти в одном лице, а также о том, что религиозный фактор в жизни обитателей региона Хэси становился еще более важным².

Что же касается буддизма, исповедовавшегося в X—XI вв. населением Хэси, относительно этого данные источников скудны. Исторически данный район с середины первого тысячелетия был ареной широкого распространения буддизма. Здесь действовало много крупных монастырей, таких, как Гухуйсы, Даюньсы, Хунюаньсы. Эти буддийские центры входили в зону, управляемую Цзюэсыло, и поддерживали тесную связь с центром в Дуньхуане и непосредственно с Тибетом. В этих же местах нашли укрытие многие тибетские буддийские деятели во время гонений на буддизм времен царя Ландармы³.

Как явствует из последних исследований, в VIII в. буддизм Тибета не отличался так уж разительно от китайского. В период, предшествовавший знаменитой полемике в Самье, наиболее распространенным направлением буддизма в Тибете был так называемый «ранний чань-буддизм», представленный учением Северной школы, а также различными традициями чань, восходившими к линии первых шести патриархов и распространен-

¹ Подробнее об этом см.: Iwasaki Tsutomu. The Tibetan Tribes of Ho-hsi and Buddhism. — Acta Asiatica. 1993, № 64, p. 18—19.

² Op. cit., p. 19—20; 25—33.

³ Op. cit., p. 29.

ными, в основном, в Сычуани. Наиболее заметными были два чаньских наставника — Бао-тан У-чжу и *хэман* Махаяна, перенесший свою деятельность непосредственно в Тибет⁴. Особенно активно знакомство тибетцев с чань-буддизмом в его ранней форме проходило в оккупированном ими Дуньхуане, где возник целый пласт переводной с китайского языка литературы о чань-буддизме. Часть этой группы текстов до сих пор сохраняется среди последователей направления Дзог-чэн в Тибете и Непале⁵. Среди переведенных на тибетский язык китайских сочинений имеется приписываемый Бодхидхарме трактат «О двух входах и четырех практиках», а также ряд текстов, касающихся учения хэмана Махаяны, его учителя Сянмо Цзана и ряд сочинений Северной школы⁶.

К концу VIII в. территория Хэси также была полем деятельности чань-буддистов из Дуньхуана, представлявших Северную школу. Одним из них был Ман-хва-шан (возможно, что это *хэшан* Махаяна или представитель линии преемственности наставников *чань* в Центральной Азии по имени Мань, известный из Дуньхуанских текстов)⁷.

⁴ Подробный очерк проникновения китайского чань-буддизма в Тибет содержится в статье: Broughton J. Early Ch'an Schools in Tibet. — *Studies in Ch'an and Hua-yen*. Honolulu, 1983, p. 1—69. Согласно реконструкции Броутона, основанной на тибетском историческом сочинении «sBa-bzed» («Установления рода sBa»), тибетский царь Mes-ag-tshoms в середине VIII в. направил в Китай группу из четырех тибетцев и китайцев по имени sBa-Sang-si, которые обучались в течение длительного времени у сычуаньского наставника *чань* У-чжу из храма Баотансы. (Op. cit., p. 5—7).

⁵ Подробнее о текстах чань-буддийского содержания на тибетском языке см.: Broughton J. Op. cit., p. 9—11. Согласно Броутону и цитируемым им японским исследованиям, в Тибете был распространен целый ряд «апокрифических чаньских сутр», таких, как «Цзиньган саньмэй цзин», «Да фодин цзин», «Фа-ван цзин», и др. (Op. cit., p. 57).

Текст № 116 из коллекции Пельо содержит тибетские сочинения «Руководство для великих йогинов» и «Вопросы о не-различении», включающие в себя цитаты из апокрифических чаньских сутр, перечисляемых как основание учения в сочинении сычуаньских буддистов «Лидай фабао цзи» и дуньхуанского текста «Дуньбу дачэн чжэньли цзюэ» (Broughton J. Op. cit., p. 57).

⁶ Имя первого чаньского патриарха передавалось не традиционно, как Путидамо, но Путидамотоло, что соответствует санскритскому «Bodhidharmatrata». Таким же образом Бодхидхарма именуется в заголовке своего трактата «О двух входах и четырех практиках», помещенного в «Цзин дэ чуань дэн лу» (Трипитака годов Тайсе (далее по тексту — Тайсе), т. 51, цз. 30, с. 458). Тибетское название трактата — «Великое китайское наставление по чань» (Bsamtan-rgya-lun-chen-po) (см.: Broughton J. Op. cit., p. 10). Об имеющихся на тибетском языке высказываниях Хжшана Махаяны см.: Gomez L. O. *The Direct and Gradual Approaches of Zen master Mahayana. Fragments of the Teachings of Mo-ho-yen*. — *Studies in Ch'an and Hua-yen*, p. 69—167, особ. p. 71—73, 146—147. О Сян-мо Цзане, Шэнь-сю и др. см.: Broughton J. Op. cit., p. 10.

⁷ Об этом см.: Broughton J. Op. cit., p. 8. Согласно дуньхуанскому тексту «Дуньбу дачэн чжэньли цзюэ», Махаяна прибыл в Тибет по приглашению царя в 781 или 787 г. Пробыв в Тибете несколько лет, он вернулся в Дуньхуан. Махаяна

Заслуживает внимания и то обстоятельство, что один из крупнейших представителей сычуаньского чань-буддизма Бао-тан У-чжу (720—794), чье направление ранее других утвердилось в Тибете, жил в горах Хэланьшань, будущем центре тангутского буддизма, в течение 751—753 гг⁸.

Безусловно, имеющийся материал недостаточен для сколько-нибудь полного описания буддизма в Хэси, но позволяет сделать некоторые предварительные выводы. Район Хэси был связан тесными узами с Тибетом и Дуньхуаном, особенно в период до 848 г. — в течение тибетского господства над Дуньхуаном. Далее, в этом регионе в VIII—IX вв. были распространены формы буддизма, наиболее популярные в Дуньхуане и Тибете, а к таковым можно отнести учение Северной школы *чань* и Бао-тан.

Вместе с тем Южная школа чань-буддизма оказала очень значительное влияние на формирование комплекса тангутского чань-буддизма. Здесь имеется в виду направление *Гуйфэнчань*, основанное пятым преемником Хэ-цзэ Шэнь-хуя Гуй-фэном Цзун-ми. Центр этой школы располагался в северной части провинции Шэньси в районе Гуйфэн. Согласно данным китайских источников, непрерывно в течение около двухсот лет — с середины периода Гуй-фэн Цзун-ми в своем учении синтезировал медитативную технику Южной школы в изложении Хэ-цзэ Шэнь-хуя и доктринальные положения китайской школы *Хуаяньцзун* (Аватамсаки).

Таким образом, можно сказать, что воспринятый тангутами чань-буддизм должен был бы относиться к раннему периоду функционирования *чань* в Китае, иметь так называемую «доклассическую» форму. Классический *чань*, характеризующийся преобладанием в нем формы диалога, по всей вероятности, в этом религиозном комплексе отсутствовал или был представлен своими ранними формами⁹.

