

К. Ю. Солонин

ОБРЕТЕНИЕ УЧЕНИЯ

Традиция Хуань-Чань
в буддизме тангутского государства Си-Ся



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

К. Ю. Солонин

ОБРЕТЕНИЕ УЧЕНИЯ

**Традиция Хуаянь-Чань в буддизме
тангутского государства Си-Ся**



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2007

ББК 86.35

С60

Рецензенты: докт. ист. наук, проф. *Е. И. Кычанов* (СПб ИВ РАН),
докт. ист. наук, проф. *И. Ф. Попова* (СПб ИВ РАН)

Печатается по постановлению Редакционного совета
факультета философии и политологии
Санкт-Петербургского государственного университета

Солонин К.Ю.

С60

Обретение учения. Традиция Хуаянь-Чань в буддизме тангутского государства Си-Ся. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. — 266 с.

ISBN 978-5-288-04505-9

Работа посвящена изучению процесса формирования буддизма в тангутском государстве Си-Ся. Исследование основано на анализе нескольких оригинальных текстов на тангутском языке, а также ряда китайских буддийских сочинений. Основной вывод заключается в том, что одной из основных традиций, определявших облик тангутского буддизма, было синтетическое учение Хуаянь-Чань. Эта традиция возникла в Северном Китае в конце периода Тан (VII–X вв.) и продолжала сохраняться в тангутском государстве на всем протяжении его истории. В работе приведены переводы тангутских текстов на русский язык, а также приложены китайские реконструкции тангутских текстов.

Книга предназначена для востоковедов широкого профиля и историков религий Востока

ББК 86.35

© К.Ю.Солонин, 2007

© Издательство С.-Петербургского
университета, 2007

ISBN 978-5-288-04505-9

Вместо предисловия

Настоящие замечания имеют целью предварить некоторые вопросы, могущие возникнуть при чтении предлагаемой работы. Данное исследование посвящено традиции Хуаянь–Чань в буддизме тангутского государства Си-Ся. Термин «Хуаянь» подразумевает совокупность учений и практик китайского буддизма, основанных на теоретическом наследии китайского буддийского направления Хуаянь в сочетании с практиками созерцания, существовавшими в так называемой Южной школе чань-буддизма. Существование этой традиции не является плодом интеллектуального конструирования, но доказано на достаточно обширном текстовом материале. В эпоху Сун, о которой пойдет далее речь, эта традиция именовалась «учением Хуаянь о созерцании» (華嚴教觀).¹ При этом тангутские материалы, как на китайском, так и на тангутском языке, вполне конгруэнтны этой традиции, как она предстает из реконструкций японских исследователей, о чем речь пойдет ниже.

Таким образом, данная работа посвящена становлению и развитию китайского буддизма в Си-Ся. Выделение китайской традиции, то есть традиции, основанной на китайском наследии и китайских текстах, представляется нам сейчас несколько искусственным, но это разделение было принято из методологических соображений, как обеспечивающее некоторую синтетичность исследования с одной стороны, и ограничивающее круг исследуемых материалов с другой. В этой связи предпочтительнее было бы определять китайский буддизм в Си-Ся, исходя из его сущности, как традиции Хуаянь–Чань. Но эта традиция представляется только одной из нескольких ветвей китайского буддиз-

¹ Один из героев нашего исследования, Цзиньшуй Цзинъюань определял себя как «сунского монаха, передающего учение Хуаянь о Созерцании» (宋傳華嚴教觀沙門). См.: *Хуаянь Пусянь синюань сюжэжэн и 華嚴普賢行願脩證儀* (Дзоку Дзюкё, № 1472, т. 74, с. 0364a05).

ма, бытовавших в Си-Ся. Хотя она и занимала господствующее положение, но не была единственной, так что понятие «китайского буддизма» было сохранено нами, исходя из соображений терминологического удобства.

Приступая к этой работе ее автор имел определенные представления о тангутском буддизме и, в частности, о процессе его формирования. Главной презумпцией такого рода являлось представление об анахронизме между развитием тангутского и китайского буддизма, появившееся в результате первичного поверхностного ознакомления с материалом. Первоначально основной чертой китайской части тангутского буддизма нам представлялась консервация в Си-Ся буддийского наследия периода Тан. До некоторой степени это соображение сохраняет свою значимость и сейчас, но предпосылки и сущность этого явления в настоящее время представляются несколько иными, чем они виделись ранее. Таким образом, в ходе работы большинство из первоначальных представлений оказались нуждающимися в уточнении и пересматривались уже в процессе непосредственной подготовки данного исследования. В целом, предположения о характере и степени китайского влияния на формирование буддизма в тангутском государстве были пересмотрены в связи с указанным выше изменением исследовательской парадигмы. В частности, изменения коснулись представления о роли дуньхуанского буддизма в процессе становления буддизма в Си-Ся. Иными словами, объяснить облик буддизма в Си-Ся исходя из Дуньхуанского материала представляется не до конца возможным, так что исследование по необходимости приобрело более широкий характер. Несмотря на то, что нами проанализирован далеко не весь имеющийся материал, мы пытались придать работе максимально контекстуальный характер и рассматривать отобранные тексты не как набор случайных фрагментов, но как отражение определенного исторического процесса. При этом мы старались избежать широких обобщений и неосновательного теоретизирования, но исходить из содержания текстов, насколько оно сейчас может быть реконструировано и помещено в исторический контекст. В общем, мы пытались рассмотреть тексты не как предметы, ограниченные исключительно собственным содержанием, но как части целого, обозначающие определенную историческую и культурную реальность, каковую мы и попытались восстановить. Как будет ясно из дальнейшего, мы предприняли попытку выяснить наиболее значительные факторы, определившие становление тангутского буддизма (в его

китайской части), и повлиявшие на его целостность. В качестве такого фактора мы предполагаем рассматривать феномен Хуаяньского возрождения, имевший место в начале Северной Сун. Насколько нам известно, данный феномен ни в отечественной, ни в мировой науке специально не рассматривался. В рамках настоящего исследования данное явление также будет анализироваться не во всей полноте, но в лишь в связи с формированием буддийского комплекса в Си-Ся и в киданьском государстве Ляо. Традиция Хуаянь-Чань действительно имеет корни в буддизме эпохи Тан, но ее полное развитие датируется несколько более поздним временем и имело место в ином географическом пространстве. Принятие гипотезы о преемственности Хуаянь-Чань в Си-Ся и Ляо ликвидировывает имеющееся представление об анахронизме между тангутским и китайским буддизмом и позволяет рассматривать буддийский комплекс Си-Ся, со всеми его особенностями, как часть общеазиатского культурного процесса и полагать тангутский буддизм действительно целым, а не мозаикой из различных, порой не стыкующихся фрагментов. Под целым в данном случае следует понимать прежде всего комплекс специфических черт, отличающих буддизм в тангутском государстве от буддизма соседей тангутов: китайцев, киданей,² уйгуров и иных народов. Естественно, учитывая незначительную степень изученности как тангутского, так и киданьского буддизма, многие предположения и выводы, сделанные в данной работе по необходимости оказываются гипотетическими и могут быть оспорены. Тем не менее, как представляется, попытка, предпринятая в настоящем исследовании, не лишена смысла и определенной основательности и может предоставить на некоторое время исследовательскую парадигму, которая позволит перейти от фрагментарности к более целостному взгляду на буддизм Си-Ся.

Аналогичная попытка реконструировать целое тангутского буддизма была предпринята Ши Цзиньбо при написании им *«Краткой истории буддизма в Си-Ся»*, а также Е. И. Кычановым в рамках его труда по составлению каталога тангутских буддийских текстов из собрания П. К. Козлова. Работа Ши Цзиньбо выполнена на огромном комплексе исторического материала, включающего в себя данные колофонов и посвятительных надписей в тангутских текстах, данные китай-

² Этноним «кидане» употребляется в данной работе в обобщающем смысле и подразумевает «жителей государства Ляо», а не только киданей в этническом смысле.

ских исторических сочинений, эпиграфику, археологические и иные данные, но при этом собственно содержательный анализ тангутских текстов остался за пределами работы китайского исследователя. Схожее предприятие было осуществлено и Рут Дannelл в ее работе, посвященной роли буддизма в становлении тангутской государственности. Настоящее исследование оказалось возможным только при опоре на указанные выше труды. Важнейшим основанием для данной работы явилось также указание Джона МакРэя на необходимость рассматривать Восточно-азиатский буддизм как целостность, различные части которой восходят к общим корням. Цель, поставленная нами, органически связана с той, к которой стремились старшие коллеги, но отличается по своему подходу: данное исследование стремится исходить из самих буддийских текстов, как собственно тангутских, так и современных им китайских, имея в виду встроить их в общий контекст развития буддизма в Северной Азии в период перед монгольским завоеванием. Именно с этим связано довольно большое количество привлеченных китайских источников, не всегда непосредственно относящихся к сути дела, которые использованы в настоящей работе. Тем не менее, на наш взгляд, все эти длинные экскурсы имеют некоторый смысл, ибо позволяют более наглядно представить общебуддийскую ситуацию 10–12-го веков и увидеть развитие буддизма в Си-Ся как часть общей картины эволюции духовной жизни Восточной Азии в предмонгольский период. В этом, собственно, и состоит главная цель настоящего исследования.

Эта работа содержит множество отсылок к концепциям и фигурам китайского буддизма, причем не всегда в том качестве, в каком их традиционно принято рассматривать. Разбираемые здесь тангутские и китайские тексты, за исключением работ Цзунми, не принадлежат к числу широко известных или популярных сочинений китайского буддизма, и их изучение, как в России, так и за рубежом если и началось, то не выходит за пределы подготовительной стадии. Мы сочли необходимым привлечь эти тексты, ибо, по нашему убеждению, они помогают реконструировать культурный и религиозный облик рассматриваемой эпохи. Текст работы наполнен именами, названиями работ и цитатами на языке оригинала, как на тангутском, так и на китайском. Приводя обширные цитаты по-китайски, мы преследовали цель продемонстрировать возможные взаимосвязи между текстуальными традициями насколько возможно наглядно. Все это делает настоящее исследование сложным для чтения, а также требует определенной предварительной подготовки.

Не вся приведенная в тексте работы буддийская терминология откомментирована: иногда потому что она общеизвестна и доступна из сочинений, посвященных китайскому буддизму, иногда, наоборот, потому что она вполне оригинальна и не может быть обнаружена в доступных буддийских энциклопедиях и справочниках. Это прежде всего относится к разбираемым текстам Великого Наставника Тунли и, в меньшей степени, Государственного Наставника Танчана, которые довольно часто оперировали придуманной ими терминологией и образной системой. Все указанные предметы требуют специального рассмотрения, а настоящее исследование имеет в виду указать на возможно более продуктивные направления будущей работы.

В тексте присутствует много переводов с тангутского языка. К этим переводам, равно как и к реконструкциям китайских вариантов тангутских текстов (фактически к переводам на китайский язык), надо относиться с осторожностью, ибо хотя они в общем соответствуют действительности, уровень знания тангутского языка в настоящее время не таков, чтобы быть полностью уверенным в точности перевода. В некоторых случаях мы даем примечание, что «перевод является предположительным», но это же указание может быть применено и ко всем переводам в целом, вопрос лишь в степени нашего понимания текстов, как с филологической, так и с содержательной точек зрения. В процессе подготовки настоящей работы, мы возвращались к переводам и реконструкциям, сделанным нами ранее, так что явные ошибки были устранены, но могли появиться новые. В этой связи внимание научного сообщества к данной работе будет носить неопределимый характер, ибо поможет в дальнейшем приблизиться к более адекватному пониманию тангутских текстов, и, следовательно, к более четкому представлению о сущности тангутского буддизма и его отношениях с другими буддийскими традициями.

Сам по себе термин «тангутский буддизм» не вполне определен. Как будет видно из дальнейшего, мы применяем его к тому, что в китайской буддийской терминологии может быть определено как «цзун» (宗), т. е. «направление» или «школа», опирающаяся на собственные доктринальные авторитеты и линию преемственности в передаче учения. Собственно и само исследование может рассматриваться как поиск особого направления, причем главным здесь будет не языковая принадлежность текстов из Хара-Хото и иных местностей, а именно содержание: если будет найден ряд работ, разделяющих общие идеи и

доктринальные авторитеты, то это и будет тангутский «цзун», вне зависимости от того, на каком языке написаны те или иные произведения. Это предопределило и выбор текстов, привлеченных к настоящему исследованию: приоритет отдавался на известным буддийским сочинениям, принадлежащим к общепобудийскому наследию, но к сало известным или неизвестным произведениям и трактатам буддийских учителей, представляющим, на наш взгляд, специфику тангутского буддизма.

В настоящей работе мы пытались применять «контекстуальный подход», предполагающий рассмотрение изучаемых явлений в общем историческом и культурном контексте. Этот подход трудно реализуем, ибо в огромной массе материала не всегда возможно решить, что именно принадлежит сути дела, а что нет. Исходя из этого соображения, мы не включали в рассмотрение данные китайских исторических сочинений: с одной стороны они уже рассмотрены нашими предшественниками, и нам вряд ли удастся дополнить их выводы чем-то новым, с другой стороны, воспроизведение уже известного может перегрузить и без того трудно понимаемый текст. И все же, создание максимально широкого исторического контекста представляет собой единственный способ достижения более или менее адекватного понимания смысла тангутских буддийских текстов и причин их появления в Си-Ся. Иными словами, этот подход дает нам возможность не только понимать содержание самих текстов, но и улавливать смысл их существования, их значение и ту историческую реальность, которую они представляют. В конечном счете, сами по себе идеи тангутских буддийских мыслителей интересны именно в сопоставлении с синхронными им китайскими или тибетскими интеллектуальными и вероучительными традициями, ибо именно подобное сопоставление позволит выявить специфику буддийского философствования, присущую тангутскому буддизму.

Следует признать, что при обилии имеющегося и использованного в данной работе материала, установленные нами контексты носят лишь самый общий характер, а до некоторой степени, как в случае отношений между буддизмом Си-Ся и Ляо, вообще носят предположительный характер. В этом отношении нами твердо доказано несколько случаев непосредственного взаимодействия киданьского и тангутского буддизма, а остальные эпизоды остаются в категории гипотез.

Для полноты исторической панорамы, мы включили в работу разделы о Дуньхуане, Утайшане и горах Хэланьшань, хотя, как представляется, некоторые проблемы освещены нами недостаточно. Некоторые

из фрагментов, призванных реконструировать фон становления тангутского буддизма, были исключены из текста работы, а другие оставлены потому, что они сами по себе достаточно интересны и информативны. Основной целью настоящего исследования было проследить воздействие традиции Хуаянь-Чань на становление тангутского буддизма преимущественно на материале тангутских буддийских памятников. В этой связи реконструкция исторической панорамы становления тангутского буддизма имеет в нашем исследовании подчиненный характер. С другой стороны следует признать, что задача восстановления фона, на котором происходило формирование буддийского комплекса Си-Ся, выполнена не в полной мере: влияние буддизма Дуньхуана и Утайшаня на формирование текстуального комплекса тангутского буддизма освещено недостаточно полно, так как в текстах, на которых основано наше исследование Дуньхуана и Утайшаня, прямых указаний на формирование канонического комплекса Си-Ся нет.

Что касается собственно внешней истории буддизма в Си-Ся, то она изучена в той степени, в какой это позволяют сделать наличные источники, и до обнаружения новых данных в этой области не приходится рассчитывать на существенное изменение сложившихся представлений. Часть новых данных, связанных, правда не с Китаем, а с Тибетом, представлена в соответствующем разделе настоящего исследования. Впрочем, эти данные имеют значение для реконструкции культурного фона эпохи становления тангутского буддизма, но не относятся напрямую к теме предложенного исследования. В целом, настоящее исследование, как в свое время нить учения Бодхидхармы, висит в воздухе: нам удалось вскрыть некоторые частные моменты, но общая картина все равно остается не до конца понятной, оставляя огромный простор для дальнейшего развития.

Традиция Хуаянь-Чань

Несмотря на то, что тангутские тексты для изучения выбирались иногда интуитивно, все они, в большей или меньшей степени, обнаружили общую черту, а именно принадлежность к традиции Хуаянь-Чань. Термин «Хуаянь-Чань» в китайской буддийской литературе практически не встречается, и его возникновение является плодом позднейшей научной рефлексии. Сами представители данного направления, прежде всего Цзунми, обозначали свое учение как «учение о природе» (性宗),

имея в виду, что сущность этого учения заключается в реализации присущей всем живым существам природы Будды. Это положение является общим для многих направлений китайского буддизма, однако, исходя из специфики разобранных текстов, мы обозначаем понятием «учение о природе» именно Хуаянь-Чаньскую традицию. В биноме «Хуаянь-Чань» мы полагаем необходимым также делать акцент не на Чань (т. е. практическом аспекте), а на Хуаянь (т. е. теоретическом обосновании учения), имея в виду, что прикладной аспект учения мог быть разным, как будет показано на примере трактата киданьского буддийского деятеля Даочэня.

Для облегчения понимания дальнейшего, следует привести некоторые соображения по поводу традиции Хуаянь-Чань. Сам по себе термин «Хуаянь-Чань 華嚴禪» носит весьма условный характер: его автор Ёсидзу Ёсихидэ не дает ему точного определения, но рассматривает это учение с содержательной стороны. Основой традиции Хуаянь-Чань является представление об «истинном уме», который тождественен природе истинной реальности и составляет сущность всех живых существ. Все феномены являются производными от действия этого ума, пребывающего в состоянии пробуждения или заблуждения, так что все вещи в мире в принципе обладают идентичной природой Будды, а все живые существа изначально пробуждены. Это же обстоятельство обуславливает и то, что между «вещами» (феноменами 事) не существует сущностных преград, и мир в конечном счете представляет собой единство взаимопереходящих форм. Этот истинный ум, создатель всего воспринимаемого, может быть «мгновенно пробужден» благодаря присущей ему «духовной мудрости» (靈智) — «двери ко всему чудесному», составляющей его истинное качество. При этом, нельзя говорить о том, что существует непосредственное тождество между умом и феноменами. Последние являются результатом «действия ума в соответствии с обстоятельствами», так что они могут быть и неблагоприятными в тех случаях когда ум находится в непробужденном состоянии. Именно Чаньские практики в состоянии мгновенно выявить природу истинного ума и реализовать присущее ему сущностное «духовное знание», в результате чего и будет достигнуто состояние Будды. Подобная же роль может быть выполнена и практиками эзотерического буддизма, как это было показано в трактате Даочэня, речь о котором пойдет ниже. Традиция Хуаянь-Чань основывалась на учении «Аватамсака-сутры» («Хуаянь-цзин»), «Трактате о Пробуждении Веры в Махаяну», а наи-

более полное выражение нашла в работах Цзунми «Предисловие к Собранию Разъяснений Истоков Чаньских Истин» и «Схеме Преемственности учения о Сфере ума в Китае». Именно исходя из смысла этого учения в настоящей работе принято переводить термин «синь» (心 citta) как «ум» в противопоставление «сознанию–восприятию» (識 vijñāna). Понятие «ума», как нам представляется, содержит в себе ту презумпцию цельности, которую предполагает и понятие «синь» в китайском буддизме. Основным теоретическим положением традиции «Хуаянь-Чань» являлось представление о тождестве «вместилища Так Приходящего» (如來藏) и «сознания–сокровищницы» (alaya-vijñāna, 阿賴耶識).³ Через это положение обосновывается как принадлежность «природы Будды» всем живым существам, так и возможность ее реализации посредством практик созерцания.

Содержание концепции, определяемой термином «Хуаянь-Чань», может быть выражено в духе Цзунми, считавшего, что наивысшие практики Чань могут быть реализованы только при опоре на всеобъемлющее учение Хуаянь, которое способно предоставить теоретическое обоснование Чаньским практикам. В качестве подобных оснований теоретики Хуаянь-Чань, прежде всего Цзунми и его наставник Чжэнгуань, опирались на представление о том, что «истинный Ум» (真心) и есть природа Будды (真心即性教).⁴ Такова формула наивысшего из трех доктринальных учений, выделенных Цзунми в «Предисловии к собранию разъяснений истоков Чаньских Истин» (далее: «Чаньское Предисловие»). Деятельность «обыденного сознания» понимается как проявление «действия ума, изменяющегося в соответствии с обстоятельствами». В конечном счете именно это учение обосновывает пред-

³ Одна из наиболее адекватных формулировок этого положения принадлежит Хуаянь Чжэнгуаню, который писал, что в «сознании–сокровищнице» пребывают как аспект феноменальной реальности (рождение и гибель), так и аспект истинного существования («не рождения и не гибели»), т. е. «Вместилище Так Приходящего». См.: Чжэнгуань 澄觀 Да фангуан Фо Хуаяньцзин суйшуньянь чао 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔. Т. № 1736, т. 36, с. 0234a11–13.

⁴ Цзунми 宗密 «Чжушо Чаньюань чжуцюань цидусюй» 諸說禪源諸詮集都序 Т. №2015, т. 48, с. 0402b19–20. В дальнейшем при ссылках на сочинения из «Трипитаки Тайсё» (Т.) указывается номер название, номер текста, том, страница и строка. В случаях, когда цитирование идет подряд, указываются только том, страница и строка.