считается последователем ученика Шэнь-сю Сян-мо Цзана. (см.: Broughton J. Op. cit., p. 55). С другой стороны, источники упоминают некоего Man-hva-shang, что скорее соответствует китайскому «хэшану [по фамилии] Мань». Этот учитель действовал в конце VIII в. в районе современного города Сини, куда к нему приезжали ученики даже из Тибета. Об этом см.: Iwasaki Tsutomu. Op. cit., p. 20. Тибетский текст № 116 из коллекции Пельо упоминает линию преемственности чаньских учителей из Центральной Азии, одного из которых звали Мань, о нем известно, что он путешествовал в Китай, см.: Broughton J. Op. cit., p. 17.

⁸ Об этом см.: «Лидай фабао цзи» (Тайсе, т. 51, с. 196).

⁹ О развитии и раннем периоде становления чаньского диалога см.: McRae J. The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism. Honolulu, 1986, p. 93—95.

Очевидно, что имеющиеся в нашем распоряжении тангутские чань-буддийские тексты следует рассматривать в их отношении к религиозной ситуации в районе Хэси, как она была описана выше. Именно в сравнительном исследовании можно было выявить специфику Тангутского чань-буддизма и в отношении к современному ему китайскому. Таким образом, приступая к разбору чань-буддийских текстов из Си Ся, следует также представлять себе то развитие, которое прошел китайский чань-буддизм с VIII по XI—XII вв. — время оформления и становления тангутского буддизма во всех его формах.

Тангутские чань-буддийские тексты

Относительно тангутских чань-буддийских текстов и тангутского собрания в целом нужно заметить, что имеющаяся в нашем распоряжении коллекция не является в полной мере репрезентативной, но носит в значительной степени случайный характер. Поэтому при изучении текстов, а также в выяснении того, насколько в Тангутском государстве были распространены те или иные направления, представленные доступными нам сочинениями, следует учитывать также характер издания. Как представляется, ксилографические издания могли иметь большее распространение, чем рукописные своды (в том случае, когда речь идет о неканонических сочинениях).

Чань-буддийские тексты, имеющиеся в тангутском переводе, отличаются значительным разнообразием содержания.

I. Сочинения биографического и исторического содержания

В тангутской части коллекции из Хара-хото удалось обнаружить только одно такого рода сочинение — «Основные сведения о Светильнике [Учения]». Данное издание представляет собой ксилограф, содержание которого соответствует пятой цзюани знаменитого сочинения «Цзиндэ чуаньдэнлу»¹⁰. В тангутском тексте перечислен ряд учителей, входивших в линии преемственности Шестого патриарха Хуй-нэна. Однако тангутское сочинение не является переводом «Цзиндэ чуаньдэнлу», на что указывает и само название текста, и расположение материала, и ряд отличий по содержанию. Прежде всего, материал, содержащийся в пятой главе «Цзиндэ», в тангутском издании помещен

¹⁰ См.: Тайсе, т. 51, цз. 1—30.

в третий раздел, а кроме того в тангутском тексте опущен ряд персонажей, изначально имевшихся в «Цзиндэ»¹¹. Согласно китайскому тексту, все упоминаемые в нем учителя относятся ко второму поколению после Хуй-нэна и входят в число тридцати трех его воспреемников, первые из которых обычно указываются в следующем порядке: Хэ-цзэ Шэнь-хуй, Шоу-чхоу Чжи-чжоу Чжи-да, Цзян-си Чжи-цзи, Цзи-чжоу Чжи-чэн. Однако «Цзиндэ чуаньдэнлу» организует материал иначе — Чжи-хуан и Сяо-ляо, Чжитун, Чжи-цзи, Чжи-чан, Чжи-дао¹². Тангутский текст «Основных сведений о Лампе [Учения]» имеет такой же порядок изложения, однако опускает биографии наставников Хэ-бэй Чжи-хуана и Бань-янь Сяо-ляо, о которых в «Цзиндэ» говорится, что достоверных сведений о них мало¹³.

По содержанию биографии наставников в тангутском сочинении совпадают с известными из «Цзиндэ», но вместе с тем есть некоторые отличия — в тангутской версии имя наставника состоит из двух иероглифов и не включает в себя название места проживания наставника: «Цзи-чжоу Чжи-чэн из Тайхэ в Цзи-чжоу». То же справедливо и для остальных отрывков.

Все перечисленные выше учителя традиционно относятся к Южной школе *чань*, как и само сочинение «Цзиндэ», к которому, несомненно, восходит тангутский памятник, что позволяет предположить существование в тангутском государстве Южной школы чань-буддизма. Вероятно, тангутское сочинение представляет собой сокращенную версию «Цзиндэ», при составлении которой были опущены биографии и истории, связанные с малозначительными персонажами.

Тангутский текст «Основных сведений о Лампе [Учения]» демонстрирует присутствие в Си Ся Южной школы *чань*, но не проливает свет на процесс восприятия тангутами чань-буддизма. Некоторые, хотя довольно смутные, указания на восприятие тангутами *чань* содержатся в оригинальном тангутском сочинении «Трактат об основах созерцания, составленный совместно Вималакирти и Авалокитешварой». В конце этого текста, повествующего о десяти путях совершенствования в созерцании, есть указание, что данное учение передавалось от Шаньямуни к Маньджушри, а от последнего к чаньскому наставнику Лю, по имени Гуй, а от него к чаньскому наставнику по имени «И-и» (?), ко-

¹¹ См.: Словарь китайских буддистов, прил. 1—5: Преемственность Южной школы. Пекин, 1987.

¹² См.: Цзиндэ чуаньдэнлу, цз. 5, с. 237—239.

¹³ Там же, с. 237.

торый прибыл в государство минягов, где передал это учение двадцати тангутским наставникам *чань*. В настоящий момент отождествить упомянутых в данном тексте персонажей не представилось возможным. Иных текстов, содержащих исторические и биографические сведения о китайских и тангутских наставниках *чань* выявить не удалось.

II. Тексты, относящиеся к школе *Гуйфэнчань*

В Тангутском государстве было, видимо, широко распространено учение *чань* в интерпретации школы Гуй-фэна Цзун-ми (780—840). Цзун-ми был одним из наиболее заметных деятелей буддизма конца эпохи Тан (618—907), синтезировавшим в своем учении философствование школы *Хуаянь*, пятым патриархом которой он являлся, и медитативную технику мгновенного просветления в интерпретации Шэнь-хуя¹⁴. Цзун-ми являлся одним из пионеров изучения истории и учений различных чаньских школ, его перу принадлежит несколько сочинений жанра «классификации учений» (*нань цзяо*), основным из которых является «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин»¹⁵. Кроме того, Цзун-ми является автором двух комментариев к «Сутре полного просветления», «Трактата о началах человека» и ряда других сочинений. Большую часть своей жизни Цзун-ми провел в соломенной хижине у пика Гуйфэн на северо-востоке современной провинции Шэньси, где находился дос-

¹⁴ По поводу отношения учения Цзун-ми к учению Шэнь-хуя существует довольно обширная литература. По мнению одного из ведущих исследователей творчества Цзун-ми Питера Грегори, Цзун-ми склонялся к принятию более консервативного истолкования учения Шэнь-хуя — о мгновенном пробуждении с последующим постепенным совершенствованием. (см.: Gregory P. N. Sudden Enlightenment Followed by Gradual Cultivation. — Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought. Honolulu, 1987, p. 305—307). Однако такая концепция хотя и может быть выявлена в высказываниях Шэнь-хуя, все же не отражает его истинных взглядов, так что имеет смысл говорить о новой интерпретации Цзун-ми учения Шэнь-хуя. Об этом см.: Жань Юнь-хуа. Цзун-ми. Тайбэй, 1986, с. 135—136). Современное состояние изучения наследия Шэнь-хуя см.: Gomez L. O. Purifying Gold: The Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice. — Sudden and Gradual...; McRae J. Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism. — Sudden and Gradual...

¹⁵ Данное сочинение Цзун-ми частично имеется в переводе на русский язык. См.: Цзун-ми. Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин. Ч. 1. Пер. с кит. и коммент. К. Ю. Солонина. — Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб., 1992, с. 100—128; о Цзун-ми см. также: Солонин К. Ю. Доказательство единства буддийских учений в трактате Цзун-ми «Предисловие к собранию истоков чаньских истин». — Дальневосточный буддизм. История, философия, психология. Тезисы конференции. СПб., 1992.

таточно крупный буддийский центр, сыгравший, как представляется, значительную роль в формировании буддизма в Си Ся. В тангутском собрании имеется ряд сочинений, непосредственно связанных с самим Цзун-ми и его последователями.

1. «Истоки чань» — краткое название сочинения Цзун-ми «Предисловие к разъяснению истоков чаньских истин», лл. с 17-го по 35-й и с 59-го по 65-й. Данный ксилограф соответствует первой и второй частям последней цзюани современного издания трактата Цзун-ми (Тайсе, № 1948). Ксилограф плохой сохранности.

2. Сборник, озаглавленный «Разъяснение к собранию разъяснений источников чаньских истин» («Чаньюань чжуцзюань цзидусюй»), предваряемый собственно «Разъяснением...» Пэй Сю, написанным в то время, когда последний был префектом (*цзыши*) в Мянчжоу (современная провинция Шэньси), недалеко от «соломенной хижины» Цзун-ми. Это предисловие Пэй Сю, называемое «Предисловие к "Предисловию к собранию разъяснений чаньских истин"», является наиболее распространенным и включено в современное издание трактата Цзун-ми¹⁶ (Тайсе, № 1948). Ксилограф хорошей сохранности.

Таким образом, на тангутский язык был переведен важнейший трактат Цзун-ми, содержащий в себе информацию практически обо всех буддийских школах периода Тан и ранее, а также знакомящий читателей с философским учением школы Хуаянь.

3. «Краткий текст Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин» представляет собой комментарий на трактат Цзун-ми, выполненный традиционным образом в виде схемы. Имеющийся у нас вариант «Краткого текста...» касается, в основном, содержания последней цзюани сочинения Цзун-ми, объясняющей собственно путь мгновенного и постепенного просветления и дающей знаменитую десятичленную схему возникновения пробужденного и непробужденного аспектов сознания¹⁷. В китайской традиции «Краткий текст...» не сохранился, так

¹⁶ Пэй Сю (ум. в 860 г.) — известный политический деятель эпохи Тан. Второе имя — Гун-мэй. В пятидесятые годы VIII в. занимал должность канцлера. После смерти Цзун-ми Пэй Сю отошел от учения его школы, обратился к наставникам т. н. хунчжоуской школы и выступил составителем сочинения «Хуанбо чуань синьфа яо», содержащего высказывания Хуан-бо Си-юня (ум. в 850 г.), опубликованного в 857 г.

¹⁷ Относительно десятичленной схемы возникновения пробуждения и погружения сознания в мир страданий, а также относительно связи этой концепции Цзун-ми с философией «Махаяна-шраддхотпада-шастры» см.: Gregory P. Op. cit., p. 290—298.

что его можно считать составленным в общине у пика Гуйфэн довольно поздно, уже после того как школа Цзун-ми прекратила активную деятельность в Китае. Текст представляет собой редкий пример ксилографического свитка.

4. «Записи о факеле, разъясняющем "Предисловие к собранию разъяснений истоков чань"», — рукописный комментарий к «Предисловию...», возможно, составленный в Си Ся. Рукописный свиток плохой сохранности¹⁸.

В связи с большой распространенностью в Си Ся сочинений Цзун-ми становится понятным наличие в тангутской коллекции значительного количества сочинений школы *Хуаянь*, среди которых в первую очередь нужно отметить «Трактат о золотом льве Хуаянь» патриарха Фа-цзана. Видимо, это и другие сочинения *Хуаянь*, как и сама «Аватамсака-сутра», были широко распространены в общине Гуй-фэна Цзун-ми и оттуда перешли в тангутское государство.

Китайские источники дают основание говорить о влиянии школы Цзун-ми на буддизм в Си Ся. Здесь в первую очередь следует обратить внимание на ряд стел, установленных в этом районе в эпохи Сун, Цзинь (1115—1234) и Юань (1279—1368). Текст «Синь сю шуй мо цзи», выбитый на стеле в восьмой год правления под девизом Тянь-шэн (1030 г.), указывает на то, что в «Храме Соломенной хижины» по-прежнему процветал чань-буддизм. Согласно сообщению чжурчжэньской стелы, установленной здесь в 1223 г. по случаю приглашения некоего Иньгуна на должность настоятеля общины в «Храм Соломенной хижины», в этой общине «...на протяжении тысячи лет непрерывно передавалась Ряса и Патра Цаоси» (Хуй-нэна)¹⁹. Как известно, согласно традиции южной школы, к которой относился и Цзун-ми, рясу и патру Хуй-нэна воспринял учитель Цзун-ми, основатель школы *Хэцзэ*, Шэнь-хуй. Таким образом, вплоть до чжурчжэньского времени в общине Гуйфэн передавалось учение Шэнь-хуя — в то время как в остальном Китае оно давно исчезло в результате антибуддийских гонений и распространения иных форм *чань*. Сооруженная в юаньское время стела со «Схемой [буддийских] школ и направлений» указывает, что прямая линия наследования учения Цзун-ми продолжалась непрерывно вплоть до сунского времени. У Цзун-ми учение переняли девять монахов, передав его тридцати, жившим в период Пяти

¹⁸ Об этом см.: Чэнь Цзин-фу. Чанъань фоцзяо чаньмэнь люэшу (Краткое описание чанъаньского чань-буддизма) — Иньду цзунцзяо юй чжунго фоцзяо (Индуизм и китайский буддизм), Пекин, 1988, с. 206—297.