ставление о том, что «истинный ум есть Будда». Это учение опирается на авторитет «Аватамсака-сутры», которая заключает в себе учение, представляющее непосредственно «субстанцию истинного ума Будды», равно как и чаньское учение Бодхидхармы, определяемое Цзунми как «мгновенное» (頓).⁵ Основными понятиями этого учения, таким образом, оказываются понятия «истинного ума» и «природы Будды». Отличием традиции Хуаянь-Чань от иных направлений Чань-буддизма является следование концепции тройственного функционирования «истинного ума», в котором различается действие его собственной природы (自性本用) и «действия в соответствии с условиями» (隨緣用), восходящее к «Аватамсака-сутре», «Сутре Совершенного Пробуждения» и «Трактату о Пробуждении Веры в Махаяну». Во всех этих текстах присутствует определение «истинной реальности» как «изменяющейся в соответствии с обстоятельствами, но остающейся неизменной» (不變隨緣). Сам Цзунми объясняет это определение в свойственной ему аллегорической манере: «Природа металла не изменяется от того, становится ли он бронзой или железом».⁶ Что касается «двух видов действий», то здесь Цзунми использует аллгорию зеркала, которое является металлом, может быть отполировано, а затем будет отражать предметы (подробнее см. ниже). Таким образом, традиция Хуаянь-Чань снимает непосредственное отождествление обыденной деятельности ума и деятельности природы Будды, вводя понятие «действие собственной природы», которое собственно и дает возможность непосредственного «видения природы и становления Буддой». Таким образом осуществляется конвергенция чаньских практик и учения Хуаянь. С точки зрения Цзунми, единственной чаньской практикой, соответствующей по глубине учению Хуаянь, являлась изначальная традиция Бодхидхармы, которою продолжил впоследствии Хэцзэ Шэньхуй (荷澤神會, 654–758). В связи с настоящим исследованием принципиальное значение приобретает ответ на вопрос, является ли Хуаянь-Чань «цзуном» в значении «школы». У этого направления безусловно имелось собственное содержание, а также доктринальные авторитеты: Чжэнгуань, Цзунми, Хуйнэн и Шэньхуй. Что же касается линии преемственности, то в данном случае, как будет показано ниже, мы не можем говорить о «генеалогии» в Чаньском смысле передачи учения, но скорее в смысле интел-

⁵ Там же, т. 48, с. 0408a17–b10.

⁶ Там же, т. 48, с. 0401b19–20.

лектуальной преемственности: в этом отношении к традиции Хуаянь-Чань могут быть отнесены деятели Хуаяньского возрождения Чаншуй Цзысюань и Цзиньшуй Цзиньюань (см. ниже), полагавшие себя преемниками Цзунми. Так что в данном случае представляется очевидной связь танского направления Хуаянь-Чань с сунским возрождением Хуаянь и, следовательно, об интеллектуальной преемственности.

Учитывая определенную размытость генеалогических представлений в доктринальных школах, можно допустить в качестве рабочей гипотезы существование Хуаянь-Чаньского цзуна. При этом, как представляется, выдерживается также и географический критерий: несмотря на то, что Цзиньшуй Цзиньюань провел последние годы в Ханчжоу, Хуаяньское возрождение периода Северной Сун было связано с Утайшанем, а наибольшего успеха, как представляется, добилось в Ляо и Когурё, так что в данном случае выдерживается представление о связи той или иной традиции китайского буддизма с определенным регионом. Таким образом, представление о существовании в Северном Китае Хуаянь-Чаньского «цзуна» представляется в достаточной мере основательным.

Японский исследователь Ёсидзу Ёсихидэ рассматривал возникновение традиции Хуаянь-Чань как результат конвергенции доктринального учения Хуаянь и чаньских направлений, прежде всего направления Хэцзэ Шэньхуя. Основными представителями этой традиции, таким образом оказались Гуйфэн Цзунми и Хуаянь Чжэнгуань. В учении одного из основателей традиции Хуаянь Сяньшоу Фацзана эта идеология представлена в меньшей степени. Конкурирующим с направлением Хуаянь-Чань было так называемое «Хунчжоуское Учение» Мацзу Даои, вариант радикального Чань-буддизма, настаивавший на непосредственном тождестве ума и феноменов и в этой связи не придававший большого значения догматической буддологии, к которой было склонно направление Хуаянь. Несмотря на жесткую критику этого направления представителями традиции Хуаянь-Чань, именно учению Мацзу суждено было определить дальнейшие судьбы Чань-буддизма в Китае. В Тангутском государстве ситуация сложилась иначе, о чем и повествует настоящая работа. Как представляется именно Хуаянь-Чань и, в частности, направление Цзунми, стали определяющими в развитии буддизма в Си-Ся. Данное обстоятельство способно вызвать удивление лишь на первый взгляд, фактически же оно доказывает, что культурная связь Си-Ся и Китая никогда не прерывалась: появление традиции Хуаянь-

Чань в Си-Ся, на наш взгляд, связано с так называемые «Хуаяньским возрождением»,⁷ имевшим место в Китае в начале 12-го века, и определившим в значительной степени специфический облик буддизма в Ляо, Корее, а также, судя по всему, и в Си-Ся. Таким образом, предметом наших изысканий являлось установление существования особого «тангутского буддизма» (при всей неправомерности применения этнических определений к религии) и выяснение того, действительно ли Хуаянь-Чаньская традиция сыграла в Си-Ся ту роль, которая ей приписана. Другой стороной моих изысканий стало выяснение отношений между буддизмом Си-Ся и иными современными периоду существования тангутского государства формами этой религии. Эта задача решена лишь отчасти и в отношении одного небольшого фрагмента тангутского буддийского комплекса. Более удовлетворительный результат может быть достигнут лишь при большем объеме привлеченного материала. Тогда и будет понятно, является ли правомерным наше заключение или же картина была искажена в угоду удобным представлениям.

Для того, чтобы читатель сразу вошел в курс проблем, обсуждаемых далее, мы считаем необходимым предпослать список основных действующих лиц нашего исследования. Все они упоминаются в дальнейшем, но ввести их нужно сейчас для облегчения понимания последующего.

Основные персонажи, упомянутые в настоящем исследовании

Баотан Учжу (保唐無住, 714–774), деятель Южной школы Чань, представитель Сычуаньского Чань, главный герой «*Лидай Фабао цзи*».

Ваньсун Синсю (萬松行秀 1166–1246), крупный деятель направления Цаодун. Основная деятельность проходила на Севере Китая. Основное произведение — т.н. «*Цунжун лу*» (см. ниже). В течении долгого времени являлся другом и конфидендом «мирянина Чжаньжання» (湛然居士) — Елюй Чуцая.

⁷ Под «Хуаяньским возрождением» имеется в виду небольшой промежуток времени в конце 11 — начале 12-го века, в Китае вновь обрело популярность направление Хуаянь, и были собраны, откомментированы и переизданы труды основоположников традиции, а также появились новые учения, основанные на синтезе Хуаянь и эзотерического буддизма или Чаньских практик.

Гуйфэн Цзунми (圭峰宗密, 780–841, также: Динхуй 定慧, Цаотан 草堂) — пятый патриарх Хуаянь, ученик Чжэньгуаня, также патриарх Чаньского направления Хэцзэ.

Даочэнь — (道殿 (условное написание) нач. 12-го века) Монах Северного Утайшаня. Крупнейший деятель буддизма государства Ляо.

Душунь (Фашунь 杜順, 法順, 557–640) — первый патриарх Хуаянь, хотя и происходил из Чаньани, но деятельность его была связана с Дуньхуаном, так что он довольно часто упоминается как Душунь Дуньхуанский (燉煌杜順).

Ли Юаньхао (李元昊 правил 1032–1048, император Рога–Ветер 風角皇帝, Инцзун 景宗) — первый тангутский император.

Мацзу Даои (馬祖道一 709–788) — основатель Хунчжоуского направления, одна из наиболее радикальных фигур Чань-буддизма конца Тан. Имеется *юйлу*.

Сымин Чжили (四明智理, 960–1028) — виднейший представитель направления Тяньтай периода Сун, один из критиков Чань-буддизма.

Сяньшоу Фацзан (賢首法藏, 643–712) — главный представитель учения Хуаянь, его фактический основатель. Одно время ученик Сюаньцзана, участник перевода «*Аватамсака-сутры*», автор ряда основных Хуаяньских сочинений.

Танчан (唐昌) — тангутский буддийский деятель, Государственный Наставник.

Тунли (通理, сер. 11-го — начало 12-го века) — киданьский буддийский монах, имел титул Великого Наставника. Участник создания вырезанного на камне буддийского канона на горе Фаншань.

Фаюн (法勇) — тангутский буддийский деятель.

Хуаянь Чжэнгуань (澄觀 738–839) — четвертый патриарх Хуаянь, «Владыка Комментария к Хуаянь», второй по важности представитель направления Хуаянь, фактический основатель традиции Хуаянь-Чань. Государственный Наставник, а также глава *сангхи* (僧統) всего Китая.

Хуйнэн (慧能, также: Шестой Патриарх, Цаоси 曹溪 638–713). Шестой Патриарх Чань-буддизма, главный герой «*Алтарной сутры*».

Хэцзэ Шэньхуй (荷澤神會, также: Седьмой Патриарх, Наньян хэ-шан 南陽和尚 654–758) — основатель Южной школы Чань, Седьмой патриарх по версии Цзунми, одна из наиболее радикальных фигур раннего Чань-буддизма.

Цзиньшуй Цзинъюань (晉水淨源, 1011–1088) — Утайшаньский монах, последователь Цзунми, один из творцов «возрождения Хуаянь» периода Сун

Юнмин Яньшоу (永明延壽, 904–975) — деятель Чаньского направления Фаянь, один из крупнейших буддийских ученых своего времени.

В настоящей работе приняты сокращения: Т. с указанием номера текста, тома, страницы и строки для цитат по *Трипитаке Тайсё* (использовалась также электронная база китайских буддийских текстов СВЕТА). В случае повторного цитирования текстов из Трипитаки принят вариант краткой сноски: Т. (номер тома), страница, строка. При цитировании тангутских текстов из собрания П. К. Козлова приводится шифр Tang., инвентарный номер, страница и строка фототекста (в случае объемных цитат, номер строки опускается). При цитировании источников, сноски на авторские произведения даются по обычным правилам, при цитировании объемных произведений (таких как буддийские истории) или работ неустановленного авторства, названия произведений приводятся курсивом.

Формирование тангутской культуры

Тангутоведение представляет собой одну из наиболее многообещающих областей в науке о Востоке. Эта область исследований, расположенная на стыке китаистики, тибетологии, уйгуроведения и других специальностей, способна вознаградить исследователя большими и малыми открытиями практически каждый раз, когда ему удастся прочитать и правильно интерпретировать тот или иной текст или артефакт. В тангутоведении исследователь, как это редко происходит в наше время, имеет возможность непосредственно наблюдать за приращением знания, и видеть как его усилия действительно приносят плоды в виде лучшего понимания тангутской истории и культуры.

Пределы тангутского государства, существовавшего с конца 10-го по начало 13-го веков, простирались от земель Ордоса и излучины Хуанхэ вплоть до Дуньхуана, что делало Си-Ся одним из самых больших государств своего времени. Военное могущество Си-Ся было таково, что позволило им победить уйгуров, восточных тибетцев (государство Гусыло), отстоять свою независимость в борьбе со сверхдержавами

того времени: Сунским Китаем, киданьской империей Ляо и чжурчжэньской империей Цзинь. Внутренний кризис тангутского государства не позволил тангутам сохранить свою государственность в сражениях с монголами, но победа над тангутами стоила жизни самому Чингисхану, что, наверное, оказало определенное влияние на ход исторического процесса во всемирном масштабе. Несмотря на все эти и многие другие достижения, тангутская культура и государственность в течение долгого времени оставались забытыми, практически до момента, пока экспедиция П. К. Козлова (1863–1935) не обнаружила в песках Алашани развалины одного из степных форпостов Си-Ся — «города Черной реки» 黑水城, который был принят впоследствии за столицу тангутского государства. Открытия П. К. Козлова и последующие фундаментальные работы Н. А. Невского (1892–1938) и плеяды других выдающихся ученых в России и за ее пределами, воскресили тангутскую культуру и вновь сделали ее частью общечеловеческого наследия. С каждым прочитанным текстом и разобранным надписью мы приближаемся к лучшему пониманию того, как возникла и развивалась тангутская цивилизация, и каким образом основатели тангутского государства — племена Дансянов 黨項 сумели создать государство, признаваемое за важного партнера (или противника) всеми странами Азиатской ойкумены: Сунским Китаем, киданями и чжурчжэнями, а также монголами Чингисхана, чьи *тумэны* положили конец существованию тангутского государства в 1227 году.

«Белое Высокое Государство 白高大國 вариант 白高大夏國» или Си-Ся 西夏, как его называли китайские документы, было государством высокой культуры. На протяжении почти двухсот лет тангутские правители находили возможным, несмотря на экономические и политические трудности, содержать различные учебные заведения, строить храмы, печатать и распространять буддийские сутры и конфуцианские сочинения. В кратчайшие сроки была создана тангутская письменность и создан корпус тангутской литературы. Благодаря всему этому, тангутскому народу было присуще ярко выраженное национальное самосознание, проявлениями которого и являются дошедшие до нашего времени памятники тангутской письменности и культуры. Тангутские коллекции в России, Китае, Японии, Великобритании насчитывают тысячи томов различного содержания практически по всем областям азиатской учености и традиционной науки того времени, и сами по себе служат великолепными памятниками усилиям тангутов, направлен-

ным на создание собственной культуры, опирающейся на лучшие, в их понимании, достижения соседей, но при этом сохраняющей полноту национальной самобытности. Создание собственной письменности и литературы само по себе являлось частью тангутского национального проекта, и не случайно введение тангутской системы письма как атрибута государственности совпало по времени с провозглашением Тангутской империи.⁸ Одновременно с официальным провозглашением государства, а скорее всего еще до этого, были предприняты беспрецедентные усилия в области государственного строительства, культуры и образования, в результате которых в кратчайшие сроки были созданы тангутская государственная система, система образования,⁹ а также значительная литература на тангутском языке.¹⁰ Принятие буддизма в качестве одной из форм государственной идеологии предшествовало официальному провозглашению государственности.¹¹ В результате,

⁸ Первый тангутский император Ли Юаньхао 李元昊 (правил 1032–1048) в своем меморандуме по поводу своего восшествия на престол особо подчеркивал создание собственного письма как важнейшего атрибута государственности, наряду с национальным ритуалом и музыкой. (См.: *Ло Фучан* 羅福萇 и *Ло Фуи* 羅福頤 *Сунши* Сягочжуань цзичжу 宋史夏國傳集注 (Нинся: Нинся жэньминь чубаньшэ, 2004), с. 104–5).

⁹ Среди тангутских учебных заведений известны т. н. «внутренняя школа», китайская школа, фаньская школа, предназначенные для образования чиновников, а также детские учебные заведения.

¹⁰ Китайские источники упоминают создание «тангутской школы» 蕃學, возглавляемой Ели Жэньжуном 野利仁榮, изобретателем тангутской письменности, а также административного аппарата и чиновничьей системы еще до того, как было официально объявлено о создании тангутской государственности. (*Ло Фучан*, *Ло Фуи*, *Сунши* Сягочжуань, с. 98). В этой связи упоминается также и о переводах китайской литературы на тангутский язык. Достаточно странным представляется то обстоятельство, что полноценный очерк тангутской литературы еще не написан. До настоящего времени единственным полным обзором тангутских памятников является статья Н. А. Невского «Тангутская письменность и ее фонды». (См.: *Невский Н. А.* Тангутская филология, т. 1–2 (Москва: Издательство Восточной литературы, 1960), т. 1, с. 74–95).

¹¹ По указанию Ши Цзиньбо, храм Гаотайсы (高臺寺) был построен Юаньхао за несколько месяцев до того, как он обратился к Сун со знаменитым манифестом. Считается также, что Юаньхао сам с детства был знакомым буд-

примерно за двести лет (982–1227, время существования тангутского государства) возник огромный корпус литературных и официальных текстов и документов, превосходящий по объему литературу уйгуров, а также, возможно, киданей и чжурчженей. Большинство известных ныне письменных памятников происходят из Хара-Хото,¹² небольшого города на краю монгольской степи, так что можно только догадываться, какие сокровища могла бы доставить тангутская столица Чжунсин 中興, если бы только нашествие Чингисхана не было столь разрушительным. Это же нашествие привело к тому, что намечавшийся путь самостоятельного развития буддизма в тангутском государстве был прерван, так что теперь приходится реконструировать лишь остатки того, что могло бы стать одной из мощнейших буддийских традиций Центральной Азии.

Традиционно тангутские тексты делятся на две части, а именно произведения религиозного и светского содержания. Благодаря рано проявившемуся интересу ученых к происхождению тангутского народа, его политической истории, тангутскому языкознанию, государственному строю и общественным отношениям в Си-Ся, внимание исследователей было сосредоточено на изучении светской части тангутских собраний, включающей законодательные своды,¹³ переводы конфуцианской классики, юридические документы различных типов и иные тексты. Еще одним предметом исследований были произведения «попу-

дизма. (Ши Цзиньбо, 史金波, Си-Ся Фочзяо Шилюэ 西夏佛教史略 (Иньчуань: Нинся жэньминь чубаньшэ, 1988), с. 142.) В другом месте Ши Цзиньбо указывает 1047 г. как год строительства Гаотай сы (Указ.соч., с. 335).

¹² География находок тангутских текстов весьма обширна: тексты обнаруживаются в районе Увэя (Ганьсу), Дуньхуана и других местах. Из находок последнего времени стоит отметить раскопки Института археологии Нинся «Квадратной пагоды» 方塔 в Байсыгоу 拜寺溝, которые принесли богатые находки текстов и памятников материальной культуры. (См.: Байсыгоу Си-Ся фанга 拜寺溝西夏方塔, под редакцией Института археологии Нинся (Пекин: Вэньу чубаньшэ, 2005)).

¹³ Наиболее значительным произведением такого рода следует признать перевод и исследование тангутского «Свода Законов периода Небесного Процветания», выполненные Е. И. Кычановым. (См.: Измененный и заново утвержденный кодекс девиза Царствования Небесное Процветание. Кн. 1–3/ Исследование и перевод текста Е. И. Кычанова. (Москва: ГРВЛ, 1988–1989)).

лярной литературы», представленной, в основном, собраниями рассказов или «анекдотов» из китайской истории, адаптированных для тангутских читателей.¹⁴ Сущность этой литературы и особенности ее функционирования в обществе ясны не до конца: достаточно указать на тот факт, что хотя большинство оригинальных версий анекдотов, собранных в «популярных сборника» были идентифицированы, тем не менее, оригинальные китайские источники, с которых делались переводы на тангутский, по-прежнему не установлены. Эту же ситуацию можно экстраполировать на китайский буддизм в Си-Ся: сущность и содержание тангутских текстов в общих чертах ясны, но сами источники китайских заимствований и пути проникновения китайского буддизма в Си-Ся остаются неизвестными. Из китайских исторических сочинений нам предстает формальная сторона процесса: закупки сутр, попытки тангутов задержать у себя индийских монахов, строительство храмов и так далее. Все указанные позиции были достаточно полно разработаны Ши Цзиньбо и Рут Даннелл, так что в настоящем исследовании мы на них специально останавливаться не будем. Тем не менее, функционирование китайского буддизма в Си-Ся на содержательном уровне остается весьма мало изученным. В настоящий момент нет ясности, какие именно направления китайского буддизма были популярны в Си-Ся, какими текстами они представлены, воспроизводили ли они в точности свои китайские аналоги, или же можно говорить о том, что китайский буддизм в Си-Ся вышел на иной, отличный от собствен-

¹⁴ Примерами таких произведений могут служить: «Двенадцать Царств» — собрание рассказов из китайской истории, заимствованных из китайских исторических сочинений: «Планы Сражающихся Царств» (戰國策), «Синьсюй» (新序), «Внешний комментарий Хань Ина на Шицзин» (韓詩外傳) и др. (См.: Двенадцать царств / Перевод с тангутского, прим., комм. К. Ю. Солонина. (СПб.: Петербургское Востоковедение, 1995)). Другим текстом подобного рода является *Лэйлинь* (Лес Категорий). (См.: Лес категорий. Утраченная китайская лэйшу в тангутском переводе / Публикация текста, перевод и комментарий К. Б. Кепинг (Москва: Наука ГРВЛ, 1983); и *Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим* / Публикация текста, перевод и комментарий К. Б. Кепинг (Москва: Наука ГРВЛ, 1990)). Любопытный пример «анекдотической литературы» представлен в Записи у алтаря о примирении Конфуция/Текст, перевод и комментарии Е. И. Кычанова (Москва: Восточная литература [РАН], 2000).

но китайского, путь развития и проявил тенденцию к формированию «тангутского буддизма». Разумеется, у этой проблемы множество аспектов, которые не могут быть решены в одном исследовании, так что в данной работе мы скорее намечаем проблемы, нежели решаем их.