¹⁹ Там же.

Династий (907—979), а от последних учение перешло к восемнадцати монахам сунской эпохи²⁰. Далее учение передавалось учителями, которые хотя и не являлись прямыми наследниками Цзун-ми, но продолжали учение *Хуаянь Шэнь-хуя* вплоть до эпохи Мин (1368—1644).

Учитывая такую длительную историю функционирования монашеского центра в провинции Шэньси, можно с большим основанием говорить о том, что она могла играть ведущую роль в распространении учения *чань* в Си Ся.

Кроме вышеуказанных сочинений, в тангутском собрании имеются сочинения, не связанные непосредственно с именем Цзун-ми, но находящиеся в традиции его школы.

5. В эту категорию в настоящий момент можно включить Сочинение, известное лишь под сокращенным названием «Зеркало [чаньских учений]». Ксилограф, сохранились листы со 2-го по 16-й, в текст включен автокомментарий. Сохранность хорошая.

Данное сочинение представляет собой развернутое изложение нескольких чаньских учений, причем автор приводит в пользу того или иного учения аргументацию, заимствованную из канонических буддийских сочинений, в основном из «Аватамсака-сутры», и высказываний различных чаньских учителей, в первую очередь Шестого патриарха Хуй-нэна и Седьмого патриарха Шэнь-хуя (так, Шэнь-хуй был назван в тексте стелы, сооруженной в его честь в 765 г.)²¹. Вполне обоснованным было бы сохранение за ним этого почетного имени в традиции Цзун-ми. Также упоминаются в тексте Чжэн-гуань, Хуан-бо и сам Цзун-ми. Цзун-ми цитируется крайне обильно, в текст «Зеркала...» включены целые отрывки из его «Предисловия к собранию разъяснений чаньских истин», а структура и композиция самого памятника находятся под непосредственным влиянием сочинений Цзун-ми.

Как уже было сказано, в «Зеркале...» подробно рассматриваются три основных вида чаньских учений. Первым из них является «учение об осознании природы». В основе этого учения лежит точка зрения, выраженная в «Махаяна-шраддхотпада-шастре», о том, что все дхармы лишены свойств и происходят единственно из сознания. Поэтому сознание в своей основе является истинным и незамутненным. Вместе с тем, в силу неведения, соз-

²⁰ Чэнь Цзин-фу. Указ. соч. с. 206—297.

²¹ См.: McRae J. Shen hui and the Teaching of Sudden Enlightenment..., p. 237. По сообщению Цзун-ми, в 796 г. император Дэ-цзун созвал чаньских наставников и официально объявил Шэнь-хуя седьмым патриархом.

отдельным; они, как и «чудесная функция» пробуждения, неотделимы от сознания²². Текст гласит: «Чудесная функция, эффекты, заслуги и дела, хотя и различны, но не отличаются от сознания в состоянии пробуждения или заблуждения. Если желаешь стать Буддой, то сначала необходимо пробудить [свое истинное] сознание. Поэтому многие старые учителя передавали только это». Далее текст цитирует сочинение Цзун-ми «Схема восприятия чаньского учения о сфере сознания в Китае», также имеющееся в тангутском переводе. Затем автор «Зеркала...» цитирует «Аватамсака-сутру» и переходит к изложению того, что просветленное сознание живых существ является необходимым условием буддийской практики, без которого всякая практика бессмысленна. Условие достижения просветления — в осознании единства сознания. В тексте «Зеркала...» по этому поводу говорится следующее: «Твое условие [достижения просветления] — в сфере сознания. Далее, эти плоды [Так Приходящего], сферу [сознания], пробуждение и все прочее следует созерцать единными или различными? Если единными, то обретешь сосредоточение, если различными, то ничего не получится... Поэтому стремящийся к пути просветления должен [обрести] равностное единое сознание». Ниже автор «Зеркала...» в подтверждение своих слов цитирует «Махаяна-шраддхотпада-шастру» и говорит: «Если желаешь легко познать это, то всеобъемлющий мир Дхарм подобен одной капле светлого жемчуга, сияющей, чистой, не

²² Учение о взаимосвязи пробужденного и непробужденного аспектов с полнотой выражено в важнейшем тексте китайского буддизма — «Махаяна-шраддхотпада-шастре», приписываемой Ашвагхоше. Соотношение пробуждения и непробужденности в этом тексте уподоблено отношению воды (изначальная пробужденность) и ветра (ветер непросветленности), приводящего в движение массу изначально неподвижной (т. е. просветленной) воды — сознания. Непробужденность и пробуждение связаны между собой и имеют один источник — «сознание — сокровищницу Вместителища Так Приходящего» в терминологии Цзун-ми. Подробнее об этом см.: Трактат о пробуждении веры в Махаяну («Махаяна-шраддхотпада-шастра»). Пер. с кит. Е. А. Торчинова. — Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб, 1992, с. 41—43; Цзун-ми. Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин. Пер. с кит. К. Ю. Солонина. — Буддизм в переводах. Вып. 1, с. 119—120, 126—127.

«Чудесная функция» — термин, частый у Цзун-ми, обозначает «осознание» — безобъектное знание, обладающее все-знанием — атрибут реализации истинной природы. Концепция «осознания» оформилась у Цзун-ми под некоторым влиянием Хэ-цзэ Шэнь-хуя. Обоснование этого понятия со ссылкой на Шэнь-хуя см.: Цзун-ми. Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин (Тайсе, т. 48, 433—435). Изложение учения об «осознании» Цзун-ми приводит в терминах Южной школы, обозначая его как «отсутствие [различающей] мысли» (*у нянь*), основывая свою мысль на высказывании Шэнь-хуя «Один знак (осознание) — есть дверь ко всему чудесному». Сознание не есть объект, приверженность к нему ведет к различениям — на этом основании Цзун-ми критикует практику Северной школы «наблюдения за сознанием» (Там же, с. 435).

отбрасывающей тени и не имеющей свойств. Всеобъемлющий мир Дхарм в своей основе единственно есть ревностное, истинное сознание, невыразимое [словами], чистое, не подверженное рождением и смертям». Далее автор «Зеркала...» ссылается на Хуан-бо и его сочинение «Передача основного смысла учения о сознании» (в утверждении тождества живых существ и Будды в отношении обладания ими истинным сознанием)²³. Текст далее гласит: «Если познать цветы пустоты трех миров и иллюзорные объекты [восприятия] четырех рожденных, то изначальные эффекты исчезнут. Это само по себе и есть просветление. Сознание есть Будда. Разве следует искать его вовне?» Для разъяснения этого положения «Зеркало» цитирует великого наставника Чжэн-гуаня, Лушаньского наставника Ши и «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин» Цзун-ми²⁴.

Затем автор «Зеркала...» излагает учение о спокойствии сознания. Вначале он ссылается на Бодхидхарму, указывая: «Бодхидхарма говорил: "Умиротворение сознания подобно созерцанию стены". У совершенствующихся на этом пути сознание пребывает в истинном принципе, умиротворенно, чисто, необусловленно, подобно стене не порождает различий. [Учение] Бодхидхармы о способе умиротворения сознания выступает в качестве основания и истока множества учений об умиротворении сознания... Таких учений имеется три вида. Первое учение о созерцании истины. Второе — учение о мгновенном пробуждении, связанном с возникновением сосредоточенного памятования. Третье — учение о чистом сознании, не имеющем опоры». Автор «Зеркала...», ссылаясь на «Аватамсака-сутру» и Шестого патриарха, связывает первое из этих учений с ключевым понятием чаньского учения — «отсутствием различающих мыслей».

²³ Хуан-бо Си-юнь — четвертый преемник Нань-юэ Хуай-жана (677—744), ученик Бай-чжана Хуай-хая (720—814), ученика Ма-цзу Дао-и (709—788). Цитируемое «Зеркалом...» сочинение Хуан-бо полностью называется «Основы учения Хуан-бо о передаче сознания», оно было оставлено Пэй Сю и опубликовано последним в 11 году эры Да-чжун (858 г.), через семь лет после смерти Хуан-бо. Хуан-бо, таким образом, был одним из представителей т. н. хун-чжоуской школы, к которой обратился Пэй Сю после кончины Цзун-ми. В связи с упоминанием в «Зеркале...» Хуан-бо и его сочинения, принадлежащего Хун-чжоуской школе, обычно критикуемой Цзун-ми, можно сделать предположение о переориентации его школы в попытке создания «совершенного учения» с чаньского учения Шэнь-хуя на учение Ма-цзу, произошедшей, видимо, в связи с упадком направления Хэ-цзэ чань и распространением учения Ма-цзу. Эту переориентацию можно связать с деятельностью Пэй Сю, который мог предпринять попытку свести воедино учение Цзун-ми и Ма-цзу.

²⁴ Цин-лян Дэн-гуань (740—810) — один из основных мыслителей школы Хуаянь. Следует отметить, что он несколько лет провел в «Соломенной хижине», где позднее поселился Цзун-ми. Лушаньский наставник Ши — не идентифицирован.

тием чаньского учения — «отсутствием различающих мыслей». Текст гласит: «[Не мыслие] есть созерцание всех дхарм в их полноте и истинности. Хотя различающая мысль и присутствует, но нет свойств различающей мысли». Автокомментарий в тексте: «Совершенствующиеся на основании этого учения осознают дхармы как постоянные, единые... истинные. [Дхармы] изначально не рождаются и не умирают, поэтому говорят о "самадхи истинности", еще [это] называется "самадхи одного действия", еще называется "самадхи нерожденности"».

Далее в «Зеркале...» со ссылками на Седьмого Патриарха разбирается учение о мгновенном пробуждении, связанном с возникновением мысли. Текст гласит: «Говорят: "Возникают иллюзии — возникает и пробуждение; иллюзии уничтожаются — уничтожается и пробуждение. Уничтожение иллюзий и пробуждения само по себе и есть истинность". Таким образом, хотя и возникает пробужденное сознание, но изначально возникновение пробуждения лишено признаков». Автокомментарий: «Когда совершенствуются на основании этого учения, в любом случае, если в сознании возникает сосредоточение, то должно наступить состояние мгновенного пробуждения сознания. Это — основной смысл чудесного пути совершенствования»²⁵.

Третье учение — «о чистом сознании и отсутствии опоры» — излагается в «Зеркале...» достаточно кратко: «Если чистота сознания не имеет себе препятствий, то наступает чудесное единение с принципом». В качестве аргументов в пользу этого учения приводятся цитаты из «Аватамсака-сутры», «Сутры Совершенного Просветления» и слова «древних учителей»: «Если, опираясь на активное сознание, следовать практикам простолоудинов или мудрецов, то это не есть истинная практика. Все практики называются истинными тогда, когда сознание следует путем отсутствия опоры». Далее, наставник Ши-ла говорил: «...Когда знание изгнано, обретается сверхъестественная мудрость. Когда говорят о гармонии с Путем, это есть гармония с отсутствием сознания, это и есть соответствие истине... когда не стремятся к

²⁵ Первое из учений «о созерцании истины», видимо, можно соотнести с упоминаемым Цзун-ми учением об устранении иллюзий и совершенствовании сознания, к которому он относит направления Шэнь-сю, Бао-тан, Сюань-ши и др. Второе учение о «мгновенном пробуждении, связанном с возникновением мысли» приблизительно соответствует учению хунчжоуской школы (об учении хунчжоуской школы см.: Dumoulin F. Zen Buddhism. A History. Vol 1. India and China. N.-Y., 1988, p. 161—165; McRae J. Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment., p. 237—259, а также текст, содержащий высказывания Шэнь-хуя «Записи о разъяснении учения великого наставника Шэнь-хуя» в «Цзиндэ чуаньдэнлу», цз. 30, с. 458—459).

единству, тогда и обретается единство»²⁶. Далее приводятся слова Хуй-нэна и Шэнь-хуя о необходимости изгнания различающего познания, достижения единства и не-различения.

Автокомментарий к этому отрывку содержит осуждение этих учений об успокоении сознания. Первая причина этому — трудность познания истинного принципа. Вторая, более важная причина заключается, по мнению автора «Зеркала...», в том, что это учение, призывая к обретению умиротворения сознания, уделяет мало внимания «пробуждению сознания и видению природы [Будды]», в результате чего возникают ложные представления и извращенная мудрость. Третья причина — в том, что даже если следовать пути умиротворенного сознания, но не совершенствоваться в практике бодхисаттв, то это не будет то, к чему стремился патриарх Бодхидхарма.

Третье из излагаемых в «Зеркале...» учений — «учение о пробуждении практик». При изложении этого учения «Зеркало...» приводит знаменитый раннечаньский «Трактат о двух входах и четырех практиках», приписываемый Бодхидхарме, в той части, где говорится о четырех практиках — «пути воздаяния за враждебность», «пути приятия обстоятельств и условий», «практике отсутствия стремлений» и «практике единства с Дхармой». Относительно этого сочинения имеется обстоятельное исследование, так что нет нужды здесь в него углубляться²⁷.