Тангутская культура сформировалась под значительным влиянием Китая, что, разумеется, неудивительно. Несмотря на признание этого обстоятельства, сущностная сторона китайских воздействий остается не до конца понятной. Очевидно, тем не менее, что китайская культура заимствовалась частями, но критерии, согласно которым происходила адаптация китайского наследия остаются не вполне ясными. При этом, сопоставление репертуара китайской литературы периодов Тан–Сун с известными на настоящий момент переводами китайской литературы на тангутский язык, демонстрирует что в Си-Ся воспринимались отнюдь не наиболее выдающиеся образцы китайской культуры и литературы, а то что, скорее всего, было под рукой в тот или иной момент. В этой связи можно было бы высказать некоторые краткие соображения. Когда речь идет о заимствовании той или иной культурной традиции, исследователи иногда забывают о том, что всякое заимствование избирательно. Важен здесь также элемент доступности и утилитарной ценности — ведь заимствование преследует цель усвоить все лучшее и практически применимое у культуры–донора. Это обстоятельство вполне очевидно в случае заимствования византийской культуры в Киевской Руси: византийская культура транслировалась в Киевскую Русь отнюдь не целиком, и даже не частично, и культура Киевской Руси ни в коей мере не воспроизводила культуру Византии.¹⁵ Таким образом, описание культуры Киевской Руси в той же системе терминов, что и культуры Византийской империи, способно только исказить картину, приписав киевской культуре несуществующие особенности и проигнорировав действительную специфику.¹⁶ Это же положение справедливо и по отношению к культуре Си-Ся, которая, скорее всего, несмотря на все заимствования из Китая, восходила к иной общности, которую для удобства можно было бы определить как Центрально–Азиатскую. Иное дело, что и эта общность, начиная с Ханьских времен и открытия Шел-

¹⁵ Живов. В. М. Особенности рецепции Византийской культуры в Киевской Руси // Разыскания в области истории и предистории русской культуры (Москва: Языки славянской культуры, 2002). с. 93.

¹⁶ Живов В. М. Указ. соч.

кового Пути формировалась под китайским влиянием, но, вместе с тем, ее отличия от Китая так велики, что следовало бы все же рассматривать Китай и Центральную Азию как отдельные культурные традиции. С этой же точки зрения надо рассматривать и процесс адаптации китайского буддизма в Си-Ся: подобно тому, как состав византийской литературы на Руси определялся потребностями обыденной проповеди язычникам, а не богословской дискуссии с привлечением авторитетов классических философов, поэтому набор текстов, привезенных на Русь, не выходил за пределы провинциальной монастырской библиотеки¹⁷, так и для тангутов важнейшим было максимально быстрое усвоение китайской культуры в ее наиболее доступной форме посредством того, что можно определить как «популярную литературу». Таким образом, корпус китайской культуры и учености, заимствованный тангутами, определялся тем, какие именно китайские культурные традиции бытовали в занятых ими местностях, и что именно было получить от ближайших соседей или новых подданных под видом китайской культуры и религии. Этим обстоятельством объясняется, в частности то, что в составе светских памятников на языке Си-Ся достаточно мало теоретической конфуцианской литературы, но обильно представлены различного рода цитатники, тематические сборники, собрания разного рода историй и иной популярный материал¹⁸ — конфуцианская ученость в области к Западу от Реки, скорее всего, не выходила за пределы базового образования. Тем не менее тангуты продемонстрировали способность к быстрому усвоению китайской премудрости, так что тангут Ва Даочун уже считался признанным авторитетом в классических книгах, и исполнил тангутские переводы и комментарии к «Лунъюю» и другие работы.¹⁹ Это тем более замечательно, что в китайских источниках нет данных об обучении тангутских студентов в китайских учебных заве-

¹⁷ Живов В. М. Указ. соч. С. 80–82.

¹⁸ Например, уже упомянутые выше «Лес категорий», «Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим», «Двенадцать царств», «Сад генерала», «Сборник достойного поведения», цитатник из классический сочинений Танг. 5 и иные произведения. Конфуцианская классика же представлена весьма незначительно, особенно для государства, считающегося конфуцианским.

¹⁹ Невский Н. А. Тангутская письменность и ее фонды // Тангутская филология, т. 1, с. 85–86.

дениях: можно предполагать, таким образом, что тангутская ученость достаточно быстро достигла относительно высокого уровня. Преобладание популярной версии китайской культуры среди тангутов, на мой взгляд, объясняется не многослойностью тангутской культуры и ее разделением на популярный и высокий стили²⁰ (как это имело место в Византии), но просто тем, что там, где тангуты учились китайской культуре и конфуцианству (например, у народа ту или уйгуров), оно было именно таким и воспринималось в таком виде. Буддизм же имел длительную историю и сильные позиции на Севере Восточной Азии, и мог стать доступен тангутам несколько раньше конфуцианства, что и обеспечило первоначально более глубокий уровень рецепции буддизма. Неслучайно поэтому и основание тангутской конфуцианской академии по китайскому образцу датируется всего лишь 1145 годом,²¹ в то время, как Трипитака была впервые издана уже в 1090 году, а объем буддийской литературы на тангутском языке значительно превосходит объем так называемых «светских памятников». Таким образом, китайская ученость, господствовавшая в Китае, в Си-Ся оказалась лишь одной из традиций, возможно даже не самой главной. Военное искусство, наоборот, оказалось судя по всему основной дисциплиной (судя по количеству и номенклатуре текстов), а сборники анекдотов из китайской истории создавали специфическое представление о Китае и китайской системе ценностей.²² Именно потому, что китайскую культуру тангуты изучали, так сказать, где-то еще, а не в Китае, мы и

²⁰ Это соображение высказывалось нами ранее в связи с исследованным нами текстом «Двенадцати царств». См.: «Двенадцать царств». Пер. с танг., примечания и исследование К. Ю. Солонина. (СПб: Петербургское востоковедение, 1996).

²¹ *Невский Н. А.* Тангутская письменность и ее фонды, с. 145. Как представляется, обучение китайской науке в Си-Ся вряд ли преследовало культуртрегерскую миссию, как полагал Н. А. Невский, но скорее имело в виду привить прежде всего минимум практических навыков и минимум знаний по китайской истории и философии, который почитался необходимым для чиновника из тангутов. Этим объясняется появление на языке Си-Ся большого количества военных трактатов, а также сочинений типа «*Чженьгуань чжэн яо*» (貞觀政要), знание которых было призвано обеспечить эффективность управления, а не взлет конфуцианской мысли.

²² Отношение тангутов к Конфуцию вообще говоря было далеко от преклонения: об этом свидетельствует как тангутский памятник «*Алтарь прими-*

изучали, так сказать, где-то еще, а не в Китае, мы и не находим в источниках упоминания о переводах классики (за исключением приписанного Юаньхао перевода «Сяоцзина» и «Эр-я»), издание тангутского «Пятикнижия» или «тринадцати канонов» (если таковые и имели место)²³ не стало событием национального масштаба, подобно изданию Трипитаки или публикации «Сутры о созерцании восхождения Майтрей на Небо Тушита» сотысячным тиражом. В этой связи, как представляется, дискуссия о том, было ли тангутское государство буддийским или конфуцианским представляются нам надуманными: тангуты руководствовались соображениями государственного строительства в целом, а не идеей создания конфуцианского или буддийского государства. Кроме того, очевидно, что переносить на тангутскую почву полемику между буддистами и конфуцианцами периодов Тан и Сун представляется методологически неверным, ибо подразумевает именно то, о чем говорилось выше, а именно трансляцию системы описания одной культуры для описания совсем другой. Приведенные выше соображения носят сугубо предварительный характер, и могут быть рассмотрены только в качестве рабочей гипотезы, которая, как кажется, объясняет некоторые особенности формирования тангутской культуры.

С самого начала тангутоведение развивалось как международная дисциплина: свой существенный вклад в понимание тангутского языка и культуры внесли такие ученые как Ло Фучан, Ло Фучэн, Ван Цзинжу, Бертольд Лауфер, Александр Иванов, и другие выдающиеся ученые своего времени.²⁴ Станным образом, буддийские тексты, составляющие большую часть тангутских собраний, долгое время не пользовались вниманием исследователей.²⁵ Тем не менее, необходимость изуче-

рения Конфуция», так и ряд сюжетов из «Двенадцати царств». При этом в Си-Ся существовал культ Конфуция.

²³ Справедливости ради, следует отметить, что в начале Сунской династии «Тринадцать канонов» еще не сложились, однако предпринять масштабное издание классики со всеми основными комментариями тангуты могли бы сразу же, как только изобрели письменность.

²⁴ Очерк раннего периода истории тангутоведения см.: Невский Н. А. «Очерк Истории Тангутоведения» // Тангутская филология, т. 1, с. 19–32.

²⁵ Первым буддийским текстом на тангутском языке (не считая надписи на воротах Цзюйюн гуань), была «Лотосовая Сутра», обнаруженная М. Мориссом в Пекине еще до открытия Хара-Хото. (См.: Maurisse M. Contribution prélimi-

ния тангутских текстов буддийского содержания, была осознана Н. А. Невским еще в 1930-е годы, и он опубликовал несколько работ на эту тему.²⁶ Несмотря на это, настоящий прорыв случился только в 80–90-е гг. прошлого века, когда в КНР и в США появились две монографические работы, специально посвященные изучению буддизма в Си-Ся.²⁷ Благодаря этим двум работам сущность тангутского буддизма в его историческом и социальном измерениях стала более очевидной. Специальное внимание было уделено исследователями роли буддизма в формировании государственной идеологии Си-Ся, его месту в системе тангутских общественных институтов и др. Кроме того, исследователями были прояснены вопросы начального этапа проникновения буддийской религии в тангутское государство, процесс перевода буддийских текстов на тангутский язык, публикации буддийского канона на тангутском языке и ряд иных, менее существенных деталей. Тем не менее уровень изучения собственно тангутских текстов с содержательной точки зрения остается недостаточным,²⁸ и настоящая работа преследует цель частично восполнить этот недостаток.

naire à l'étude de l'écriture et la langue Si-hia, (Paris: Academie de l'Inscriptions et Belles Lettres, 1904)).

²⁶ Примером может служить выдающаяся статья Н. А. Невского «Культовые светил в Тангутском государстве», представляющая собой практически первый опыт прочтения и интерпретации тангутского буддийского текста. (См.: *Тангутская филология* т.1, с. 52–73).

²⁷ *Dunnell R. The Great State of White and High: Buddhism and State Formation in Eleventh Century Xia* (Honolulu: U. of Hawai'i Press, 1996); *Ши Цзиньбо* 史金波 Си-Ся Фочзяо Ши люэ 西夏佛教史略 (Ниния: Жэньминь чубаньшэ, 1988).

²⁸ Наиболее изученными на настоящий момент представляются тексты двух базовых сутр тангутского буддизма: Лотосовой 法華經 и Аватамсака 華嚴經 сутр. (См.: *Нусида Тацуо* 西田龍雄 Seikabun no Kegon kyo 西夏文の華嚴經 (3 vols.; Kyoto: U. of Kyoto Press, 1975–1977); *Nishida Tatsuo Xixia Version of the Lotus Sūtra from the Collection of the IOS–RAS St. Petersburg Branch* (Kyoto: University of Kyoto Press, 2005). Еще одним важным монографическим исследованием является публикация тангутского текста *Mañjuśrī-nāma-saṃgīti* 真實名經 из собрания Академии Синика (Тайвань) подготовленная Линь Инцзинь (林英津) (Taipei: Academia Sinica, Institute of Linguistics, 2006).

Публикация китайских текстов из собрания П. К. Козлова²⁹ вызвала значительный интерес научного сообщества, и несколько продвинула изучение буддийских произведений на китайском языке, но исследование собственно тангутских материалов находится на начальной стадии. Существенным препятствием, долгое время осложнявшим изучение тангутских буддийских текстов, было отсутствие приемлемых каталогов, но эта проблема в настоящее время счастливо разрешилась, благодаря выдающейся работе Е. И. Кычанова.³⁰ Другим существенным институциональным достижением следует считать возобновление выпуска сборников «*Си-Ся яньцзю*» (西夏研究) под редакцией Ли Фаньвэня (подготовлено шесть номеров) Академией общественных наук Нинся-Хуэйского Автономного района, а также журнала «*Си-Ся сюэ*» (西夏學) университетом Нинся под редакцией Ду Цзяньлу. Значительная часть материалов в этих повременных изданиях посвящена как раз буддийской тематике. Еще одним органом, долженствующим превратиться в один из главных рупоров тангутоведения должен стать журнал «*Чжунго Сиюй Лиши юйянь яньцзю*» (中國西域歷史語言研究), подготавливаемый Институтом Западного Края (西域研究所) Народного Университета Китая. Работы, посвященные буддизму в Си-Ся, достаточно регулярно появляются в таких авторитетных журналах как «*Чжунхуа Фосюэ Сюэбао*» (中華佛學學報), «*Китайской Тибетологии*» (中國藏學) и *Asia Major*. Одним из последних достижений китайского тангутоведения является публикация новой «*Общей истории Си-Ся*» под редакцией Ли Фаньвэня.³¹ Вместе с тем, интернационализация исследований и степень их формализованности еще не достигли необходимого уровня, так что тангутоведение во многом остается еще полем для самодеятельности. Это проявляется, в частности, в том, что изучением тангутского буддизма подчас занимаются исследователи, не имеющие необходимой подготовки, так что иногда в процессе исследований обнаруживаются весьма причудливые выводы. Вместе с тем, последние десятилетия ознаменовались существенным количественным и качественным ростом исследований тангутского буддизма и постепенным осоз-

²⁹ Ссылки на эту публикацию см. в основном тексте.

³⁰ Е. И. Кычанов, Каталог Тангутских Буддийских памятников из коллекции СПбФ ИВ РАН (фонд П. К. Козлова). (Kyoto: Kyoto University Press, 1998).

³¹ Ли Фаньвэнь 李範文 Си-Ся Тунши 西夏通史 (Нинся жэньминь чубаньшэ, 2006).

нением роли тангутского буддизма и культуры в целом в Центральной Азии на пороге монгольского завоевания.

Еще на заре тангутоведения Н. А. Невский в работе «Тангутская письменность и ее фонды» указал, что определяющими для формирования тангутской культуры были влияния Тибета, носившее по преимуществу религиозный характер, и китайское, затрагивавшее по большей части светскую сферу. Н. А. Невский также указал на возможность незначительного киданьского культурного влияния, исходя при этом, скорее всего, из соображений географии и всеобщей истории, нежели непосредственно из текстуального материала. Именно это положение явилось исходным пунктом предлагаемого исследования, хотя выводы, полученные в результате наших изысканий не всегда соответствуют точке зрения основоположника тангутоведения.

Тибетские и китайские влияния на формирование тангутского буддийского комплекса

Традиционно принято полагать, что тангутский буддизм сформировался из двух основных компонентов, китайского и тибетского, представляющих две независимые буддийские традиции. При этом тибетский буддизм начал проникать в Си-Ся будучи уже оформившимся, так что ранние связи тибетского и китайского буддизма в период Туфаньской империи уже не имели определяющего значения для становления тангутского буддизма. Китайские буддийские учения воспринимались тангутами непосредственно из Китая, так что попытки связать становление тангутского буддизма с китайско-тибетским синкретическим буддизмом Дуньхуана периода тибетской оккупации представляются неосновательными. Сочетание китайского и тибетского компонентов в итоге придало специфический тибетско-китайский облик тангутскому буддийскому конгломерату. Этот специфический облик в настоящий момент может быть реконструирован лишь частично, но его проявлениями могут считаться и памятники архитектуры и буддийская живопись (независимо от того, имела ли она собственно тангутскую иконографическую школу), памятники декоративно-прикладного искусства, и сами тексты. Перевод основных доктринальных сочинений (*сутр* и *шастр*), относящихся к категориям общеподдического наследия, был выполнен с китайского в ходе обширного предприятия по систематическому переводу буддийских сочинений на тангутский язык. Это пред-

приятие, как свидетельствуют колофоны и посвятительные тексты в публикациях тангутских буддийских переводов, патронировался тангутскими императорами,³² что даже дает повод утверждать, что тангутские правители полагали себя бодхисаттвами. Учитывая давние религиозно-политические традиции региона, где располагалось тангутское государство, полностью отрицать возможность подобного явления неоправданно. Монашество играло в Си-Ся важную политическую роль, что в частности подтверждается существованием в Си-Ся системы монашеских рангов (государственный наставник, наставник императора, Чаньский наставник и т. д.)³³ и жестким контролем государства над *сангхой*.³⁴ Необходимость соответствия званию монаха, в том числе и знания китайского и тибетского языков, была законодательно утверждена для кандидатов в монахи, так же как и необходимость уметь «чисто произносить звуки Санскрита», каковое умение нужно было подтверждать на соответствующих экзаменах. Одной из вершин тангутской буддийской активности стало печатание буддийского канона в 3567 цзюанях (свитках) в правление императора Цяньшуня.³⁵

Следует признать, что в начале становления тангутской культуры и цивилизации, китайское влияние на дансянов (тангутов) было определяющим. Это влияние обусловлено особенностями ранней истории тангутского народа и его близким взаимодействием с Китаем на протя-

³² Наиболее известным текстом такого рода является предисловие к тангутскому переводу Лотосовой сутры (1070?) (*Ши Цзиньбо*, Си-Ся Фоцзяо Шилуэ, с. 67–8; Dunnell R. *Great State of White and High*, с. 46), а также предисловие к переводу Гоцуй Чжуаньяньце цяньфомин цзин, датированное 1312. Оба текста упоминают первого императора Юаньхао (風角城皇帝 или 風帝) как непосредственного участника перевода и руководителя проекта перевода китайской Трипитаки (Dunnell R. *The Hsia Origins of the Yuan Institution of Imperial Preceptor* // *Asia Major* 5, no. 1 [1992] с. 85–111).

³³ О системе монашеских рангов в Си-Ся см.: *Ши Цзиньбо*, Си-Ся Фоцзяо Шилуэ, с. 143–7.

³⁴ Механизм государственного контроля над *сангхой* в тангутском государстве подробно описан в: Kuchanov E. I. *The State and the Buddhist Sangha: Xixia State (982–1227)*, отдельный оттиск.

³⁵ Появление тангутского буддийского канона, т. н. «Канона Хэси» (河西藏), датируется Ши Цзиньбо 1090 г. (*Ши Цзиньбо*, Си-Ся Фоцзяо Шилуэ, с. 336).

жении догосударственного этапа его истории.³⁶ Тангуты в течение длительного времени выступали как верные союзники Танской династии: и во время восстания Ань Лушаня и Ши Сыминя и во время крестьянской войны Хуан Чао (875–884). От пожалованной танскими императорами фамилии Ли (фамилии Танского императорского дома) тангутские вожди так никогда и не отказались, хотя сунским двором им и была дарована фамилия Чжао — фамилия дома Сун. Как гипотезу можно выдвинуть предположение, что образ Китая для тангутов ассоциировался как раз с Танской династией, что может частично объяснить культурные предпочтения тангутов при заимствовании ими китайской культуры.

Хотя китайское влияние было значимым, тангутская культура не стала воспроизведением китайской. Очевидно, что тангуты воспринимали китайские влияния в разное время и на разных стадиях своего общественного и государственного развития, и сами эти влияния тоже были весьма разнородны, так что тангуты воспринимали не целое китайской культуры, а лишь ее аспекты, по тем или иным причинам оказавшиеся в пределах их досягаемости и вызвавшие интерес. Естественно в этой связи предполагать, что на тангутов больше всего воздействовала культура Северного Китая, но достоверного текстуального подтверждения этой гипотезе обнаружить не удастся. Особенное значение это обстоятельство приобретает в связи с описанием воздействия Дуньхуана на формирование тангутского буддизма и культуры в целом: памятники материальной культуры вроде бы предполагают существенное воздействие культуры Дуньхуана на Си-Ся, но тексты, по крайней мере разбираемые в настоящей работе специально, и другие, приведенные для референций, не дают оснований для утверждения о значимости Дуньхуанского буддизма для Си-Ся (за одним исключением). Существенным обстоятельством, важным для понимания анахронизма в развитии буддизма Си-Ся и Сунского Китая является факт достаточно

³⁶ Вопросы ранней истории и этногенеза тангутского народа рассматриваются в: *Е. И. Кычанов*, Очерк Истории Тангутского Государства (Москва: Изд-во Восточной литературы, 1968); *Friedland P.* A Reconstruction of Early Tangut History. PhD disseration Thesis (Ann Arbor: 1968). Пионерской работой в этой области, как и в других областях тангутоведения стала статья Н. А. Невского «О наименовании Тангусткого государства» (Тангутская филология, т. 1, с. 33–52).

долгой тибетской оккупации района Дуньхуана и части Северной Азии: именно это обстоятельство избавило буддизм Дуньхуана и прилегающих областей от буддийских гонений в Танском Китае в период Хуйчан (會昌 841–846 гг.), что способствовало сохранению и дальнейшему развитию именно направлений Танского буддизма,³⁷ и, в конечном счете предопределило облик буддизма в Северной Азии в позднейшую эпоху. Тангутский буддизм также основывался на танском буддийском наследии, но прямых текстуальных указаний на связь процесса формирования тангутского буддийского корпуса с буддизмом Дуньхуана до настоящего момента обнаружить не удалось. Вторым фактором, гораздо более значительным, было возрождение Хуаянь в Китае начала периода Северной Сун. Именно оно, как представляется, сыграло определяющую роль в становлении буддизма киданей и тангутов.

На более позднем этапе своего развития, особенно во второй половине 12-го века, тангуты стали гораздо больше взаимодействовать с Тибетом. Опыт контакта тибетского и китайского буддизма, имевшийся ранее в Дуньхуане был повторен на завершающем этапе тангутской истории, и мог вылиться в становление уникальной синтетической традиции, если бы тангутское государство просуществовало дольше. Содержательный аспект взаимодействия тибетского и китайского буддизма, и вклад этих двух традиций в формирование буддийского комплекса Тангутского государства еще прояснен недостаточно.³⁸ Как представля-

³⁷ Жун Синцзян 榮新江 *Гуйцзюнь ши яньцзю* 歸義軍史研究 (Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1996), с. 267–8.

³⁸ Наиболее ранней из известных нам публикаций по тангустко-тибетскому культурному взаимодействию является: Kychanov E. I. *Tibetans and Tibetan Culture in the Tangut State Hsi Hsia (982–1227)* // *Lois Ligeti*, ed., *Proceedings of the Csoma de Koros Memorial Symposium* (Budapest: Akademiai Kiado, 1978), 146–52. Серьезный вклад в изучение исторических аспектов связей между Си-Ся и Тибетом внесли Эллиот Сперлинг (Elliot Sperling) и Ли Фаньвэнь. (См.: Sperling E. *Lama to the King of Hsia* // *Journal of the Tibet Society* 7 (1987); idem, *Rtsa-mi lo-tsa-ba Sang-rgyas grags-pa and the Tangut Background to Early Mongol-Tibetan Relations* неопубл.; idem. *Further Remarks Apropos of the 'Ba'-rom-pa and the Tanguts* // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 57, no. 1 (2004). Также: Ли Фаньвэнь 李範文, Цзанчуань Фоцзяо дуй Си-Сядэ ин-сян 藏傳佛教對西夏的影響 // *Лиши боугуань гуанькань* 歷史博物館館刊 6, №. 3 (1996)). Ши Цзиньбо, Си-Ся Фоцзяо Ши люэ, 50–57, также уделяет серьезное

ется на настоящий момент, сведения, которые могли предоставить и тангутские и китайские исторические документы в этом отношении практически исчерпаны и могут быть лишь реинтерпретированы. Вместе с тем информация из тибетских сочинений еще используется недостаточно. И, конечно, важнейшую роль должно сыграть чтение и анализ буддийских текстов из Хара-Хото и их интерпретация с исторической точки зрения. Лишь в последнее время наметились определенные успехи в этом направлении: прежде всего изучение ряда текстов, демонстрирующих наличие связей между китайским и тибетским буддизмом в домонгольскую эпоху, и выявляющих принципиально важную роль, которую сыграло Тангутское государство и его буддийские деятели в распространении отдельных направлений тибетского буддизма в Китае в уже в ранний период правления династии Юань.

Здесь прежде всего следует отметить появившиеся в последнее время работы, посвященные анализу сочинения, которое долго не привлекало внимания тибетологов и монголистов: *«Тайное собрание важнейшего для [следования] по Пути Махаяны»* 大乘要道密集. Сочинение, представляющее собой сборник буддийских сочинений разнообразной, прежде всего эзотерической, тематики ранее приписывалось Пагба-ламе (八思巴, 1235–1280).³⁹ В настоящее время считается уста-

внимание проникновению тибетского буддизма в Си-Ся. В последнее время Ши Цзиньбо была опубликована работа, специально посвященная тангутско-тибетскому взаимодействию, но нам она осталась недоступна. Одним из наиболее полных описаний тибетско-китайских связей, особенно в связи с формированием института «императорского наставника» (帝師) является работа Не Хуниня 聶鴻音, Си-Ся Диши каобянь 西夏帝師考辨 // *Вэньши* 文史 3 (2005). В высшей степени полезной следует признать работу Шэнь Вэйжуна 沈衛榮, Си-Ся Хэйшуйчэн соцзянь Цзанчуань Фоцзяо юйцзясюси игуй вэньшу яньцзю [1] *«Мэнхуаньшэнь яомэнь»* 西夏黑水城所見藏傳佛教瑜伽修習儀軌文書研究[□]: *《夢幻身要門》* (sGyu lus kyi man ngag). Эта публикация доступна в электронной версии www.mtac.gov.tw/pages/93/Wai%20zon.pdf. Взаимодействию тангутского и тибетского буддизма посвящена также и одна из последних работ Ши Цзиньбо: *Ши Цзиньбо* Си-Сядэ Цзанчуань Фоцзяо 西夏的藏傳佛教 // *Чжунго Цзансюэ*, 1 (2002).

³⁹ Заслуга введения этого памятника в научный оборот принадлежит Люй Чжэну, (Люй Чжэн 呂澂 Ханьцзан Фоцзяо гуаньсиши Ляоцзи 漢藏佛教關係史料集// Хуаси Сихэ Дасюэ Чжунго вэньхуа яньцзюсодэ чжуанькань 2, 1 (Чэнду:

новленным, что содержащиеся в этом сборнике тексты, по крайней мере их существенная часть, относятся не к монгольскому времени, а были переведены на китайский язык тангутскими буддистами в последний период существования Си-Ся. Часть текстов «*Тайного собрания*» дублирована и на тангутском языке.⁴⁰ Проблема взаимоотношений тибетского и китайского буддизма в тангутском государстве еще далека от разрешения: возможно, что часть текстов, особенно сохранившихся в китайских переводах, относится не к какой-либо специфической традиции тибетского или китайского буддизма, но принадлежит к более широкому целому, а именно к специфической традиции популярного буддизма, сформировавшегося на северо-западе Китая, в Ляо, Цзинь и Си-Ся на основании синтеза традиционных китайских и тибетских школ, а также направлений эзотерического буддизма, принесенных в Китай уже в Сунскую эпоху монахами из Индии и Центральной Азии, связанными с религиозным комплексом Утайшаня.⁴¹ Воздействие ки-

1942), который проанализировал его содержание и провел ряд сопоставлений китайских и тибетских текстов еще в 1942 г. В настоящей работе мы используем публикацию текста «*Дачэн яодао мицзи*» (далее: «*Тайное собрание*») 大乘要道密集 (Тайбэй: Мичэн чубаньшэ, 1983), которое не является лучшим изданием текста. В новейшее время Чэнь Цинин впервые рассмотрел содержание «Тайного собрания» с точки зрения его связи с тангутским буддизмом (См: Чэнь Циньин 陳慶英 «Дачэн яодао мицзи» юй Си-Ся ванчаодэ Цзанчуаньфоцзяо 大乘要道密集”與西夏王朝的藏傳佛教 // Чжунго цзансюэ 3 (2003), р. 94–106). Содержание текстов «Тайного собрания» рассматривается также Шэнь Вэйжун в Study of Chinese manuscripts concerning Tibetan tantric practice found in Khara-khoto of the Tangut empire: Essentials for the Dream Yōga // Cahiers d'Extrême-Asie, 15 (2005), р. 189–232. Лучшим библиографическим и историческим исследованием «Тайного собрания» является работа Шэнь Вэйжуна: “Дачэн яодао мицзи” юй Си-Ся, Юань со чуаньдэ Сицзан мифа 大乘要道密集”與西夏、元朝所傳西藏密法. (Рукопись работы любезно предоставлена автором).

⁴⁰ Чэнь Циньин, Дачэн яодао мицзи.

⁴¹ Воздействие буддизма Утайшаня на формирование буддийской религии на Северо-западе Китая еще не получила подробного освещения. Очевидным следует признать то обстоятельство, что в период конца Тан и Пяти династий культы, связанные с Утайшанем (особенно почитание Манджушри), получили широкое распространение на северо-западе Китая, среди уйгуров, в Дуньхуане

тайского эзотеризма *мицзяо* 密教 периода Тан на формирование комплекса буддийского вероучения на северо-западе Китая очевидно также заслуживает более существенного внимания, поскольку ведущий представитель этого направления Букун (Amoghavājra, 705–774) несколько раз проводил крупные эзотерические ритуалы в Увэе и «преобразовывал Хэси 化河西») в период, непосредственно предшествующий переселению дансянов в эту область.⁴²

Очевидной представляется внутренняя сложность процесса формирования тангутского буддизма и его зависимость, по крайней мере на раннем этапе, от множества культурных и религиозных традиций, бытовавших на Северо-западе Китая с конца Тан и в период независимой истории тангутов. Среди этих традиций, очевидно одной из важнейших была культурная традиция Дуньхуана, который с 1036 года входил в состав Си-Ся, а также традиции *уйгуров* 回鶻⁴³ и народа *ту* 土,

и др. областях. (См.: Жун Синцзян 榮新江 Гуйицзюнь ши яньцзю 歸義軍 (Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1996, с. 247–65; 266–78)). О паломничествах индийских и центрально-азиатских монахов на Утайшань в период Пяти Династий и Северной Сун и Цзинь см.: Gimello R. Glimpses of Wutaishan in during the Early Chin Dynasty: Testimony of Chu Pien// *Чжунхуа Фосюэ Сюэбао* 中華佛學學報 7 (1994), с. 501–612. Соображения о знакомстве тангутов с Утайшаньским буддизмом см. также: Солонин К. Ю. Тангуты, Утайшань и Буддизм на Север Китая // *Петербургское Востоковедение* 10 (1999).

⁴² См.: Dunnell R. *Great State of White and High*, p. 89–90. Пребывание Букуна на Северо-западе и его деятельность там упоминаются несколько раз в собраниях документов, связанных с его именем и биографических заметках: см., например, *Дайцзунчао цзэнсыкун дабяньчжэн гуанчжи саныцзан хэшан шанбяо чжэицзи* 代宗朝贈司空大辯正廣智三藏和尚上表制集 Т № 2120, 52, с. 0826–23с.

⁴³ Предположительно, некоторые элементы тангутского буддизма, в частности культ Майтрейи 彌勒, а также применение красного фона во фресках могут быть уйгурского происхождения. (См.: Ян Фусюэ 楊富學 Хуйху вэньсянь юй Хуйху вэньхуа 回鶻文獻與回鶻文化 (Пекин: Миньцзу чубаньшэ, 2003), с. 485–86). В целом, проблема тангутской иконографии выходит за пределы настоящей работы, следует лишь иметь в виду, что существование собственно тангутского стиля в иконографии вызывает сомнения исследователей. См.: Samosyuk K. *The Art of the Tangut Empire — A Historical and Stylistic Interpretation* // *Mikhail Piotrovsky ed. Lost Empire of the Silk Road — Buddhist Art from*

потомков тугухуней, оттесненных во «внутренние земли» тибетским наступлением в Центральной Азии. Народ *ту* считается в историографии китаизированным в весьма высокой степени, так что многие китайские институты могли быть заимствованы тангутами не только непосредственно от китайцев, но и от потомков тугухуней.⁴⁴ Факты и наблюдения относительно взаимных культурных влияний на территории Северо-запада Китая и в Западном крае еще не были сведены воедино, так что всякое исследование такого рода в настоящее время напоминает попытку собрать воедино лишь часть мозаичного целого, реконструируя же общий контур проблем исследователь вынужден прибегать к догадкам и интуитивным прозрениям, которые могут и не найти впоследствии подтверждения непосредственно в текстах. Тем не менее, мы склонны полагать, что тангутская культура и религия не должны рассматриваться обособленно от иных центрально-азиатских культурных комплексов, таких как культура и религия Дуньхуана, а впоследствии традиции киданей и чжурчженей. Иными словами, в настоящем исследовании мы должны исходить из представления о развитой культурной традиции северо-западного Китая, которая охватывала множество народов и была внутренне интегрированной и в некотором смысле наднациональной. Разумеется, это соображение не умаляет и не отменяет национальных особенностей тангутов, уйгуров, киданей или чжурчженей, но скорее указывает на то, что их культуры развивались из нескольких общих корней и не могут быть сведены к какому либо исключительному доминирующему элементу. При этом во всех этих культурах присутствует некий набор общих свойств, позволяющий рассматривать их как единый комплекс. Очень значительным для формирования северо-западной буддийской традиции было, безусловно, китайское влияние, но не в плане механического воспроизведения китайских образцов, но скорее их переработки и избирательного усвоения.

Khara Khoto (X–XII Century) (Electa: Thyssen–Bornemisza Foundation, 1993), p. 79 and *passim*.

⁴⁴ Этот взгляд развивает в своих работах Люй Цзяньфу. См.: Люй Цзяньфу 呂建福 Туцзу Ши 土族史 (Пекин: Шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 2002). В частности, он полагает что в знаменитой формуле Юаньхао о «фаньском письме и хуских ритуалах» (蕃書胡禮) под *ху* понимается именно народ *ту* (с. 305–7).

О понятии «школа» (цзун) применительно к тангутскому буддизму

Понятие «школы» («цзун», 宗) в китайском буддизме прежде всего ассоциируется именно с Чань. В целом, понятие преемственности учения, переходящего от учителя к ученику, свойственно именно Чань. Доктринальные традиции, такие как Хуаянь или Тяньтай определялись как «цзуны» исходя из их содержания, например «син цзун» (性宗, учение о природе, Хуаянь), «сян цзун» (相宗, учение о свойствах, виджнянавада), но момент преемственности учения в них все равно сохранялся. В случае с традицией Хуаянь-Чань оба значения термина «цзун» совмещаются, так что мы можем рассматривать это явление как в генеалогическом, так и в содержательном аспектах.

Все наши представления о Чаньских «линиях преемственности» строятся на принятии или отвержении сведений, сообщаемых в «Чаньских историях», так называемые «историях светильника» (燈史, см. ниже), а тангуты не озаботились составлением подобного сочинения, так что все наши нынешние оценки могут исходить только из содержания самих текстов и общеисторического контекста в том виде, в каком он нам доступен. Так что адекватное представление о китайском буддизме в Си-Ся может быть получено только при учете всех текстов, имеющих отношение к китайскому буддизму из собрания П. К. Козлова. Пока этого не сделано, все работы, включая и настоящее исследование, будут носить фрагментарный и субъективный характер. Все указанные соображения имеют методическую ценность, но в рамках настоящего исследования тангутского буддизма и в частности тангутского Чань или Хуаянь-Чаньской традиции необходимо выработать определенный критерий, относительно которого можно осуществлять выбор и оценку текстов с точки зрения их доктринальной принадлежности. Иными словами, надлежит выяснить, что именно, и на основании чего мы будем считать свидетельством наличия в Си-Ся собственного направления Чань-буддизма или иной, связанной с Чань традиции.

Традиционно, история Чань-буддизма, да и китайского буддизма в целом, рассматривается как «генеалогия» или набор «генеалогий», описываемых китайским термином «цзун» (宗). Современному историку предлагаются традиционные линии преемственности, описывающие отношения учителя и ученика, в рамках которых происходит передача учения «вне учения» (教外) без опоры на письменные знаки. При этом

следует учитывать то обстоятельство, что все истории и сборники высказываний, известные в настоящий момент, отражают в основном не действительную историю Чань-буддизма, но представления о ней составителей документов и авторов текстов. Иначе говоря, мы имеем дело не с фактами, которые имели место и которые мы должны интерпретировать, но с мифологией Чань, которая подчиняется своим законам и не имеет ничего общего с «журналистской аккуратностью» или беспристрастной фиксацией произошедших событий.⁴⁵ Таким образом, историк Чань рискует тем, что его анализ и значительное интеллектуальные усилия пропадут даром, и он всего лишь воспроизведет давно известную картину, украсив ее наукообразными словосочетаниями, и не приблизится к исторической правде, даже если согласиться с тем, что применительно к Чань-буддизму эта правда вообще существует. Говоря о «поисках» специфического тангутского «цзуна», мы должны иметь четкое представление о том, что же мы ищем. Как известно, в «линиях преемственности» не передавалось ничего, кроме некоторых символических предметов,⁴⁶ так что надежда найти некий документ, в котором было бы сказано, что в нем «передается Чаньская Дхарма» Белого Высокого Государства от наставника такого-то к наставнику

⁴⁵ См.: McRae J. *Seeing Through Zen. Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley: University of California Press, 2003), p. 5–6; 8. Этому же мнению придерживался и знаменитый японский историк Чань-буддизма Янагида Сейдзан 柳田聖山.

⁴⁶ McRae J. *Seeing Through Zen. Encounter*, p. 6. В этой связи любопытным представляется объяснение, которое дал Бодхидхарма Хуйкэ в момент передачи ему Учения: «[Дамо сказал]: «У меня есть ряса, которую я передаю тебе». Хуйкэ поклонился монаху и сказал: «Учение передается от ума к уму, и ему нет [пользы] от письменных знаков. Что за польза в этой рясе?» Великий наставник сказал: «Внутри передается печать учения (法印), чтобы удостоверить пробужденность ума (契證心), во вне передается ряса, чтобы устновить преемственность учения (宗). И хотя ряса не Учение, а Учение не в рясе, все Будды трех миров так обозначали передачу [Учения]. Также и я, рясой обозначаю веру, с тем чтобы в последующих поколениях, передающие Дхарму имели бы что передать, а те, кто изучает Путь, знали бы линию преемственности (宗), и таким образом преодолевались бы сонамния живых существ». (Цзутан цзи 祖堂集, с. 464 н.)

такому—то»⁴⁷ не представляется возможным. Скорее всего, никогда не будет найден и документ, направленный на утверждение приоритета какой-либо местной линии преемственности, как это скорее всего имеет место в случае с «Собранием из Зала Патриарха», направленным на утверждение ортодоксальности линии наставника Вэньдэна (文澄) из Ханчжоу.⁴⁸ Как уже отмечалось выше, ни одной тангутской истории буддизма не найдено, хотя очевидно, что литература «передачи светильника» была тангутам известна, как, следовательно, было известно и о практике устной передачи Дхармы. Чань-буддизм в Китае персоналистичен, так что именно фактор личного взаимодействия учителя и ученика (стрелки или пустоты, соединяющие имена монахов в линиях преемственности)⁴⁹, воспроизводящего идеальный тип отношений между Бодхидхармой и Хуйкэ, а в идеале также и между индийскими Буддами и патриархами представляет принципиальную важность.⁵⁰ Собственно сама «передача печати» (印), сопровождаемая «гатхой ума» (心偈) символизировала достижение учеником духовной зрелости,⁵¹ а не совершение им некоторого действия, пусть даже и пробуждения. Тангутский же буддизм, в отличие от китайского, предстает нам абсолютно деперсонализированным: даже имена авторов текстов или персонажей так или иначе участвующих в повествовании, которые мы полагаем чисто тангутскими, реконструируются нами условно и ничего не говорят, так что известные нам тангутские буддийские персонажи как бы парят в пустоте, не имея ни предшественников ни учеников. Та сложная система человеческих отношений и передачи опыта пробуждения, которая собственно и составляет сущность «генеалогий» в китайском буддизме, и нашла свое

⁴⁷ Как известно, такие документы существовали в китайском и японском Чань в позднейшую эпоху.

⁴⁸ *Welter A. Lineage and Context in the Patriarch's Hall Collection and The Transmission of the Lamp* // Heine S., Wright D. S. eds. *The Zen Canon. Understanding the Classic Texts*. (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 153–154. При желании, утверждения А. Велтера можно оспаривать, тем более что «Цзиньдэ», которое тоже считается «сектантским», в предисловии Ян И (楊儀) достаточно ясно формулирует свою «не-партийную» природу. Тем не менее, соображения А. Велтера также заслуживают пристального внимания.

⁴⁹ *McRae J. Seeing Through Zen*, p. 6–7.

⁵⁰ *McRae J. Seeing Through Zen*, p. 6–7.

⁵¹ Там же.

тайском буддизме, и нашла свое выражение в Чаньском диалоге, у тангутов практически совсем потеряна. Единственная форма преемственности в тангутском буддизме, о которой можно говорить с некоторой степенью основательности, это так называемая «Ланьшанская школа переводчиков», чье существование предполагал Л.Н.Меньшиков,⁵² но существование которой носит также вполне гипотетический характер. Известные нам линии преемственности буддийского учения в Си-Ся принадлежат тибетской традиции.⁵³ Эти линии преемственности представляют особое направление учения.⁵⁴ Очевидно, критерий поиска тангутского «цзуна», если у этого поиска в принципе есть предмет, должен быть иным.