Далее в соответствии с учением наставника Ши-е, содержащимся в его комментарии на «Сутру Совершенного Просветления», автор «Зеркала...» излагает учение о совершенном и полном просветлении, которое основывается на единстве всех трех вышеописанных учений²⁸. Основой является обретение истинного пробужденного сознания. Совершенство в Дхарме Пробуж-

²⁶ Третье из рассматриваемых учений соответствует упоминаемому Цзун-ми в «Предисловии к собранию разъяснений истоков чаньских истин» чаньское учение о «прекращении иллюзий и отсутствии опоры [на объект]» (см.: Цзун-ми. Чаньюань чжуцзоань цзиду суй, цз. 1, 2, с. 430). К этому учению Цзун-ми относит школы *Нюучань* и *Шитоучань* (об этих школах см.: McRae J. The Ox-head School of Chinese Ch'an Buddhism., p. 169—263, и краткую справку в: Цзун-ми. Предисловие... — Буддизм в переводах. Вып. 1, с. 124—125). Наставник Ши-ла — под этим именем, возможно, имеется в виду Кумараджива; в тангутских текстах часты перестановки местами иероглифов в именах и фамилиях, но знаки, записывающие тангутское «Ши-ла», — те же, что в правильной передаче на тангутский имени Кумараджива. Для пояснения замечу, что Ма-цзу Дао-и по тангутски звучит как *и-дао*.

²⁷ См.: McRae J. The Northern School., p. 102—112.

²⁸ Наставник Ши-е — не идентифицирован. Стремление к созданию «совершенного учения» на основе синтеза философии *Хуаянь* и чаньских техник характеризует все творчество Цзун-ми, как и интерес к «Сутре Совершенного Просветления».

дения, согласно учению «Аватамсака-сутры», достигается посредством длительного совершенствования в шести парамитах. Вера в учение об истинном и едином сознании и совершенствование на ее основании позволяют людям реализовать в себе «Вместилище Так Приходящего» — истинное сознание, объемлющее собой десять тысяч практик совершенствования. На этом пути возникает отсутствие сознания, понимаемое как устранение заблуждений, в результате чего возникает сознание, обладающее естественной, спонтанной мудростью²⁹. Согласно «Зеркалу...» «отсутствие сознания» есть «...изначальная чистота истинного сознания и ...несубстанциональность замутненного сознания». Однако отсутствие сознания является лишь одной из множества практик, оно должно сопровождаться исполнением «чудесных заповедей Будды», ибо если этого не будет, возникнет различающая мысль.

Обретение истинного сознания является основой достижения сознания Просветления, которое, согласно учению «Аватамсака-сутры», является «наипервейшей основой десяти тысяч практик». Согласно «Зеркалу...», сознание Просветления обладает тремя аспектами: «Защита всех живых существ от горестей с помощью великого сострадания... Второе — обретение сознания великой мудрости, Бодхисаттва достигает равностного сосредоточения на истинной Дхарме... Третье — осуществление всех благих практик [на основании] великого сознания [четырёх] обетов». Лишь сочетание этих трех аспектов способно обеспечить «чудесную полноту».

«Чудесная полнота», по мнению автора «Зеркала...», заключается в исполнении изложенных им трех учений — «об осознании природы», «об успокоении сознания» и «об исполнении практик», «которые подобны трем ногам треножника». Текст гласит: «Если нет из них одной [ноги], то нет и всего [сосуда]. Если отсутствует путь сознания природы, то нет пробуждения истинного сознания и наступит утомление от исполнения десяти тысяч практик. Если отсутствует путь успокоенного сознания, то невозможно обрести гармонию сознания и обучиться прекращению различных мыслей. Если отсутствует путь исполнения практик, то не будет достигнуто совершенство четырех видов мудрости... Когда три пути исполнены в совершенстве, то наступа-

²⁹ О спонтанной безобъектной мудрости и реализации «Вместилища Так Приходящего» — изначально незамутненного зародыша будды в каждом живом существе — см. выше, примеч. 23, а также: Цзун-ми. Предисловие..., с. 101, 119—120, 126—127. Подробно это учение буддизма излагается в «Ратна-готравибхаге или Уттара-тантре» Майтреи (или Стхирамати).

ет «чудесная полнота»³⁰. Текст завершается объяснением Цзун-ми, почему необходимо униточжение аффектов на пути осознания природы. Именно это учение о трех путях передавал, по мнению автора «Зеркала...», Бодхидхарма.

Окончание «Зеркала...» повреждено, так что колофон сочинения утрачен. Ряд особенностей содержания данного сочинения позволяет с достаточным основанием определить его как принадлежащий к школе Гуй-фэна Цзун-ми, причем ко времени более позднему, чем жизнь самого наставника. На это указывают, в частности, ссылки на «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин» — труд, который был завершён им в последние годы жизни, а также упоминание сочинения Хуан-бо, изданного в 857 г.

Отнести этот текст к школе Цзун-ми позволяют также и частые в этом сочинении реминисценции хуаяньской философии, выражающиеся не только в частом цитировании «Авастамсака-сутры» (из сутр цитируется практически только она), но непосредственно в концептуальном плане.

Характерной чертой философии Цзун-ми и всей школы была склонность к онтологии Татхагата-гарбхи («Вместилища Так Приходящего»). Незамутнённый аспект Татхагата-гарбхи является идентичным «истинному сознанию» или «единому сознанию», это доказывает, что незамутнённое сознание индивидуума оказывается идентичным сознанию Будды и, тем самым, обладающим истинной реальностью. Это делало возможным реализацию в человеке «природы Будды» путем пробуждения истинного сознания. Такая практика получила название «Самадхи истинной реальности» и «Дхьяны Чистоты Татхагаты».

По учению «Зеркала...» обретение истинной природы должно сопровождаться успокоением или, скорее, гармонизацией сознания, призванной устранить различающую мысль и породить «естественную мудрость». Понятие «естественной мудрости» также является ключевым для учения Цзун-ми о сознании, воспринятого им от Хэ-цзэ Шэнь-хуя. В «Предисловии к собранию разъяснений истоков чаньских истин» Цзун-ми, ссылаясь на Шэнь-хуя, обозначает «естественную мудрость» как «осознание», спонтанную мудрость, возникающую как «чудесная функ-

³⁰ Татхагата-гарбха, в понимании Цзун-ми, предстает как универсум, изначально незамутнённый, но вместе с тем подверженный загрязнению благодаря действию непробужденного аспекта *алая-виджняны*. Пробужденный аспект *алая-виджняны* и есть Татхагата-гарбха, понимаемая как «Дхармовое тело, охваченное фактами». Реализация Татхагата-гарбхи, таким образом, совпадает с реализацией Дхармового тела — т. е. истинного сознания и истинной реальности — в этом и заключена суть мгновенного пробуждения в понимании Цзун-ми.

ция» при обретении истинного сознания, безобъектное знание, обладающее всезнанием. В «Зеркале...» также имеется соответствующее высказывание: «Когда знание изгнано, наступает сверхъестественная мудрость».