Как уже указывалось, генеалогический метод для изучения тангутского Чань для нас бесполезен, так что стоит попробовать обратиться к хронологической модели развития Чань-буддизма в Китае, как ее представляет современная буддология, а также к текстуальному комплексу китайского Чань. Сопоставление китайского и тангутского текстуальных комплексов, при условии, что оно выполнено адекватно, может пролить некоторый свет на специфику тангутского буддизма в целом, и тангутского Чань в особенности. В настоящее время имеются две хронологические схемы, которые в общем повторяют друг друга: схема, предложенная Ян Цзэнвэнем,⁵⁵ и другая, разработанная Дж. МакРэем.⁵⁶ Первый выделяет так называемые «доисторический Чань» (от Бодхидхармы до Сэнцзяня), период становления («Школа Восточных гор», 624–674), Период Южной и Северной школ (676–796), Период расцвета Южной школы (796–847) и Период Пяти домов (846–960). Дж. МакРэй выделяет «прото-Чань» (500–600), Ранний Чань (600–900), Средний Чань (750–1000), Сунский Чань (950–1300). Критерием для Ян Цзэнвэня служат даты жизни тех или иных деятелей, Дж. МакРэй ориентируется на время составления и принадлежность определенных текстов, которые он полагает характерными для того или иного вида

⁵² Меньшиков Л. Н. Описание китайской части коллекции П. К. Козлова из Хара-Хото.

⁵³ Таковы тангутские тексты, относящиеся к культам Ваджраварахи и традиции Махамудры.

⁵⁴ McRae J. Seeing Through Zen, p. 7.

⁵⁵ См.: Ян Цзэнвэнь, Тан Удай Чаньцзун ши, с. 7–15, также Оглавление.

⁵⁶ McRae J. Seeing Through Zen, p. 13–21.

Чань. Ян Цзэнвэнь говорит о формировании Чань-буддизма как такового начиная с так называемой «Школы Восточной Горы» (東山法門),⁵⁷ в то время как период Бодхидхармы относится у него к «доистории». Из школы Восточной Горы впоследствии эволюционировали Южная и Северная школы, давшие начало различным школам или традициям Чань (так называемым «линиями преемственности» 宗). Дальнейшая история Чань определялась взаимоотношениями этих линий преемственности, конфликты между которыми приводили к появлению доктринальных разногласий, выразившихся в формировании «радикальных» и «умеренных» направлений Чань-буддизма. В китайском Чань достаточно рано проявилось то, что принято называть «волей к ортодоксии».⁵⁸ Эта «воля» выражалась в том, что в отличие от «школ буддизма», представляющих тот или иной аспект учения и опирающийся на некий набор текстов, Чань есть нечто иное — Буддизм как таковой, настоящая Дхарма,⁵⁹ передающаяся из поколения в поколение непрерывным рядом наставников, восходящих к семи Буддам прошлого.⁶⁰ Выражением этой мифической «передачи» и являлись Чаньские исто-

⁵⁷ «Школа Восточной Горы» получила свое название от Восточной Горы (東山) в 12 км к востоку от уездного города Хуанмэй (黃梅) пров. Хубэй. Здесь располагался храм Пятого патриарха Хунжэня (弘忍, 601–674). Неподалеку, в 15 км на запад от того же уездного города находилась обитель Четвертого Патриарха Даосиня (道信, 580–651). Учеников насчитывалось около 500 человек, в основном из центральных и южных областей Китая. (См.: Ян Цзэнвэнь, Указ. соч., с. 7–8). См. также: *McRae J. The Northern School and Formation of Early Ch'an Buddhism // Studies in East Asian Buddhism № 5* (Honolulu: U. of Hawaii P., 1986)). Примечательно, что важность традиции Восточной горы понимал уже Цзунми, который рассматривал ее как первый этап передачи учения о «уме» (心地) в Китае. См.: Цзунми «Юаньцзюэцзин да шуцао» 圓覺經大疏鈔, цит. по Камата Сигео, Шимицу Кэгаку но синоситеки кенкю. (Токио: Токио Дайгаку, 1975) с. 294.

⁵⁸ Выражение Б. Фора.

⁵⁹ *McRae J. The Northern School and Formation of Early Chan Buddhism*, p. 74–75.

⁶⁰ В этой связи следует отметить, что перечисление индийских патриархов Чань в Чаньских историях не является просто тропом или фигурой речи: наоборот, это в высшей степени значимый элемент легализации и сакрализации традиции.

рии,⁶¹ начиная с самых первых — так называемые «эпитафии Фажу 法如 638–689» (唐中嶽法如禪師行狀),⁶² «Записей о передаче сокровища Дхармы» («Чуань фабао цзи», 傳法寶記, сост. Ду Фэй 杜朏),⁶³ «Записей об учителях Ланкаватры» («Лэнцзя шицзы цзи» 楞伽師資記, сост. Цзинцзюэ 淨覺 (683–750?) ок. 708 г.).⁶⁴ Каждая из «Чаньских историй» фактически формулировала собственную ортодоксию, которая мифологизирована ход событий, создавая фиктивное представление о непрерывной линии преемственности Учения и утверждала представление об исключительной ценности именно своей традиции, которая единственная выражает всю полноту изначального буддизма. Естественно, что полемика концентрировалась вокруг фигур Хунжэня, Шэньсю и Хуйнэна, мифологизированных настолько, что уяснить себе истинное положение вещей в момент передачи Дхармы Хунжэнем практически никогда не удастся.⁶⁵ В результате деятельности представителей Южной

⁶¹ *McRae J. Seeing Through Zen*, p. 5–6.

⁶² *McRae J. The Northern School and Formation of Early Chan Buddhism*, p. 85–86.

⁶³ Там же, p. 64; 86–90; перевод текста см.: Там же, p. 255–269. Именно этот текст Дж. МакРэй рассматривает в качестве первого сочинения, претендующего не на полное изложение доступных биографий буддийских деятелей, но именно на описание передачи истинной буддийской традиции. Линия преемственности, как ее представляет «Чуань Фабао цзи» выглядит следующим образом: Бодхидхарма, Хуйкэ, Сэнцань, Даосинь, Хунжэнь, Фажу, Шэньсю. (Т. 85 № 2838). То есть это действительно первый образец «партийной» буддийской истории, которую и излагает в своем предисловии Ду Фэй со ссылкой на Лушаньского Хуйюаня. См.: *Янагида Сэйдзан*, Дзэн но гороку 2, Соки но дзэнси 1: Реге сидзи ки, Дэн Хобоки (Токио: Тикума собо, 1971), с. 336–337.

⁶⁴ Там же, p. 88–91.

⁶⁵ В «Чуань фабао цзи», как известно, Хуйнэн вообще не фигурирует, характер его упоминаний в «Записях об Учителях Ланкаватары» не позволяет предполагать его дальнейшей роли, в версии же Шэньхуя Хуйнэн выступает как единственный легитимный преемник Хунжэня. При этом, до Шэньхуя это представление было не распространено, ибо именно Шэньсю с его «учением Восточной Горы» рассматривался как «глава Учения в двух столицах и наставник трех императоров». (См.: Ян Цзэнвэнь, *Тан Удай Чаньцзун ши*, с. 104–104; с. 298–303; *Янагида Сэйдзан*, Дзэн но гороку 2, Соки но дзэнси 1: Реге сидзи ки, Дэн Хобоки, с. 298–299).

школы,⁶⁶ в частности Хэцзэ Шэньхуя, последняя стала восприниматься как единственно верное направление Чань, и тем самым стремление к ортодоксии, присущее Чань-буддизму изначально было наконец реализовано. Проблема заключалась лишь в том, что в определившейся несколько позднее традиционной линии преемственности самому Шэньхую места не нашлось, так что его направление Хэцзэ исчезло, Несмотря на все усилия Цзунми, и было заменено еще более радикальным направлением Мацзу Даои.

Говоря об истории Чань-буддизма в Китае, выдающийся знаток этого предмета Ян Цзэнвэнь неслучайно выделяет в качестве отдельного периода время Пяти династий, последовавшее после распада Тан и закончившееся в связи с новым объединением Китая под властью Сун (907–960). Наряду с распадом собственно Китая на несколько государств, на Севере стал оформляться новый центр силы, впоследствии превратившийся в киданьское государство Ляо (907–1125). Косвенным следствием распада Тан явилось и то, что районы северо-западного Китая были утрачены для центральной администрации, так что переселившиеся туда еще в середине Тан дансянские племена получили возможность к самостоятельному развитию и созданию собственной государственности. При этом, крупные центры возникавшего сунского Чань-буддизма оказались в отдалении от тангутских территорий, что во многом предопределило специфику тангутского буддизма. Это важно потому, что формирование Чань в период Сун во многом носило локальный характер: помимо доктринальных особенностей сунские «пять домов» имели еще и выраженные местные характеристики, то есть были связаны в своем функционировании с местными властями, особенно укрепившимися в период конца Тан и Пяти династий. Иными словами, местные власти, начиная еще с конца Тан поддерживали и покровительствовали не Чань-буддизму вообще, но определенным традициям, распространенным в соответствующем регионе. Можно, вслед за Ян Цзэнвэнем, воспроизвести схему географического распространения тех или иных направлений, в том числе и так называемых «Пяти домов»: так направление Линьцзи в основном концентрировалось в пров. Хэбэй (приблизительно столичный регион будущей Сунской династии). При

⁶⁶ Также фиктивное название, во всяком случае контрагент Южной, так называемая Северная школа Шэньсю, таким образом никогда себя не идентифицировала, предпочитая говорить о «Восточной Горе».

этом самого Линьцзи (ум. 866) отличали близкие отношения с политическим руководством этого региона — цзедуши братьями Ван Шаодинем и Ван Шаои (854–866). На попечении последнего он и умер.⁶⁷ Направление Гуйян, в основном, концентрировалось в Хунани и Цзянси, приблизительно в тех же местностях действовали направления Фаянь и Цаодун,⁶⁸ школа Юньмэнь распространялась, по большей части, в Гуандуне. Помимо этого, можно выделить также и ряд локальных традиций, оформившихся в переходный период между Сун и Тан — например Ханчжоуский буддизм (буддизм У-Юэ) или буддизм Сычуани.⁶⁹ Возникавшие в период Пяти династий местные буддийские традиции были весьма разнородными, и включали в себя как собственно Южные направления буддизма, так и множество элементов принесенных с Севера.⁷⁰ Север же, очевидно, являл собой схожую картину, так что формирование там специфического направления буддизма, сочетающего в себе элементы различных традиций, не представляется противоречащим исторической тенденции. Север обладал собственными амбициями: обитатели и владельцы северного Китая были уверены, что ряса и патра Цаоси хранятся в храме Травяной хижины: в свете высказываний Бодхидхармы это обстоятельство делало указанный храм средоточием сакральных Чаньских сил. В этой связи объяснимо, что именно на Севере была предпринята попытка возродить Северную Школу Чань после гонений периода Хуйчан.⁷¹ Благодаря деятельности Ваньсуна Син-

⁶⁷ Ян Цзэнвэнь, Указ. соч., с. 426–429.

⁶⁸ О распространении направления Цаодун на Юге Китая см.: Абе Кейити, 阿部肇一 Чжунго Чаньцзун ши 中國禪宗史 (пер. с яп. Гуань Шицзянь), (Тайбэй: Дунда, 1999), с. 90–92.

⁶⁹ Абе Кейити, Указ. соч., с. 474–482; с. 156–269.

⁷⁰ Так, например, говоря о буддизме У-Юэ, Абе Кейити перечисляет и детально анализирует буддийские культы, распространенные в этом регионе. Среди них он отмечает и культ Майтрейи и Северную школу Чань, принесенную на Юг с Утайшаня, и собственно Южные Чаньские направления. (Абе Кейити, Указ. соч., с. 166–173).

⁷¹ Там же, с. 170. В этом эпизоде японский ученый ссылается на биографию наставника Гуансы (光嗣) из храма Чженьжун-юань на Утайшане, который пользовался авторитетом у Чженьхай цзедуши Цянь, впоследствии вана У-Су (武肅王錢 907–932). Приверженность последнего к буддизму установлена достоверно, однако то обстоятельство что Гуансы были именно последователем

сю в конце 12-го века направление Цаодун укрепились в чжурчжэньском государстве, став эквивалентом национального чжурчжэньского буддизма.

Длительная политическая раздробленность предопределила известную независимость в развитии «пяти домов», так что в результате, у каждого «цзуна» сложилась своя система, при сохранении некоторых общих родовых признаков Чань-буддизма. К числу таких признаков следует прежде всего отнести признание авторитета Бодхидхармы, Шестого Патриарха и почитание определенного круга текстов. При этом процесс становление «классического Чань» может быть интерпретирован как процесс постепенного вытеснения всех остальных жанров Чаньской литературы «историями светильников» и сборниками *юйлу*. Именно эта литература и определяет наши современные представления о Чань, так что, как уже отмечалось, думая о «золотом веке» Чань-буддизма в период Тан, мы на самом деле воспроизводим картину представлений сунских Чань-буддистов, о том, как должна была бы складываться история Чань чтобы привести к той ситуации, в которой они находились. Очевидно, при этом, что сконструированные в период Сун Чаньские линии преемственности в большой степени являются плодом позднейшего систематизирования, и не воспроизводили реальность, но конструировали ее. На Севере же, как свидетельствует, в частности, и тангутское собрание П. К. Козлова, формирование корпуса буддийской литературы протекало по иному, и жанры *юйлу* и «истории светильника» не заняли господствующего положения. Важнейшее место в системе буддийской литературы на Севере, как представляется, было отведено именно Хуаянь-Чаньским трактатам.

В свое время Ши Цзиньбо выделял в тангутском буддизме направления Хуаянь, Тяньтай, Чань и Чистой Земли. Это представление является результатом не критической проекции существующих представлений о буддизме Тан–Сун на ситуацию в тангутском государстве и не учитывает собственно тангутскую специфику, то есть мифологизирует

Северной школы его биографией не подтверждается. См. «Сун Гаосэн чжуань» (宋高僧傳), цз. 30 «Синфу пянь» (興福篇 3) Т. 50, № 2061. («Цзинь Утайшань Чжэньжун юань Гуансы чжуань» (晉五臺山真容院光嗣傳)). Возможно, что указанный наставник имел отношение как раз к Хуаяньскому Чань, ибо в Чжэньжун юане в период сунского Чжэнь-цзуна (997–1022) пребывал хуаяньский наставник Чэнцзянь.

тангутский буддизм вполне в духе традиционных «историй светильника». На самом же деле, существование в Си-Ся именно указанных направлений, за исключением Чань и Хуаянь самими тангутскими текстами не подтверждается. В виде «школы» (宗), а не в виде популярной практики принадлежащей к общепобуддийскому наследию, в Си-Ся существовало, по видимому, только направление Хуаянь-Чань. Это положение доказывается тем простым соображением, что в собраниях тангутских текстов практически полностью отсутствуют сочинения основоположников институционализированных направлений Тяньтай или Чистой Земли, но обильно представлены сочинения деятелей традиции Хуаянь-Чань. Именно это общее соображение определяет самую главную задачу первой части исследования, а именно определение главного фактора, оказавшего принципиальное влияние на формирование буддийского комплекса в Си-Ся. На мой взгляд, указанным фактором является Хуаяньское возрождение 11-го века, связанное с Утайшаном и деятельностью Чаншуй Цзысюаня и Цзиньшуй Цзиньюаня (см. ниже). Эта концепция способна объяснить кажущиеся анахронизмы в развитии буддизма в Си-Ся и в Китае, в частности, слабое развитие Чаньской традиции в Си-Ся. Разумеется, данное соображение требует дополнительных обоснований, которые и будут представлены по ходу изложения. Пока же, стоит ограничиться наблюдением о том, что подобный выбор главного направления исследования предопределен общим историческим контекстом: в пользу приведенного соображения говорит популярность именно Хуаяньского буддизма у соседей тангутов — киданей, а также и на Утайшане.

При этом, несмотря на наличие некоторых априорных представлений о сущности китайского буддизма в Си-Ся, мы старались максимально исходить из данных тангутских текстов и иных первоисточников.

Все китайские школы так или иначе возводили свое учение к тому или иному тексту, которому придавалась определенная степень сакральности. Чань-буддизм в этом отношении занимал особую позицию, передавая от «ума к уму» непосредственную сущность, пусть и не вербализуемую, учения Будды.⁷² Традиция Хуаянь-Чань в этом отношении

⁷² В этой связи уместно привести беседу, состоявшуюся между Бодхидхармой и Хуйкэ: «Хуйкэ подошел [к наставнику] и сказал: «Наставник, существуют ли записи вашего учения?» Дамо сказал: «Мое учение передается от ума к уму, без установки письменных знаков» (Цзутан цзи 祖堂集, Лань Цзифу 藍吉

занимала двойственную позицию: как Чаньское направление она должна была иметь собственную генеалогию, а в качестве доктринального учения обладала специфическим набором текстов, обязательных для изучения последователями. В связи с отсутствием генеалогических данных о традиции Хуаянь-Чань в Си-Ся, нам предстоит обратиться именно к текстуальной стороне учения.

Прежде чем перейти к непосредственному изложению содержания данного исследования, следует прояснить несколько технических обстоятельств. Первое заключается в том, что тексты, положенные в основу настоящей работы могут быть датированы лишь косвенным образом, исходя из их содержания. Проблема просто в том, что, к несчастью, колофоны и титульные листы многих текстов утрачены, а для тех, что сохранились, мы не всегда можем правильно установить контекст. Доктринальная принадлежность и содержательные особенности этих текстов рассматривались мной в ряде предшествующих публикаций, так что их «содержательная атрибуция» не вызывает больших сомнений.⁷³ Учитывая тот факт, что все эти произведения принадлежат к так называемой традиции Хуаянь-Чань,⁷⁴ чье наибольшее распространение пришлось на период конца Тан, то встает закономерный вопрос о том, где были эти тексты на протяжении той сотни лет, что отделяет конец Тан от возникновения Си-Ся. Однозначного ответа на этот вопрос мы

富 Чаньцзун цюаньшу, т. 1 Шичжуань бу 禪宗全書, 1, 史傳部 (Тайбэй: Вэньшу, 1988), с. 464 в.). На это обстоятельство специально обращает внимание Дж. МакРэй (см. ниже).

⁷³ Solonin K. J. Guifeng Zongmi and the Tangut Chan Buddhism // *Чжунхуа Фосюэ Сюэбао* 中華佛學學報 11 (1998), с. 365–425; *idem* Tang Heritage of the Tangut Buddhism // *Manuscripta Orientalia* 6, № 3 (2000), с. 17–24. Одно из последних исследований Чань-буддизма в Си-Ся: Solonin K. J. Hongzhou Buddhism in Xixia and the Heritage of Zongmi (780–841): A Tangut Source // *Asia Major* 16, № 2 (2003), с. 57–103; Solonin K. J. Khitan Connection of Tangut Buddhism // *Proceedings of the Symposium on the Humanity and Nature in Khara-Khoto* (Пекин: Чжунго Жэньминь Дасюэ чубаньшэ, 2006); K. J. Solonin The Glimpses of Tangut Buddhism // *Centrtal Asiatic Journal* (в печати).

⁷⁴ Концепция Хуаянь-Чань как одной из определяющих традиций в буддизме второй половины Танской династии была выдвинута еще в 1985 Ёсидзу Ёсихидэ. См.: Ёсидзу Ёсихидэ Кегон-Дзэн сисотекино кэнкю (Токио: Дайто, 1985).

дать не можем. Тем более сложным для объяснения представляется и то, что традиция Хуаянь-Чань занимала господствующее положение в китайской части тангутского буддизма до такой степени, что мало что еще из китайского буддийского наследия было известно в Си-Ся. Так что поиск тангутского буддизма, вернее той специфической формы, которую китайский буддизм принял в Си-Ся, следует искать именно в традиции Хуаянь-Чань.

Второе обстоятельство заключается в упомянутой выше терминологической неопределенности понятия «китайский буддизм». В настоящем исследовании мы рассматриваем «китайский буддизм» скорее в географическом и культурном плане, как набор таких буддийских представлений, обнаруживаемых в тангутских текстах, которые могут быть в той или иной степени прослежены до своих китайских оригиналов на территориях, входивших в состав или прилежавших к тангутскому государству. При этом в разряд «китайского буддизма» попадают тексты, не обязательно созданные на территории Китая, но написанные на китайском языке, так что, например, киданьские буддийские произведения, созданные на китайском языке, тоже попадают в категорию «китайских». Кроме того, в применении к Си-Ся, как уже указывалось ранее, под китайским буддизмом понимается, в основном, традиция Хуаянь-Чань. Таким образом, здесь создается некая двойственность, которая будет оговариваться в ходе изложения. Это определение «китайского буддизма» нуждается и в хронологическом уточнении, поскольку исследование тангутских текстов, каким бы поверхностным оно ни было, выявило то обстоятельство, что китайский буддизм в Си-Ся развивался независимо от буддизма периода Сун, и был гораздо теснее связан с Танским буддийским комплексом. Частично вопрос о преемственности танского буддизма в Си-Ся уже рассматривался выше, но следует сделать несколько уточняющих замечаний: вопрос о том, насколько сунский буддизм представлял собой единое целое, имеет принципиальную важность для понимания процесса формирования тангутского буддизма. Наше представление о природе буддизма в период Сун предполагает доминирование в доктринальном комплексе традиций Чань и Тяньтай, при чем присутствие Хуаянь оказывается незначительным.⁷⁵ В связи с этим нуждается в прояснении роль многочисленных

⁷⁵ Мое предположение основывается на выводах, сформулированных П.Грегори в работе об особенностях буддизма в период Сун. См.: *Gregory P.*

переводов эзотерических сочинений, выполненных в «Управлении по переводу Сутр», которым придавалось такое значение в период Северной Сун.⁷⁶ Синхронные тангутские и киданьские собрания буддийских текстов, наоборот, в изобилии содержат хуаяньские и хуаяньско-эзотерические тексты, каковые могут считаться, по крайней мере в рамках данной работы, независимой традицией. Иными словами, мы предполагаем, что со времени конца Тан на северо-западе Китая существовала независимая традиция Хуаянь-Чань (с элементами эзотерического буддизма). Данное соображение не вызывает больших сомнений, учитывая длительное доминирование китайской культуры и религии в тангутских областях Лянчжоу, Ганьчжоу и др. Именно эта Хуаянь-Чаньская традиция сыграла ведущую роль в формировании не только тангутского буддизма, но и буддизма у киданей и чжурчженей. Именно в рамках направления Хуаянь-Чань мы и предлагаем искать собственный тангутский «цзун», то особое направление буддийской мысли, которое носило бы местный характер и определяло специфику тангутского буддизма. Распространение этой традиции имело место в Северной Сун, но генетически восходило к буддизму второй половины Танской династии, и было с ней теснейшим образом связано.⁷⁷ Очевидно, что для выяснения сущностных особенностей тангутского буддизма необходимо шире взглянуть на буддийскую панораму, окружавшую тангутов.