Третьей составляющей успеха в достижении состояния Будды «Зеркало...» называет усердное исполнение десяти тысяч практик, что всецело согласуется с учением Цзун-ми. Следование этому учению ведет к возникновению сознания просветления и последующему обретению совершенного полного просветления. Автор «Зеркала...», ссылаясь на Дэн-гуаня, объясняет это так: «[К пробуждению сознания просветления ведут четыре пути]. Первый путь — отсутствие слов мудрости — [то есть] пробуждение истинного знания об объектах (соответствует учению об осознании природы. — К. С.) Второй — ...путь истинного пробуждения сознания просветления, при котором должны обнаружить себя чистые устремления (учение об успокоении сознания. — К. С.) Третий — путь гармонии созерцания и мудрости, при котором должны полностью исполняться десять тысяч практик (учение о следовании практикам. — К. С.) Четвертый — путь просветления (bodhi), на котором на основе устремления к цветку обретается совершенство плода (этот путь образует единство трех предыдущих. — К. С.). Сам Бодхидхарма передавал три учения об осознании природы, успокоении сознания и следовании практикам, подобные трем ногам треножника. Если нет одной, то нет и всего [сосуда]»³¹.

В этом отрывке ясно видно соответствие концепции «Зеркала...» учению Цзун-ми о единстве философии и практик буддизма. Понятие «истинной природы» может быть осознано только на основании философского дискурса, который придает практике созерцания и исполнения парамит реальную значимость. Таким образом достигается единство и полнота учения. Автор «Зеркала...» также следует этой унаследованной от Цзун-ми установке на достижение единства всех учений.

Терминология «Зеркала...» также соответствует терминологии Цзун-ми, особенно в части, касающейся обоснования понятия истинной природы. Автор «Зеркала...» широко использует та-

³¹ Таким образом «Зеркало...» выстраивает концепцию «совершенного учения». «Учение об осознании природы» является плодом философствования школы *Хуаянь*, обосновывающего возможность достижения этого осознания и доказывающей тождество этой природы с Дхармовым телом. «Путь истинного пробуждения» может быть интерпретирован как учение о мгновенном пробуждении, а «путь гармонии созерцания и мудрости» обозначает практику «постепенного совершенствования». Так возникает тройственная схема единого учения.

кие понятия, как «чудесная функция», «единое сознание», «мир дхарм», как выражение истинной реальности. Стиль изложения также соответствует принятому Цзун-ми в его сочинениях — сначала идет полное изложение оспариваемой позиции, затем следует ее критика из нее самой.

Таким образом, есть основание считать, что «Зеркало...» является сочинением, написанным в рамках школы Гуй-фэна Цзун-ми, и имеет соответствующее основным установкам этой школы содержание. Текст написан не ранее 857 г., ибо упоминаемое в нем сочинение Хуан-бо «Об основном смысле передачи учения от сознания [к сознанию]» вышло в свет в этом году. (Предисловие Пэй Сю датировано 4-м годом Да-чжун династии Тан, что соответствует 857 г.) Когда был выпущен тангутский перевод сочинения — неясно. Однако на основании тангутского текста можно установить, что тангуты были знакомы с учением Хуа-янь и Хэ-цзэ Шэнь-хуя и что эти учения были в Си Ся достаточно распространены, в то время как в Китае практически исчезли. В составе текста «Зеркала» тангутам был известен основной памятник раннего чань-буддизма — «Трактат о двух входах и четырех практиках» Бодхидхармы, который мог быть, однако, известен и из других источников на тангутском языке — например из «Цзиндэ чуаньдэнлу». Анализ названий сочинений, встречающихся в тексте «Зеркала...», поможет установить, какие буддийские сочинения были известны в Си Ся.

6. Сочинение, также известное под сокращенным названием — «Схема передачи и восприятия [учения]». Ксилографированное издание, сохранилось около тридцати листов. На оборотных сторонах листов этого сочинения был написан другой текст, и листы были заново переплетены, так что изначальная пагинация сочинения нарушена. Сохранность удовлетворительна.

Этот текст представляет собой тангутский перевод известного сочинения Цзун-ми «Схема преемственности чаньского учения о сознании в Китае». Дошедшая до нас часть текста содержит изложение учения Бодхидхармы о сознании, критику Цзун-ми учений Северной школы и хунчжоуской школы *чань*, которые в его время выступали непримиримыми антагонистами, а также изложение учения Цзун-ми о сознании, основанного на синтезе философии школы *Хуаянь* и элементов учения о мгновенном просветлении, в интерпретации Хэ-цзэ Шэнь-хуя³².

³² Китайский оригинал этого сочинения содержится в «Дайниппон дзокудзоке», сер. 2, ящик 15, т. 5.

Все вышеуказанные сочинения являются ксилографированными, что может указывать на их широкое распространение в Си Ся. Наличие этих сочинений в Си Ся не только означает, что в Си Ся было распространено учение Цзун-ми, но также говорит о знакомстве тангутов со многими буддийскими доктринами эпохи Тан, нашедшими свое отражение в трудах Цзун-ми и его последователей. В связи с этим можно предположить, что по крайней мере некоторые учения эпохи Тан продолжали функционировать на территории Си Ся уже после их исчезновения в Китае. Однако современное состояние изучения тангутского собрания СПбФ ИВ РАН показывает, что в тангутском государстве наиболее распространенным было именно учение Цзун-ми.

К сожалению, ни одно из указанных сочинений не содержит колофона и сведений о времени опубликования, но сопоставление их с текстами из китайской части коллекции позволяет предположить, что они были изданы в середине XII в.³³

Другие чаньские школы представлены в тангутском собрании довольно бедно, что не является показателем их малой распространенности в тангутском государстве, но скорее говорит о недостаточной репрезентативности нашей коллекции. Среди текстов чань-буддийского содержания следует выделить два сочинения (вернее, два варианта одного и того же произведения), относящиеся к традиции хунчжоуской школы *чань*, основанной Ма-цзу Дао-и (709—788).

1) «Учение и обряды хунчжоуских патриархов» — рукопись малого размера, предназначенная для постоянного чтения. По содержанию она идентична второму, более развернутому сочинению.

2) «Основные записи об Учении хунчжоуской школы с объяснениями и комментариями юаньсянского шрамана Фа-юна». Ценность данного сочинения в том, что это один из немногих источников по раннему периоду хунчжоуской школы, которая в дальнейшем развилась в учение Линь-цзи (Ринзай) и стала одним из доминирующих направлений чань-буддизма. Текст представляет собой собрание высказываний чаньских учителей — Ма-цзу, Бай-чжана и других — по проблемам единства сознания, природы реальности, мгновенного просветления, присутствия природы Будды во всех проявлениях феноменального мира и др. Эти высказывания сопровождаются обширными комментариями, содержащими также и биографические указания. Все

³³ Подробнее об этом см.: Меньшиков Л. Н. Описание китайской части коллекции из Хара-хото. Москва, 1984, с. 269—272.