Таким образом, в настоящем исследовании под китайским буддизмом в основном будет пониматься традиция Хуаянь-Чань. Конвергенция между тангутским и китайским буддизмом происходила именно в рамках указанного направления, которое, как представляется, и должно было стать основополагающим для формирования буддизма в Си-Ся. Вместе с тем, соображение о доминантной роли Хуаянь-Чань в Си-Ся

The Vitality of Buddhism in the Sung, // Gregory P. and Getz D. Jr., eds. Buddhism in the Sung. Studies in East Asian Buddhism, no. 13 (Honolulu: U. of Hawai'i Press, 1999), p. 1–20.

⁷⁶ Обзорение буддийской переводческой практики и соответствующих учреждений дается в *Линь Цзыцин* 林子青, *Фоцзин фань ши чутань* 佛經翻譯事業初探 // *Миншань Шиши бэйцзан* 名山石室貝葉藏 (Тайбэй: Фагу Вэньхуа, 2000), с. 238–43.

⁷⁷ В этой связи достаточно указать на то, что Цзиньюань часто называл себя учеником Цзунми.

не должно заслонять другие факторы формирования тангутского буддизма, иначе не будет выдержан принцип контекстуальности, заявленный в начале предлагаемого исследования. Поэтому в данном исследовании нам все равно придется обращаться к проблемам буддийской генеалогии для того, чтобы ответить на вопрос, откуда именно указанное направление буддизма было воспринято тангутами: получили ли они его непосредственно из Китая, или же через посредство иных государств или как-то иначе. Ответ на этот вопрос представляет также принципиальную важность для настоящего исследования, в ходе которого мы постараюсь показать, что основную роль в процессе тангутской апроприации буддизма сыграло киданьское государство Ляо.

Собственно говоря, вышеизложенные соображения и являются методологическими основаниями настоящего исследования. Прежде всего, исследование направлено на установление наличия в китайской части тангутского буддизма собственного тангутского «цзуна». Исходя из общих соображений, часть из которых была приведена выше, следы тангутского «цзуна» предполагалось найти именно в специфически тангутской версии Чань-буддизма. Знакомство с частью текстов, вошедших в данную работу,⁷⁸ убедило нас в том, что доминирующей среди традиций китайского буддизма в Си-Ся была традиция Хуаянь-Чань, представленная как работами ее китайских деятелей, так и собственно тангутскими (или считавшихся таковыми) сочинениями. Данное обстоятельство оказалось несколько неожиданным, ибо первоначальная исследовательская презумпция предполагала наличие в Си-Ся ярко выраженного самостоятельного направления Чань-буддизма, предположительно связанного с той синкретической формой Чань,⁷⁹ возникшей в Дуньхуане в период его оккупации тибетцами и существовавшей еще довольно долгое время по завершении тибетского владычества. Направление же Хуаянь виделось как отдельная ветвь китайского буддизма в Си-Ся. Тем не менее, как будет видно из дальнейшего, ничего подобного синкретическому буддизму в составе тангутской коллекции СПбФ ИВ РАН обнаружить не удалось. Влияние Дуньхуана на форми-

⁷⁸ Солонин К. Ю. «По поводу тангутских Чань-буддийских текстов из собрания СПбФ ИВ РАН» // *Петербургское Востоковедение*, 5 (1995).

⁷⁹ *van Schaik Sam, Dalton J. Where Chan and Tantra Meet: Buddhist Syncretism in Dunhuang // The Silk Road: Trade, Travel, War and Faith, (London: British Library Press, 2004).*

рование тангутского буддизма в настоящий момент в принципе представляется довольно проблематичным, так что осознание этого факта вынуждено сместило контекст исследований. В течении долгого времени, нам представлялось, что китайский буддизм в Си-Ся предстает в уникальном и нигде более не существовавшем виде. Данное соображение, как это показано в разборе текстов, оказалось справедливым лишь отчасти, но зато позволило сделать более широкие выводы о специфике формирования культурной общности Северной Азии накануне монгольского завоевания. Степень оригинальности китайского буддизма в Си-Ся оказалась не столь велика, как предполагалось изначально, но, вместе с тем, в нем обнаружились черты, позволяющие говорить об определенном своеобразии тангутского буддийского комплекса, а также о том, что специфически тангутский буддизм мог бы сформироваться в Си-Ся, если бы его развитие не было бы насильственно прервано.

Тексты для настоящего исследования выбирались случайно: основным критерием служило то, что они не обнаруживались ни в составе Трипитаки Тайсё, ни в Продолжении Трипитаки (*Дзоку Дзоке*). То, что даже случайно подобранные тексты демонстрируют Хуаянь-Чаньскую аффилиацию, на наш взгляд, свидетельствует о действительной популярности этой традиции в Си-Ся, и о том, что если тангутский «цзун» когда-либо существовал, именно эта традиция должна была быть его основой. Насколько данное исследовательское предприятие увенчалось успехом, будет видно из дальнейшего. В данном исследовании мы стремились решить две задачи: получить ответ из самих рассмотренных текстов, соотнося их с содержанием известных китайских произведений; вторая задача заключалась в том, чтобы поместить тангутские тексты в современный им исторический и идеологический контексты, с тем чтобы выяснить как они могли в нем функционировать. Иными словами, что эти тексты могли в действительности означать в конкретной исторической обстановке Северной Азии в период существования Си-Ся и его соседей: Сунского Китая, киданьского государства Ляо и чжурчжэньского Цзинь.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАНОРАМА

После восстания Ань Лушаня (755–763) тангуты сменили не только место обитания, но и культурное окружение, систему международных отношений и многое другое. Сменился их хозяйственный уклад, изменениям подверглась структура общества, но самое главное расширился культурный кругозор, увеличились возможности для культурных контактов и взаимодействия с иными народами. В поле зрения тангутов попали явления им или ранее неизвестные, или известные лишь отрывочным образом. В восьмом веке территории, на которых впоследствии сформировалось тангутское государство — так называемые Земли к Западу от Реки (河西) и Земли излучины реки (河套) — были населены многочисленными племенами и народами, в число которых входили китайцы, тюрки (突厥) и уйгуры (回鹘), согдийцы (粟特), тибетцы, народ ту (土) — потомки тугухуней и сяньбийцев, шивэй (室偉) и иные племена и народности, каждая из которых могла внести вклад в формирование тангутской культуры.

Территория Западного края входила в состав танского наместничества Аньси (安西), где также проживали многочисленные народности и племена. Важнейшими культурными центрами региона были китайская столица Чанъань, область Тайюань — родовой домен танского правящего рода Ли, а также Гаочан, Бэйтин, Дуньхуан. На самой тангутской территории, или неподалеку от нее находились крупные города, такие как Лянчжоу. Территориальное и административное разделение было весьма сложными и преследовало цель защитить китайские границы и сохранить китайскую гегемонию над указанным районом. Наряду с традиционной административной системой *цзедуши*, была создана специальная система «армий», наиболее известными из которых являются «Армия умиротворения» (定難軍)⁸⁰ и «Армия защиты справедливости»

⁸⁰ Должность *цзедуши* Армии умиротворения являлась привилегией дансянского правящего рода Тоба с периода конца Тан. См.: Кычанов Е. И. Очерк истории Тангутского государства. (Москва: Наука, 1968).

(歸義軍, далее Цзиньшань го 金山國), в состав которых входили китайцы, дансяны, ту, уйгуры и представители иных народов. Данные об этих народах (за исключением уйгуров) не слишком многочисленны, так что степень их возможного культурного влияния на дансянов выяснить в полноте невозможно.⁸¹ Переселение тангутов в Ордос тем не менее имело принципиальное значение — это обстоятельство, так же как и участие тангутов в подавлении мятежа Ань Лушаня и впоследствии Хуан Чао, надолго ввело тангутов в орбиту китайского культурного влияния и отодвинуло процесс их тибетизации на два столетия. Результатом общения тангутов с Китаем стало создание тангутской письменности, позволившее организовать государственный аппарат, юридическую и военную системы, перевести китайскую и создать собственно тангутскую религиозную и светскую, главным образом юридическую и военную, литературу. В случае с Си-Ся мы имеем дело с колоссальным культурным предприятием, в котором все перечисленные обстоятельства, вкуче со множеством иных, не упомянутых нами или вообще неизвестных, увязаны в единую и внутренне непротиворечивую систему. Одной из частей этой системы был буддизм, имевший в данном регионе длительную историю.

История буддизма в районе излучины Хуанхэ и на Северо-западе Китая в целом представляет собой сложный и не до конца ясный процесс. Распространение буддизма в Лянчжоу 涼州 и на сопредельных территориях само по себе может стать предметом детального исследования. Что касается нашего исследования, то стоит привести некоторые соображения в этой связи: буддизм впервые заявил о себе как элемент политического процесса на северо-западе Китая в период Северной Вэй (北魏 386–534), причем происхождение определенных элементов буддийской идеологии, распространенных в области Лянчжоу, может быть прослежено вплоть до Кушанской империи и городов-государств Центральной Азии. Это касается прежде всего политических элементов буддийского учения. В некоторых случаях в истории Лянчжоу буддизм

⁸¹ Данное обстоятельство выглядит несколько парадоксальным — китайские источники, в том числе «Всеобщее Зерцало, управлению помогающее» (自右通鑒) и его «Продолжение» (續資治通鑒長篇) позволяют с достаточной полнотой реконструировать их политическую историю, в то время как представления об их культуре (за исключением уйгуров и отчасти народа ту) остаются весьма общими.

выступал как средство самоидентификации и политической мобилизации в межгосударственных и этнических конфликтах.⁸² Очевидно в этой политической составляющей буддизма Центральной Азии следует искать истоки той существенной политической функции, которую буддизм приобрел в Си-Ся. Еще до переселения в земли Ордоса тангуты признавали свою связь с правителями Тоба Вэй и созданная ими буддийская система до некоторой степени напоминала о той, что была создана в Северной Вэй, которая, в свою очередь, унаследовала буддийскую идеологию от династии Северная Лян 北涼 рода Цзюйцюй 沮渠, который правил этой областью в 398–439. Тем не менее, тангуты предпочли не подчеркивать свою связь с Северной Вэй: в знаменитой надписи на Ганьтунской стеле 感通塔 не упоминаются ни Северная Вэй ни Северная Лян, но только лишь недолговечная даже по меркам смутного времени Ранняя Лян 前涼, владевшая Лянчжоу (тогда Гуцзаном 姑臧) в период 320–376.⁸³ По мнению ряда историков, буддийская идеология (в отличии от религии в чистом виде)⁸⁴ предполагала крупное храмовое

⁸² Политическая составляющая буддизма в Центральной Азии, выразившаяся в специфическом функционировании культов Авалокитешвары, Манджушри и Майтрейи подробно обсуждается в: Гу Чжэнмэй 古正美 Цун Тяньван чуаньтун дао Фаван чуаньтун 從天王傳統到佛王傳統 (Тайбэй: Шанчжоу чубаньшэ, 2003) Характерно, что, по мнению ряда исследователей, гонения на буддизм при Вэйском императоре Тай У-ди 太武帝 (408–452) были как раз связаны с политической ролью, которую пыталось играть буддийское духовенство, а также с тем, что противник У-ди Цзюйцюй Мэнсунь (沮渠蒙遜, правил 401–433) и его преемники как раз выступали в качестве носителей государственной буддийской идеологии. Их преданность буддизму дополнялась самоидентификацией как потомков сяньбийских правителей, что придавало соперничеству дополнительную остроту. (См.: *Liu Shufen Ethnicity and the Suppression of Buddhism in Fifth-Century North China: The Background and Significance of the Gai Wu Rebellion // Asia Major* 15, № 1 (2002)).

⁸³ Надпись на стеле упоминает только правителей Ранней Лян Чжан Гуя 張軌 и Чжан Тяньси 張天錫 (346–406). (См.: *Dunnell R. Great State of White and High*, p. 122, 127, 129, and passim.) Что касается предков из Северной Вэй, то Ли Юаньхао упоминал о них в частности в обращении к Сунскому двору в 1039 г. (*Dunnell R. Там же*, p. 40–41; Ло Фучан, Ло Фуи, *Сунши Сяго чжуань*, с. 104–5).

⁸⁴ Данная дистинкция теоретически весьма ущербна и нуждается в детальном обосновании. В данном случае она применяется в качестве рабочей

строительство (особенно пещерных храмов), культ Майтреи и массовые посвящения монахов — все это было в Северной Вэй,⁸⁵ и очевидно было продолжено и тангутами. Источником этой традиции, по всей видимости, была Северная Лян, где одно время подвизался крупный буддийский деятель и переводчик Дхармакшема (Dharmakṣema, 曇無讖, 385–433), который также практиковал эзотерический буддизм в государственных интересах.⁸⁶

Все эти воздействия на тангутский буддизм могут быть отнесены к разряду действия «гения места», и нуждаются в более полном документальном подтверждении. Следы воздействия буддийской идеологии Северной Лян или Северной Вэй еще должны быть выявлены, в то время как более существенные источники формирования тангутского буддизма находятся на поверхности. К таковым следует прежде всего отнести два крупных буддийских центра, одним из которых является Утайшань, другим же «Храм Соломенной Хижины 草堂寺»⁸⁷ — центр

гипотезы для противопоставления тех государств, где буддизм оказывал решающее влияние на формирование государственной идеологии, тем обществам, где буддизм был лишь одним из элементов более широкого идеологического комплекса. Таким образом, в Северной Лян была буддийская идеология, а в Танском Китае, например, ее не было.

⁸⁵ Гу Чжэнмэй 古正美. БэйЛян Фоцзяо юй БэйВэй Тай У-ди фачжань Фоцзяо иши синтайдэ личэн 北涼佛教與北魏太武帝發展佛教意識形態的歷程// Чжунхуа Фосюэ Сюэбао 中華佛學學報 13 (2000). Дополнительные данные о буддизме в период Северной Вэй см.: Liu Shufen Art, Ritual and Society: Buddhist Practice in Rural China during the Northern Dynasties // *Asia Major* 8, no 1 (1995), с. 19–47.

⁸⁶ В соответствии с его биографией в «Гаосэн чжуань» (см.: Хуйцзяо 慧皎 Гаосэн чжуань Т. №2059. т. 50, с. 03516–0337b05) Дхармакшема был не только известным переводчиком, но и могучим заклинателем (大咒師, Там же., 0336 a06), известным своей способностью вызывать дождь (см. также: Гу Чжэнмэй, БэйЛян Фоцзяо юй Тай У-ди, с. 236; 240–1; Dunnell R. Great State of White and High, p. 20). Дополнительные сведения о Дхармакшеме см.: Chen Jinhua. The Indian Buddhist Missionary Dharmakṣema (385–433): a new dating of his arrival in Guzang and of his translations // *T'oung Pao* 90, №. 4–5 (2004) с. 215–63.

⁸⁷ Храм Соломенной Хижины, (также Сичань-сы 棲禪寺, с 966 г. — Цинъян Цзяньфу-юань 清涼建福院, затем вновь Цаотан сы) функционировал непрерывно вплоть до настоящего времени. Главными персонажами в истории храма являются Кумараджива (344–413) и Цзунми.

традиции Гуйфэна Цзунми 圭峰宗密 (780–841), чьи работы, как уже упоминалось составляют значительную часть тангутского собрания Института Востоковедения в Петербурге.

При рассмотрении факторов, оказавших влияние на формирование тангутского буддизма и буддизма в Северной Азии в целом, естественным представляется обращение к буддийскому комплексу Дуньхуана. В истории тангутского буддизма, как представляется, Дуньхуан должен был бы сыграть особую роль, став для тангутов проводником буддийских влияний и предопределив на долгое время характер их буддийских предпочтений. Однако этого не произошло. Данное обстоятельство может показаться странным, учитывая то обстоятельство, что Дуньхуан территориально входил в состав Тангутского государства, а дуньхуанские пещеры наполнены тангутскими надписями и девизам правлений. Кроме того ряд тангутских текстов как буддийского, так и светского содержания также происходит из Дуньхуана.⁸⁸ Тем не менее в области интересующей нас традиции Хуаянь-Чань, влияния Дуньхуана текстуально подтвердить достаточно сложно. Не вызывает сомнений только несколько обстоятельств: популярное в Си-Ся направление «учения о только-сознании» традиции Тяньгуана (曇曠, ум. 788), представленное рядом текстов из собрания СПбФ ИВ РАН, очевидно, должно было проникнуть в Си-Ся из Дуньхуана. Вторым эпизодом документированного влияния Дуньхуана является проникновение в Си-Ся текста *«Алтарной сутры Шестого Патриарха»*, весьма близкого к дуньхуанскому варианту (см. далее — *«Алтарная сутра на тангутском языке»*). Можно предполагать наличие связей между Дуньхуанским текстом *«Чаньского Предисловия»* и Дуньхуанским вариантом этого сочинения от 952 г. (см. ниже — *«Учение Цзунми в период Сун»*). Чаньские тексты, известные из Дуньхуана в тангутском собрании СПбФ ИВ РАН и иных собраниях, насколько нам известно, не зафиксированы. Особую проблему представляет сам Чань-буддизм в Дуньхуане, который, судя по всему, достаточно сильно отличался от современного ему Чань конца Тан — начала Сун, начавшего распространяться в Китае. Достаточно беглого взгляда на список дуньхуанских Чаньских текстов, чтобы увидеть там практически полное отсутствие произведе-

⁸⁸ См., например: *Мадзусава Хироси* 松澤博 Тонко Сэйкабун шоцудо ботэн кэнкю 1, *Тое рэкиси ан* 36 №1 (1990); *Мадзусава Хироси*, 松澤博 Тонко Сэйкабун шоцудо ботэн кэнкю 2 *Отани рэкиси тэн* #103–104 (1994).

ний, относимых к классическому Чань, в то время как там основательно представлены сочинения несколько иной направленности, а именно относящиеся к так называемому раннему Чань-буддизму (выражение John McRae).⁸⁹ Значительный интерес для изучения формирования тангутского эзотерического буддизма должны представлять тексты на тибетском языке, посвященные китайском раннему Чань.⁹⁰ В своей массе эти тексты появились в период тибетской оккупации Дуньхуана (примерно до 848 г.) и до настоящего времени изучены недостаточно. Тем не менее, именно исследование этих материалов в сочетании с изучением собственно тангутских текстов, а также сочинений из «Дачэн яодао мицзи» должно помочь лучше уяснить специфику взаимодействия

⁸⁹ Издания Чаньских текстов из Дуньхуана в настоящее время достаточно многочисленны, см., например: *Линь Шитянь, Лю Яньюань, Шэнь Гомэй* ред. 林世田, 劉燕遠, 申國美編 Дуньхуан Чаньцзун взньсянь цзичен. Т. 1–3 敦煌禪宗文獻集成, (Пекин: Синьхуа шудянь, 1998); *Фан Гуанчан* ред., 方廣倡 Цзанвай фоцзяо взньсянь 藏外佛教文獻. Т. 1–2 (Пекин: Цзунцзяо взньхуа, 1995–1996).

⁹⁰ Значительный интерес представляют собственно тибетские тексты, особенно так называемые Pelliot 116. Об этом тексте см.: *Mala G. Un Traite Tibetaine de Dhyana Chinois. Ms. De Dunhuang Pelliot Tibetan 116, folios 119–170.* (Tokyo: Maison Franco-Japanoise, 1988). Материалы так называемого развитого Чань в Дуньхуане не обнаружены. Тибетские Чаньские тексты из Дуньхуана в целом демонстрируют присутствие в Дуньхуане различных направлений Чань, причем, как кажется тибетцы не делали существенных различий между Южной и Северной школами: в ряде тибетских текстов из Дуньхуана, прежде всего Pelliot #116 приводятся высказывания целого ряда китайских наставников Чань, принадлежавших, по нашим представлениям, к разным традициям: среди наставников Чань идентифицируются преподобный Ким (kim hun 金和尚 или kim hu), Баотан Учжу (bhu cu 保唐無住, см. ниже), Бодхидхарматарата (bo de dar ma ta la 菩提達摩陀羅, персонаж, которому приписываются «Дхьяна-сутры»), хэшан Махаяна (ma ha yan 摩和衍), Няого Даолинь (741–824 mkhan po dehu lim 烏裏道林) и Шэньхуй (bsam brtan gyi mkhan po sin ho 神會), Сян-мо Цзан (bsam brtan gyi mkhan po bdud 'dul gyi snin po 向摩藏) и Чаньский наставник Во-лунь (gva lun san si 臥輪禪師) См.: *Daishun Ueyama. The Study of Tibetan Ch'an Manuscripts recovered from Tun-huang: The Review of the Field and its Prospects* // *Lai Wahlen, Lancaster Lewis L. eds. Early Ch'an in China Tibet.* (Berkeley: University of California Press, 1983) Все эти персонажи, так или иначе, относятся к раннему Чань.

тибетского и китайского буддизма в последующее время.⁹¹ Что же касается Хуаянь-Чаньской традиции в Дуньхуане и ее предполагаемого воздействия на Си-Ся, то в этом случае приходится констатировать недостаточность материалов, позволяющих сделать определенный вывод.

Что касается раннего знакомства тангутов с традициями Чань-буддизма, то возможность для этого у них имелаась. Более того, Чань был распространен в Дуньхуане, а тибетские исторические легенды полагают область Бхата-Хор (тангутские земли) оплотом неправильно-го учения о «мгновенном пробуждении»⁹². Находясь в буддийском окружении, тангуты не могли не испытать его влияния, так что их знакомство с дуньхуанскими или иными версиями Чань-буддизма представляется весьма вероятным. Некий вариант Чань-буддизма, возможно, имелся у восточных тибетцев, тем более что источниками отмечается популярность среди тибетцев монастыря Гуанжэнь Чань-юань (廣忍禪院), построенного сунскими властями для тибетцев в 1084 г. В стеле, описывающей быт и установления этого монастыря, указывается на существование в нем практики «сидячей медитации» (坐禪)⁹³. Впрочем, говорить о восточно-тибетских влияниях можно только в том смысле, что они были. Возможно, что некий вид теократии, бытовавший у восточных тибетцев, оказал влияние на формирование тангутской концеп-

⁹¹ Из литературы, посвященной этой проблематике, важнейшим трудом является: *Дайсун Уеяма*, Тонко Букке но кэнкю 敦煌佛教の研究 (Киото: Kyoto University Press, 1990). Из работ последнего времени следует отметить: *Meinert C. Chinese Chan and rDzongs chen: Preliminary Remarks on Two Tibetan Dunhuang Manuscript // Henk Blezer ed. Religion and Culture in Secular Tibet* (Leiden: Brill, 2002); *van Schaik S., Dalton J. Where Chan and Tantra Meet: Buddhist Syncretism in Dunhuang // The Silk Road: Trade, Travel, War and Faith* (London: British Library Press, 2004).

⁹² См. выше: *Stoddard-Karmay, Between China and Tibet* (рукопись, предоставленная автором) Из материала «Голубых анналов», приводимых Стоддарт-Кармай, следует, что во время буддийских гонений царя Ландармы многие тибетские монахи и учителя веры нашли себе приют на тангутской территории, в частности в районе Сюньхуа, на северном берегу Хуанхэ.

⁹³ См.: *Iwasaki Tsutomu. The Tibetan Tribes of Ho-His // Acta Asiatica* 11 (1993) p. 12 Вообще, описание Гуанжэнь Чань-юаня весьма любопытно: так монахи в нем имели жен и детей, не соблюдали запрета на мясо и вино, вели достаточно свободный образ жизни.

ции государственной власти и идеи «царя–бодхисаттвы»⁹⁴, но вопрос о природе государственной власти в Си-Ся и по настоящее время является дискуссионным, так что окончательных выводов тут быть не может.

Утайшань

К моменту переселения тангутов в земли Ордоса (сер. 8 в.), история Утайшаня насчитывала, вероятно, около четырёхсот лет — первый храмовый комплекс в этом районе был возведен по повелению одного из императоров династии Северная Вэй, в середине 5-го века. С этого времени Утайшань стал одним из самых значительных духовных центров сначала Северного Китая, а с момента объединения Китая — и всей страны. Наибольшего развития храмовый и монастырский комплекс Утайшаня достиг в правление династии Тан. Практически с начала ее правления Утайшань стал оформляться как центр эзотерического буддизма.⁹⁵ Об этом свидетельствует приводимая «Гуан Цинлян чжэу-

⁹⁴ О теократических элементах в системе власти восточно-тибетских племен см.: Iwasaki Tsutomu. Op. cit. По указанию японского исследователя, само имя Цзюэсэлю обозначает «царь–сын Будды», также, по его указанию, власть у тибетских племен принадлежала монахам (ими становились племенные вожди, имевшие иногда даже титул *ринпоче*). Идею тангутского царя как буддийского теократического правителя выдвинула в ряде работ Рут Даннел, но ее концепция оспаривается Е. И. Кычановым, полагающим природу тангутского государства, в основном, конфуцианской. История и государственное устройство Сися, на наш взгляд, подтверждают последнее мнение.

⁹⁵ Одной из причин внимания танских императоров к Утайшаню, помимо общепризнанных польз от почитания Манджушри, являлась близость этого места к Тайюаню — родовому домену династии Тан. Очевидно, что к середине Танской династии, в связи с распространением эзотерического буддизма, стал оформляться своего рода государственный культ, основание которого было как раз заложено Букуном. В пятом году Дали (大曆 · 770–71) Букун подал доклад с предложением об организации в храме Чунфу-сы (崇福寺) в области Тайюаня, в зале, где Танский Гао-цзю в свое время объявил о начале борьбы за справедливость (起義), непрерывного чтения «Сутры о человеколюбивом царе» «в интересах государства». Для вящего успеха этого мероприятия также было сочтено необходимым сооружение статуи Пусяня. См.: Лань Цзифу Указ. Соч. С. 572.

чжуань» история индийского монаха Фо-то-по-ли (возм. Sanskr. — Buddhapalita), который прибыл в Китай в период правления танского императора Гао-цзуна. Его целью было поклонение Манджушри на горе Утайшань. Впоследствии этот монах вернулся в Западный край, откуда вывез текст тантрической сутры «Фо-дин цзуйшэн-толонь-цзин» (佛頂最勝脫羅尼經), которая и была переведена им на китайский язык при помощи наставника Жичжао⁹⁶. Особым покровительством одарил Утайшань танский император Дайцзун (代宗 правил в 762–779 гг.). Именно во время его правления монах Букун (不空 Amoghavajra), один из основных проповедников эзотерического направления буддизма в Китае, построил на Утайшане храм Цзиньгэ-сы (金閣寺) и Юйхуа-сы (玉華寺), которые стали центрами распространения эзотерического буддизма в Китае. Доклад Букуна Дайцзуну о необходимости завершения строительства храма Цзиньгэ-сы на Утайшане датирован 766 г. В этом докладе Букун мотивирует важность постройки тем, что незадолго перед тем Чаньский наставник Даои (道一) наблюдал в этих местах явление Манджушри. Из этого же доклада следует, что ещё до завершения строительства Цзиньгэ-сы, на горе Утайшань существовали храмы Цинлян-сы (清涼寺), Фогуан-сы (佛光寺), Хуаянь-сы (華嚴寺) и Юйхуа-сы⁹⁷. В период правления Дай-цзуна и позднее, тантрическое учение Букуна и Шаньвэя (善無畏) было достаточно распространено в северных районах Китая. Так сам Букун в одном из своих докладов, поданных императору во втором году Гуандэ (765), ходатайствовал перед Дай-цзуном о переводе в храм Дасиншань-сы (大興善寺) в Чанъани сорока девяти монахов, очевидно своих единомышленников и последователей. Среди этих сорока девяти монахов, «известных своей добродетелью» упоминаются монах из храма Бяоцзюэ-сы

⁹⁶ История с паломничеством Фо-то-по-ли отражена в «Сунских биографиях достойных монахов», где рассказывается, что по дороге на Утайшань Фо-то-по-ли явился величественный старец, который и указал ему, что единственным средством спасти народ и монахов в этой области является сутра «Фо-дин цзуйшэн-толонь-цзин» (佛頂最勝脫羅尼經), так что монах должен был вернуться обратно в Индию, взять сутру и вновь явиться на поклонение Манджушри. (См.: *Сун Гаосэн чжуань*, цз. 2, Т №, т. 50, с. 0717).

⁹⁷ Подробнее об этом см.: в докладах Букуна поданных императорскому двору в период правления Дай-цзуна в: *Дайцзун чао*, с. 0834–0835; *Gimello R. Glimpses Of Wutaishan*, p. 505.

Шэньчжао и монах из храма Цзяньфа-сы Фацзин. Примечательно, что оба этих храма находились в области Фэнсян (鳳翔) в совр. провинции Шэньси, то есть в непосредственной близости к территориям расселения тангутов. Кроме этих персонажей в списке Букуна фигурируют также монах Цяньчжень из храма Линцзюэ-сы в области Сячжоу и монах Хуйтун из храма Чундао сы в Цанчжоу — в области Тайюаня — территории, сопредельной с областями расселения тангутов и киданей.⁹⁸ Таким образом, данные источников, связанных с деятельностью Букуна, могут служить косвенным подтверждением существования его учения и вне территории собственно Китая, на варварских землях. После гонений на буддизм периода Хуйчан (會昌 841–847 гг.) тантрический буддизм школы Чженьянь (真言) в собственно Китае утратил свою популярность и практически исчез как самостоятельное направление, слившись с доктринальными учениями Тяньтай и Хуаянь. На севере и северо-западе, включая и район Утайшаня, эзотерический буддизм мог сохраняться еще долго, преимущественно в симбиозе с традицией Хуаянь. Данная тенденция в итоге развилась в специфический буддизм Ляо, с которым позже столкнулись тангуты. Из всего изложенного на Утайшане можно предполагать активную эзотерическую деятельность, которая не могла пройти мимо тангутов.

Влияние Утайшаня на тангутов представится ещё более значительным, если принять во внимание, что к концу 8-го века под давлением тибетцев часть тангутских племен, возглавляемая членами клана Тоба, была вынуждена переселиться в различные области провинции Шаньси, в частности, в район Датун и Тайюаня, в непосредственной близости от Утайшаня⁹⁹. Очевидно, что эта часть тангутского народа подверглась ещё более значительному буддийскому влиянию, так что вернувшись впоследствии в Ордос, они могли принести с собой если не саму религию, то почтение к ней и Утайшаню. Из данных приводимых *«Расширенным описанием горы Цинлян»* и другими источниками следует, что уже во времена династии Тан Утайшань привлекал паломников и монахов не только со всего Китая, но и из Индии. Из описаний Утайшаня следует, что там в разное время останавливались монахи не только из окрестностей горы — области Дайчжоу, района Тайюаня и

⁹⁸ *Дайцзун чао*, с. 0830.

⁹⁹ *Friedland P. The Reconstruction of Early Tangut History. PhD. Dissertation microfilm series. Ann Arbor, 1968. P. 227–228.*

Датуна, но и из таких далёких областей как Цанчжоу в Фуцзяни, Вэньчжоу в Чжэцзяне, из района Цзяндун (областей к востоку от Янцзы), из Хэнани, Уси и других мест. Очень значительное внимание положению дел на Утайшане уделял, как уже упоминалось, Букун¹⁰⁰. Таким образом, Утайшань действительно был центром притяжения буддийского мира уже в период Тан и Пяти династий. В настоящее время большинство исследователей, изучающих формирование тангутского буддизма, признают колоссальную роль, которую Утайшань сыграл в процессе проникновения буддизма в Си-Ся, однако источников, которые конкретно подтверждали бы влияние Утайшаньского буддизма на тангутов в ранний период их истории, практически нет.¹⁰¹ Несмотря на соседство эзотерического направления Букуна и присутствие Чань-буддизма, школа Хуаянь-цзун продолжала в течении долгого времени оставаться основной на Горе пяти вершин. Расцвет этой школы в конце правления династии Тан связан с именем наставника Хуаянь Чжэньгуаня (ум. после 810 г.). Своё прозвище — Цинлян (清涼) этот наставник получил по месту своего постоянного пребывания — горе Утайшань (второе название — Цинлян). В 810 г. Чжэньгуань был пожалован титулом сэн-туна (僧統 главы монашеской общины всего Китая) и званием государственного наставника Цинляна — «Цинлян гоши (清涼國師)». Очевидно, именно Чжэньгуань являлся основоположником тенденции к конвергенции доктринального буддизма Хуаянь с различными Чаньскими учениями, получившей в современной науке название традиции Хуаянь-Чань. Основанием для такого мнения может служить то, что в начале своего монашеского поприща Чжэньгуань обучался у

¹⁰⁰ В упомянутом сборнике докладов Букун, пять или шесть посвящены непосредственно различным обстоятельствам (в частности, строительству) на Утайшане.

¹⁰¹ О выдающейся роли Утайшаня в формировании буддизма Си-Ся много раз говорит в своем фундаментальном труде Ши Цзиньбо, однако приводимые им свидетельства относятся к числу, так сказать, материальных: посвященные надписи, иконография, паломничества и наконец строительство Северного Утайшаня (см. ниже), но тексты, принадежающие именно деятелям утайшаньского буддизма, из собрания СПбФ ИВ РАН нам пока неизвестны. Таким образом, приходится констатировать общий факт популярности Утайшаня у тангутов, который не вызывает сомнения, и отложить его конкретизацию. См. *Ши Цзиньбо* Си-Ся Фоцзяо Шилюэ.

Чаньского наставника Пэя из храма Баолинь сы, затем у наставника Учана. От этих учителей Чжэнгуань перешел к наставнику Чжи-сяню, от которого и воспринял учение Фацзана. О первом наставнике Чжэньгуаня в Чань-буддизме практически ничего неизвестно, но «*Биографический словарь китайских буддистов*» сообщает, что Чжэнгуань обладал совершенным знанием учений северной и южной школ Чань, учения винаи, учения Хуйнэна, учения школы «Трёх трактатов», учений «*Лотосовой сутры*» и «*Аватамсака-сутры*»¹⁰². Прибыв на Утайшань, Чжэнгуань обрёл пробуждение при чтении «*Аватамсака-сутры*» и, по просьбе настоятеля храма Хуаянь-сы Сяньлиня составил и прочитал монахам новый комментарий на «*Аватамсака-сутру*», за что и был впоследствии удостоен титула «хозяин комментария к Хуаянь» (華嚴疏主). Комментарий Чжэньгуаня на «*Аватамсака-сутру*» очень значителен по объёму и, как представляется, отражает достаточно определённую тенденцию к уклонению в сторону эзотеризма и Чань в качестве практических измерений хуаяньской доктрины. Само учение Хуаянь, развивающее концепцию совершенной реальности, имманентно подлежащей внешнему миру и порождающей всё кажущееся бытие через своё развёртывание, изначально благоприятствовало появлению разного рода эзотерических и мистических интерпретаций. Конечно, ни сам Чжэнгуань, ни его ближайший последователь Цзун-ми, не провели последовательной ревизии собственного учения с целью полностью перетолковать его в мистическом или Чаньском духе, но концепция вселенского Будды Вайрочаны, проявляющего свою истинную субстанцию через слияние всех дхарм, послужила в дальнейшем основанием для такого перетолкования учения Хуаянь киданьскими буддийскими мыслителями. Указанное перетолкование произошло значительное позднее — в 10–11-ом веках, но основания для него, очевидно, были заложены в конце Тан в рамках идеи «воссоздания совершенного буддизма» на основании слияния различных доктрин и практик.

Одним из проявлений влияний Утайшаня, уже не только на тангутов, но и в целом на облик дальневосточного буддизма в период Тан–Сун стало появление так называемые «новых переводов», подразумевавших перевод на китайский язык текстов эзотерического направления. Эта новая переводческая деятельность также во многом связана с Бу-

¹⁰² Бхикшу Минфу Чжунго Фоцзяо Жэньу цыдянь (中國佛教人物詞典) с. 581.

куном и тем обстоятельством, что Утайшань начал привлекать паломников со всего буддийского мира. Важность новых переводов была осознана довольно быстро, так что при Сун было воссоздано «Управление по переводу Сутр», ранее функционировавшее под руководством Сюаньцзана.¹⁰³

¹⁰³ Появление новых эзотерических текстов в Сун связано, в основном, с прибытием индийских монахов для поклонения Манджушри на Утайшань. Персоналии обильно представлены в юаньском сочинении «Записи о буддах и патриархах на протяжении поколений» («Фоцзу Лидай тунцзай» 佛祖歷代通載 Т. №2036 т. 49) Некоторые сведения по этому поводу сообщает также и Р. Гимелло. См.: *Gimello R. "Glimpses of Wutaishan"*. В сунском Китае, как известно, существовали учреждения, ответственные за переводы, распространение и печатание буддийской литературы: Управление по переводу сутр (譯經院), позже переименованное в Управление по распространению Учения (傳法院), Управление по напечатанию сутр (印經院, закрыто в четвертом году Синин, 1071; См.: Линь Цзыцин, *Миншань шииш бэйейцзан*, с. 193–194; 179–180; 242). Как известно, процесс перевода и распространения буддийской литературы изначально относился к сфере «частной инициативы», и начал приобретать черты государственного института начиная с Кумарадживы. Расцвет указанных учреждений связан с деятельностью Сюань-цзана, для которого танским Тай-цзуном в храме Да Цынь-сы (大慈恩寺) специально было учреждено Управление по переводу сутр. В дальнейшем то же самое было сделано танским Чжун-цзуном для Ицзина (義淨) в храме Да Цзянь фу (大薦福寺). С этим Управлением были также связаны переводческие предприятия Букуна (это отмечается в докладах самого и Бу-куна и докладах иных лиц по его поводу в разное время, и поданных императорскому двору в период правления Дай-цзуна в «Дайцзун чао»: например, доклад Ду Мяня по поводу предоставления финансирования Управлению по переводу сутр, с. 0831). При чем Букуну удалось добиться практически государственного характера переводческих предприятий — во втором месяце 6-го года Дали при Управлении по переводу сутр, согласно императорскому приказу, в храме Да синшань (大興善寺) был учрежден Павильон Манджушри (文殊閣), чьим главой стал сам Суцзун, а «любимая наложница» (貴妃), Ханьский ван и Хуаянский гун стали помощниками. Император лично сличал старые и новые переводы Бу-куна, при чем был настолько удовлетворен качеством последних, что организовал пышные процессии встерчи текстов, после чего передал Бу-куну тексты, привезенные Сюань-цзаном. (См.: *Лань Цзифу* 藍吉富 ред. Ми-цзун фада чжи. Т. 2. 密宗發達志 (2) (Чжунхэ: изд-во Хуаюй 1984, с. 568–569). При Сюань-цзуне переводческая работа носила, ви-

Почитание тангутами Утайшаня достаточно хорошо документировано, как историческими источниками,¹⁰⁴ так и тем обстоятельством, что тангутами были приняты специфически Утайшаньские культы Манджушри¹⁰⁵ и Майтрейи,¹⁰⁶ а также специфическим сочетанием

димо, частно-государственный характер: в одном из докладов указанного выше сборника говорится: «Сюань-цзун учредил внутри храм, ... где осуществлялись переводы (於內建立道場.... 許翻譯經)». (См.: Указ. соч., доклад по поводу включения в каталоги 77 новых переводов эзотерических сочинений, с. 0840). В начале Сун, в течении 5–7-го годов Тайпин Синго (980–982) было принято решение и осуществлено создание Управления по переводу сутр для прибывших из Кашмира и Юйтянь монахов Тянь Сицзя (天息災) и Шихо (施護). Указанное учреждение находилось недалеко от храма Тайпин Синго, где приносились жертвы сунскому Тай-цзуну, именно в нем была сосредоточены работы по переводу и редактированию буддийских сочинений. Об этом, как о в высшей степени достойном и заслуживающем похвалы деле, повествует наставник Маньюэ (滿月) из Западного Края в своем «Трактате о мудрости» (智慧論), включенном в его биографию. (См.: «Сунские биографии достойных монахов» (Сун Гаосэн чжун-ань 宋高僧傳, изд. 3, Т. 50, с. 0723–4); Линь Цзы-цин, Указ. соч., 238–239).

¹⁰⁴ Ши Цзиньбо и Рут Даннелл приводят многочисленные примеры тангутских паломничеств на Утайшань (см.: *Dunnell R. Great State of White and High*, 35; *Ши Цзиньбо* Си-Ся Фоцзяо Шилуэ, с. 334–6). Первое отмеченное историческими источниками паломничество было снаряжено еще отцом Юаньхао Дэмином в четвёртом году правления под девизом Цзиндэ (1007 г.) сунского Чжэнь-цзуна. Почитание тангутами Утайшаня выразилось также и в том, что ими был построен собственный Утайшань в горах Хэланьшань, недалеко от столицы Чжунсина (*Dunnell R. Great State of White and High*, p. 36; *Ши Цзиньбо*, Си-Ся Фоцзяо Шилуэ, с. 118–9).