биографические сведения, касающиеся ведущих деятелей хунчжоуской школы, особенно Ма-цзу Дао-и, а также описания их внешности совпадают с известными из китайских источников данными. Характерно, что в тангутском тексте Ма-цзу всегда упоминается под своим посмертным именем Да-цзин, которым он был пожалован после смерти в 788 г. указом императора Сянь-цзуна. Использование этого посмертного имени позволяет датировать оригинал тангутского перевода концом VIII в., что делает его одним из наиболее ранних источников по учению хунчжоуской школы. В тексте упоминаются и другие деятели этого направления *чань* — прежде всего Нань-юэ Хуай-жан, наставник Ма-цзу, и Бай-чжан. Любопытно, что в этом тексте не упоминается шестой патриарх Хуй-нэн, а в качестве одного из основоположников данной школы назван «патриарх Хэ-цзэ», т. е. Шэнь-хуй³⁴. В тангутском тексте «Основных записей...» встречается терминология, близкая к учению *Хуаянь*. Очевидно, что тангутский текст требует дальнейшего исследования как в отношении зафиксированных в нем высказываний чаньских наставников, так и в его связи с другой чаньской традицией в Си Ся — школой Цзун-ми.

3) В Си Ся, видимо, имел широкое хождение текст, чье составление традиция приписывает Бодхидхарме — «Шастра Бодхидхармы о созерцании сознания». Скорее всего, это сочинение было составлено одним из его учеников Хун-жэня Шэнь-сю, и поэтому текст может считаться принадлежащим Северной школе *чань*. У тангутского текста есть ряд особенностей, отличающих его от китайского — во-первых, само название «Шастра Бодхидхармы о созерцании сознания» являлось в Китае менее распространенным, чем иное — «Шастра Бодхидхармы о преодолении знаковости», а во-вторых, тангутский текст выстроен в традиционной форме диалога между Бодхидхармой и Хуй-кэ, в то время как китайский оригинал не упоминает имени собеседника Первого патриарха. Тангутская редакция также утверждает, что текст был записан со слов Бодхидхармы самим Хуй-кэ. Из этого очевидно, что данный текст рассматривался в Си Ся не как относящийся к какой-либо школе, но в качестве общедоктринального авторитета. Таким образом, можно предположить, что чань-буддизм в Си Ся объективно испытал на себе влияние Северной школы *чань*. Принимая во внимание распро-

³⁴ Отношение Ма-цзу к Шэнь-хую по сю пору остается недостаточно ясным. Хотя учение Ма-цзу относится к Южной школе мгновенного пробуждения, но ряд имеющихся высказываний Ма-цзу содержит критику Шэнь-хуя (см.: McRae J. Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment., p. 259).

странение в Си Ся умеренного учения Цзун-ми, следует полагать, что в Си Ся чань-буддизм имел отличный от китайского облик, а именно избежал воздействия радикализма Шэнь-хуя и сочетал в себе элементы как Южной, так и Северной школ чань. Однако этот тезис требует более глубокого обоснования и текстуального подтверждения³⁵.

Заключение

На основании вышеприведенного можно заключить, что известные нам тангутские чань-буддийские тексты являются переводами китайских сочинений, составленных в конце VIII—IX вв. Вероятно, наиболее распространенным направлением чань в Си Ся было учение Гуй-фэна Цзун-ми, чья община функционировала в провинции Шэньси поблизости от границ тангутского государства. Наличие среди сочинений этой школы текстов, составленных после смерти Цзун-ми, служит доказательством того, что деятельность этого направления не прекратилась в середине IX в., но продолжалась еще долгое время³⁶.

Тексты хунчжоуской школы, по-видимому, отражают ранний этап ее функционирования, когда еще не вполне оформилась ее генеалогия, а форма диалога еще не была окончательно принята. Из текста «Основных записей...» главными деятелями Хун-чжоуской школы предстают Ма-цзу и Бай-чжан, Хуан-бо же не упоминается вообще. Это позволяет датировать китайский оригинал «Основных записей...» периодом до 857 г.

Если полагать тангутские ксилографы опубликованными в первой половине XII в., нужно констатировать, что в тангутском государстве наиболее распространенными были буддийские школы периода середины и конца Тан — то есть периода «До-классического чань»³⁷. Наибольшим влиянием, видимо, поль-

³⁵ Наряду с данными стел, установленных в районе Гуйфэншани, нам известны имена семи учеников Цзун-ми — Гуй-фэн Вэнь (ум. в 860), Жуй-шэн Цзюэ, Вань Чэн-го, Цы-энь Тай-гун, Хуа-ду Жэнь-юй, Син-шань Тай-ян. Ученик Гуй-фэна Вэня Ло-ян Чжи-хуй умер в 914 г. Подтверждением активности школы *Гуйфэн* в начале XI в. служит полемика с ней школы *Тяньтай*, содержащаяся в «Разъяснении смысла десяти врат недвойственности», датированном в 1004 г. (см.: Тайсе, 1927). Это свидетельствует о том, что учение Цзун-ми существовало на северо-западе Китая в течение длительного времени вплоть до чжурчжэньского завоевания и могло оказать влияние на формирование тангутского чань-буддизма.

³⁶ О «классическом чань», характеризуемом преобладающей диалоговой формой сочинений, см.: McRae J. Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment..., p. 258—259; Он же. The Northern School...

³⁷ В китайской части собрания из Хара-хото есть также памятники танской школы Цин-юань, ведущей свое начало от Цин-юаня Син-сы (умер в 740 г.) и

зовалась Южная школа, представленная традициями *Гуйфэнчань* и хунчжоуской школой. Сочинения, однозначно принадлежащие Северной школе, на настоящий момент выявить не удалось. Сочинения китайского чань-буддизма, составленные после периода Тан, в тангутской части собрания не представлены³⁸.

Таким образом, можно сделать предварительное заключение о том, что в тангутском государстве был до некоторой степени законсервирован китайский буддизм эпохи Тан. Это соображение подтверждается не только изучением собрания чань-буддийских текстов, но и всего комплекса тангутских буддийских памятников. Многие танские школы, особенно *Хуаянь*, представлены в тангутском собрании очень широко, причем и в китайской и в тангутской части коллекции из Хара-Хото³⁹. Более четкое представление об особенностях тангутского чань и буддизма в целом может быть получено только после более детального разбора как коллекции в целом, так и отдельных текстов.

Шин-тоу Си-цяня (700—790) См.: Меньшиков Л. Н. Описание китайской части..., с. 265—266.

³⁸ О китайской части подробнее см.: Л. Н. Меньшиков. Описание китайской части..., с. 269—273.

³⁹ Из выявленных на настоящий момент хуаяньских сочинений в тангутской части коллекции следует отметить «Хуаянь цзинь шицзы чжан», «Хуаянь фацзе гуаньмэнь», «Чжу хуаянь фацзе гуаньмэнь», «Чжу хуаянь фацзе гуаньмэнь сюаньтун цзи» и др. Характерно, что второе из этих сочинений также принадлежит Цзун-ми и имеется в китайской части коллекции из Хара-хото. Издание датировано 1152 г., так что тангутские тексты тоже можно датировать этим временем (см.: Меньшиков Л. Н. Описание китайской части..., с. 270—272). В китайской части собрания имеется упомянутый выше текст «Схемы преемственности чаньского учения о сознании в Китае», сочинение Цзун-ми, издание сер. XII в. (см.: Меньшиков Л. Н. Описание китайской части..., с. 267—268) и ряд других текстов.