¹⁰⁵ Ассоциация Манджушри с Утайшанем выглядит очевидной, однако политические, а также эзотерические аспекты этого культа могут быть связаны с деятельностью императрицы У Цзэтянь (Гу Чжэньмэй. Цун Тяньван чуаньтун дао Фаван чуаньтун, с. 378–417).

¹⁰⁶ Культ Майтрейи ассоциировался с Северной Лян и Северной Вэй (см.: выше, а также *Dunnell, Great State of White and High*, с. 20). В то же время существуют указания, что указанный культ был связан с семейным культом танских императоров. (См.: Ван Цзюань 王娟. Тандай Милэ синьян юй чжэньчи гуаньсидэ и цэмянь — Танчао хуанши дуй Милэ синьяндэ тайду 唐代彌勒信仰與政治關係的一側面 — 唐朝皇室對彌勒信仰的態度 // *Чжунхуа Фосюэ Сюэбао* 4 (1991), с. 288–96.

Хуаяньских и эзотерических доктрин, которые также можно проследить к Утайшанью. Раннее присутствие Утайшаньских культов в тангутском буддизме неудивительно, ибо территории, населенные тангутами находились на пути, которыми почитание Утайшаня и связанные с ним религиозные традиции распространялись на Запад, а сам Утайшань в период 10 — начала 11-го веков стал значительным центром паломничеств со всего буддийского мира.¹⁰⁷ Воздействие Утайшаня на тангутов достоверно подтверждается также присутствием среди тангутских буддийских текстов ряда Хуаяньских сочинений, которые были написаны и распространялись на Утайшане, включая сюда и сочинение Цзиньшуй Цзиньюаня (晉水淨源 1011–1088) «Разъяснение Золотого Льва по категориям среди облаков» (金師子章雲間類解).¹⁰⁸ В целом, вопрос о влиянии Утайшаня на формирование тангутского буддизма нуждается в дальнейшем текстологическом прояснении, но даже на основании косвенных свидетельств его воздействие представляется важным для формирования тангутского буддийского комплекса. Утайшань явился одним из главных центров Хуаяньского возрождения, которое, в основном было связано с личностями Чаншуй Цзысюаня и Цзиньшуй Цзиньюаня. Феномен Хуаяньского возрождения изучен недостаточно, так что к фигурам этих буддийских деятелей необходимо обратиться более подробно.

Личность Цзиньшуй Цзиньюаня занимает особое положение среди деятелей направления Хуаянь в Сунскую эпоху, так что следует рассмотреть его деятельность несколько более детально. Именно ему последователи присвоили впоследствии титул «наставника, возродившего Хуаянь». Само по себе это возрождение было достаточно кратким, но имело международный резонанс: именно оно, как представляется, во многом определило преобладание традиции Хуаянь у киданей, а затем

¹⁰⁷ Подробно эти обстоятельства излагаются в: Жун Синьцзян. Гуйицзюнь Ши яньцзю, с. 257–60. Почитание Утайшаня в Дуньхуане зафиксировано на начало 10-го века (Жун Синьцзян, Гуйицзюнь Ши яньцзю, с. 248–51) и документируется рядом текстов, восхваляющих Утайшань. Другим свидетельством проникновения Утайшаньских культов в Дуньхуан считается появление «новой иконографии Манджушри», что, как предполагается, отражает взаимодействие Утайшаня с другим центром почитания Манджушри — горой Бычьей головы 牛頭山 в Хотане (Жун Синьцзян. Указ. соч., с. 257–8), связь между которыми подтверждается распространением на Запад «нового облика Манджушри».

¹⁰⁸ Т. № 1880, т. 45, также: Тангутское собрание СПбФ ИВ РАН.

и у тангутов. Указания на это явление присутствуют в дальнейшем на всем протяжении настоящего исследования, посему здесь мы ограничимся лишь констатацией этого обстоятельства. Биографические сведения о Цзиньшуй Цзинъюане весьма ограничены: мирская фамилия Ян, принял постриг у Великого Наставника Хайда (海達) в монастыре Баоцы в Восточной столице. Принял Хуаяньское учение от Чэнцзяня (承遷) на Утайшане, затем посетил ряд наставников, включая Чаншуй Сюаня (長水璿),¹⁰⁹ от которого получил наставление в «Сокровенном смысле Хуаянь» (華嚴奧旨).¹¹⁰ Он считается восприемником целого ряда учений, в том числе и Чань. Конец жизни он провел в Ханчжоу в монастыре Хуйинь юань (慧因院), где был связан с корейским монахом Итянем, прибывшем в Китай «для поиска Дхармы Сяньшоу» и наставником Чэном (誠法師). Цзинъюань считался наставником, возродившим Хуаянь (華嚴中興之祖), в то время как сам он полагал себя последователем Цзунми. Цзысюань и Цзинъюань соответственно являются десятым и одиннадцатым патриархами «созерцательного направления Сяньшоу»,¹¹¹ согласно иным версиям Цзысюань является непосредственным преемником Цзунми, а Цзиньшуй — преемником Цзысюаня, т. е. шестыми седьмым патриархами направления Фацзана.¹¹² Биография Цзинъюаня приводит довольно большой список его сочинений,¹¹³ но в настоящее время известны два: «Юаньцзюэцзин даочан люэбэнь

¹⁰⁹ Т. е. Чаншуй Цзысюаня (子璿), который из своей биографии предстает во вполне Чаньско облике. (См.: «Бусюй Гаосэн чжуань», 補續高僧傳, составитель 明河 Минхэ. (Дзоку Дзюкё, № 1524, т. 77, с. 0374с13–75а01)).

¹¹⁰ Основной Хуаянь-Чаньский текст: «Сю Хуаянь аочжи ванцзинь хуань-юань гуань» 修華嚴奧旨安盡還原觀, сочинение Фацзана.

¹¹¹ Это указание содержится в «Байчжан Цингуй Чжэнь и цзи» 百丈清規證義記 цинского 儀潤 Ижуня, то есть сочинения весьма позднего, однако, как представляется это указание можно считать основательным. (Дзоку Дзюкё, № 1244, т. 63, с. 0498б18–19).

¹¹² Собственно только в тексте «Шимэнь Чжэнтун» 釋門正統 сунского Сунцзяня 宗鑑 содержатся указания на действительно Хуаяньскую природу мысли Цзысюаня: данное сочинение приводит отрывок, излагающий аргументацию в пользу классификации учений, принятых Фацзаном, в противоположность учению Чжаньжана. (Дзоку Дзюкё, № 1513, т. 75, с. 0359с01–11).

¹¹³ Биографию Цзинъюаня см.: «Бусюй Гаосэн чжуань», Дзоку Дзюкё, т. 77, с. 0380б15–с18.; «Шимэнь чжэнтун», Дзоку Дзюкё, т. 75, с. 0359с12–а01.

сючжэн и» 圓覺經道場修略本證儀 (Дзоку Дзокё № 1476, т. 74) и упомянутый выше комментарий на «Золотого льва Хуаянь». Основные его работы были связаны именно с практиками покаяния на Алтаре Совершенного Пробуждения, согласно учению «Аватамсаки» и «Шурангама-сутры». Первое из этих учений Цзинъюань воспринял от Цзунми. Сам по себе текст весьма любопытен, и в частности, позволяет по новому взглянуть на роль «Сутры Совершенного Пробуждения» в буддизме Хуаянь: как текст самого Цзунми,¹¹⁴ так и сочинение Цзиньшуя, являющееся комментарием на него, фактически представляют собой эзотерические трактаты, посвященные практике покаяния, подразумевающей визуализацию Будд и мандал в течении длительного времени (процесс занимает семь дней). Даже исходя из этого краткого замечания можно видеть, что в возрождении Хуаянь присутствовал некоторый эзотерический смысл, позднее развитый Даочэнем. Во введении к тексту своего трактата, представляющего собой краткое изложение текста Цзунми,¹¹⁵ он называет своим учителем Цзунми, а также указывает, что все предприятие имеет целью отплатить хотя бы за одну десяти тысячную долю тех благ, которые Цзунми доставил своим последователям.¹¹⁶ Согласно послесловию, описывающему публикацию оригинального текста Цзунми, он долгое время считался утраченным, пока не был обнаружен в храме Цзиньганлюй-сы (金剛律寺), где пребывали «Цзюэ и Фэн» (Кумараджива и Гуйфэн Цзунми).¹¹⁷ Данные обстоятельства позволяют иначе взглянуть на степень распространенности традиции Цзунми как на Утайшане (захваченном сначала киданями, а затем чжурчжэнями), так и в собственно Китае в период Сун: вся отмеченная выше комментаторская и издательская деятельность приходится на период годов правления Синин (熙寧) и Юаньлу (元祿) династии Сун (70–80-е гг. 11 века). Все приведенные соображения позволяют указать на преемственность традиции Цзунми в Китае в целом, и в частности на Утайшане, в период Северной Сун и Ляо. Восприятие тангутами

¹¹⁴ «Юаньцзюэ цзин даочан сючжэн и», 圓覺道場修證儀 Дзоку Дзокё, № 1475, т. 74.

¹¹⁵ «Юаньцзюэ цзин даочан сючжэн и», составитель Цзунми 圓覺道場修證儀 Дзоку Дзокё, № 1475, т. 74.

¹¹⁶ Дзоку Дзокё, т. 74, с. 0513a07–08.

¹¹⁷ Там же, с. 0516c12–19. Под именем Цзиньганлюй-сы, возможно, имеется в виду Цаотан-сы.

текстов, ориентированных на традицию «покаяния на Алтаре Совершенного Пробуждения» может быть рассмотрено как следствие воздействий Утайшаня и традиции Цзунми.

Хэланьшань

Одним из крупнейших центров буддизма в тангутском государстве были горы Хэланьшань (賀蘭山). Значение этой местности в истории Си-Ся трудно переоценить, достаточно указать, что именно горы Хэланьшань явились оплотом, опираясь на который Юаньхао практически осуществил создание Белого Высокого Государства. Эти события нашли отражение даже в буддийских историях, которые начинают включать в себя официальную хронологию тангутских девизов правления.¹¹⁸ В дальнейшем местность вокруг гор Хэланьшань превратилась в один из крупнейших буддийских регионов Си-Ся, центр переводческой деятельности, так что есть основания говорить даже о существовании так называемых «ланьшаньской школы переводчиков».¹¹⁹ Тангутский Утайшань скорее всего находился в этой местности.¹²⁰ Таким образом, область Хэланьшань имела важнейшее значение в Си-Ся, даже если не упоминать, что тут находилась тангутская столица. В этой связи любопытно было бы проследить историю буддизма в районе гор Хэлань и рассмотреть возможные влияния буддизма, распространенного в горах Хэлань, на тангутов. Данные китайских источников о распространении буддизма в горах Хэланьшань весьма скудны. Несомненным представляется одно обстоятельство: в период переселения тангутов в Ордос, горы Хэлань были областью достаточно широкого распространения буддизма, причем там были известны многие направления, включая и Чань. Именно в указанном районе в течение долгого времени пребывал в затворничестве один из наиболее колоритных персонажей раннего Чань-буддизма — Баотан Учжу (保唐無住, 714–774). Посвященное ему

¹¹⁸ См. «Шиши Сигу люэ» (Краткое исследование о буддийских древностях 釋氏稽古略, цз. 4.// Т. № 2037, т. 49, с. 0865 et passim).

¹¹⁹ См.: *Меньшиков Л. Н.* Катлог китайской части собрания П. К. Козлова из Хара-Хото, с. 35. Мнение Л. Н. Меньшикова основано на итзучении им колофонов и предисловий текстов из коллекции П. К. Козлова на китайском языке. Тангутские материалы подтверждают его концепцию.

¹²⁰ Байсыгоу Си-Ся фанга, с. 6–8.

сочинение, «*Записи о передаче сокровища Дхармы в течении поколений*» (歷代法寶記) рисует весьма подробную картину буддизма в этом районе, приводя при этом даже имена некоторых буддийских деятелей, современников Учжу (см. подробнее ниже). Среди последних упоминается некий наставник винаи, что, помимо прочего свидетельствует о возможности принятия монашества в этом районе. Вместе с тем, приводимые «*Записями о передаче сокровища Дхармы в течении поколений*» данные фрагментарны и не позволяют реконструировать общую картину буддизма в Хэланьшань.

Специфика и возможная роль дунхуанского Чань нами уже отмечалась выше, сейчас хотелось бы привлечь внимание к другой, весьма экзотической фигуре, а именно деятелю сычуаньского Чань-буддизма Баотану Учжу (保唐無住, 714–774). По данным «Записей о передаче сокровища Дхармы в течении поколений» наставник Учжу происходил из Фэнсяня (鳳翔) в уезде Мэйсянь (郿縣 к западу от современного Сианя). В молодости, не будучи еще монахом, Учжу в течение годов под девизом правления Тяньбао (天寶 742–756 гг.) посетил преподобного наставника Цзыцзая (自在) из Тайюаня и монастыри на горе Цинляншань (Утайшань), где провел лето, изучая идеи наставника Мина (明師) с горы Даоцышань (到次山) в северном Хэбэе и преподобного Шэньхуя. Деятельность последнего тогда сосредоточилась в восточной столице, т. е. в Лояне. С Утайшаня Учжу направился в столицу Чаньянь, но в 751 г. покинул ее и оказался в области Линчжоу (靈州) в Нинся. Прибыв в Линчжоу, наставник Учжу поселился в горах Хэланьшань (賀蘭山)¹²¹, где и оставался до второго года под девизом правления Чжидэ (至德, 757–758 гг.). В это время Учжу оправился из Хэланьшань в Сычуань в район Чэнду, где он надеялся повстречаться с преподобным наставником Кимом, о котором он слышал от мирянина — торговца Цао Гуя (曹瓊). По дороге Учжу посетил город Динъюань-чэн (定遠城) и область Фэннин-цзюнь (豐寧軍)¹²², чье население и администрация «слёзно [умоляли] наставника остаться», говоря при этом: «Разве Дхарма Будды пребывает только в Цзяньнани (劔南)? (В этой области провинции Сычуань находился в то время преподобный Ким. В целом Цзяньнань обозначает район Ичжоу, т. е. Чэнду, где находился храм

¹²¹ Горы Хэлань, как известно, являлись священным местом тангутского буддизма в последующее время.

¹²² Данные области районы входили в область расселения тангутов.

Цзинцюань-сы 淨泉寺, обитель преподобного Кима. — К.С.) Ведь в этих местах она тоже существует. Раз и здесь и там она одна и та же, зачем вам уходить?» В том же отрывке «*Записей о передаче сокровища Дхармы в течении поколений*», повествующем о путешествии Учжу в Сычуань, приводится небольшой список имен буддийских наставников из района Линчжоу, которые также упрашивали Учжу не покидать их. Это Великий добродетелью преподобный Ши, наставник винаи Бяньцай, наставник винаи Хуйчжуан (史和上,辯才律師,惠莊律師,等諸大德) и «...многие другие великие добродетелью не отпускали [его]». ¹²³ Таким образом, можно предполагать, что Учжу довольно рано приобрел известность как проповедник. В настоящее время не существует прямых свидетельств сохранения традиции Баотана Учжу в горах Хэлань-шань в тангутское время, но, как указывалось выше, определенная преемственность его учения сохранялась в тибетском буддизме на протяжении долгого времени, ¹²⁴ так что полностью отрицать возможность знакомства с ним тангутов невозможно. Другое дело, что и следов его непосредственного влияния на формирование тангутского буддизма не выявлено. Ниже мы сделаем некоторые предположения о судьбе учения Учжу в Си-Ся в связи с одним из рассматриваемых в настоящей работе тангутских текстов, но это предположение представляется весьма зыбким.

Помимо приведенного выше свидетельства из «*Лидай Фабао цзи*», в различных буддийских историях (периодов Сун, Юань и Цин) горы Хэлань упоминаются в общей сложности 8 раз, что весьма немного. Эти горы не удостоились чести иметь собственное, посвященное исключительно им сочинение (подобно горе Тяньтай или Утайшаню). Наиболее интересны два упоминания гор Хэлань в «*Сунских биографиях достойных монахов*», сочинении Цзаньнина, которые, в частности, свидетельствуют о распространенности буддизма в указанной области. ¹²⁵ Достаточно пространные упоминания содержатся в «*Объединен-*

¹²³ *Лидай Фабао цзи* 歷代法寶記. Т № 2075, т. 51, с. 0186b19–20.

¹²⁴ См.: Hanson-Barber A. W. No-Thought in P'ao-Tang Ch'an and Early Atiyoga // *Journal of International Association of Buddhist Studies* (JIABS) 8 no 2 (1985).

¹²⁵ Первое упоминание содержится в биографии наставника Даочуаня из храма Юнфу-сы из Линьфу в области Шофан государства Цзинь (晉朔方靈武永福寺道舟, имеется в виду Поздняя Цзинь периода Пяти династий). Деятель-

ных важнейших сведениях о Лампе Учения (聯燈會要)», сочинении Умина (悟明), а также в «Общих Записях о Лампе Учения эры Цзятай (嘉泰普燈錄, Южная Сун, 1201–1205)», сочинении Чжэншоу (正受).¹²⁶

ность Даочуаня связана с указанным районом, и он, как кажется, даже принимал участие в военных действиях в конце Тан (во второй год Чжунхэ 中和, 883), и имел столкновения с «фанями» (番) — тибетцами или тангутами, которые пали ниц, увидя как по молитве Даочуаня пошел снег. Умер наставник в шестой день второго месяца шестого года Тяньфу (天福) Поздней Цзинь в возрасте 78 лет. В данном рассказе нас более всего интересует упоминание о подвижничестве Даочуаня в Ущелье Белой травы (白草穀) в горах Хэланьшань на раннем этапе его карьеры. (Сун Гаосэн чжуань 宋高僧傳, цз. 23 // Т № 2061, т. 50, с. 0859a26). Второе упоминание касается наставника Цзэнжэня, из храма Лунсин в Линьфу области Шофан династии Тан (唐朔方靈武龍興寺增忍). Этот монах был активен в горах Хэлань на протяжении годов правления Хуйчан и Тайчжун (841–860). Он прибыл в горы Хэлань в период Хуйчан, где обрел «чистую землю в ущелье Белой Травы» и «обрел сознание пробуждения, после чего сразу же повесил конфуцианскую шапку и устремился в семью Будды» (中得淨地者白草穀. 內發菩提心. 頓掛儒冠直歸釋氏). Он построил себе травяную хижину, где и пребывал, а населявшие местность «ху и цяны наперебой подносили ему кумыс» (羌胡之族競臻供獻酥酪). Под цянами, видимо, следует полагать дансянов, так что их знакомство с буддизмом может быть отнесено уже к танской эре правления Тайчжун. (См.: Сун Гаосэн чжуань, цз. 26, Т. 50, с. 0877a28).

¹²⁶ В обоих указанных памятниках горы Хэлань упоминаются скорее в иллюстративном плане и, в общем, в специфическом контексте бесед наставника с учениками. Кроме того, возможно, как это бывает в Чаньских беседах, наставник употребляет поговорку, перевести которую адекватно затруднительно. На вопрос ученика, почему учения мудрецов не доходят до них, наставник отвечает: 番人愛著鵝鼠帽. 雲特地乾坤. 斬新日月. 師雲. 鐵鞭遙指賀蘭山. «Люди фань любят шапки из грифов и крыс». Ученик сказал: «Особые Небо и Земля. Новые Солнце и Луна». Учитель сказал: «Железной плеткой указать на горы Хэлань вдалеке» (См.: Цзятай Пудэн лу 嘉泰普燈錄, цз. 2, Дзоку Дзюкё № 1557, т. 79, с. 0296b24; Ляньдэн хуйяо 聯燈會要, цз. 13, Дзоку Дзюкё № 1557, т. 78, с. 0114b22)). В обоих случаях высказывание идентично и приписывается наставнику Фа-юаню из Юаньцзяня в Фушани области Шучжоу (舒州浮山圓鑑法遠禪師), то есть из района, примыкающего к Си-Ся. Датировка этих фрагментов затруднительна, но они относятся к периоду не позднее начала Северной Сун (в тексте упоминаются годы Тайпин Синго). Несмотря на всю невнят-

Несмотря на свою фрагментарность, эти упоминания позволяют предполагать существование буддизма в районе гор Хэлань уже в Танское и в начале Сунского времени. О характере учений можно только догадываться, но, скорее всего, как следует из упоминаний (в частности, случай Даочуаня), в них имели место выраженные эзотерические моменты. Как бы то ни было, мы вправе рассматривать район Хэланьшань как один из буддийских центров, оказавших непосредственное влияние на предков тангутов — дансянские племена. К сожалению, истинный облик буддизма в горах Хэлань реконструировать весьма сложно. Очевидно, дополнительный свет на проблему может пролить изучение упомянутых выше буддийских персонажей, а также более внимательное изучение китайских буддийских историй, которые могут порой пролить неожиданный свет на проблему. Таким образом, в отношении роли гор Хэланьшань в формировании буддизма в Си-Ся ситуация остается весьма туманной: с одной стороны роль эту нельзя не видеть, с другой же стороны, какого рода буддизм был распространен там не период формирования тангутского государства сказать сложно. Относительно более позднего времени положение выглядит более определенным: так, скорее всего именно там располагался тангутский Утайшань, большое количество храмов и монастырей, а также «Чаньских пещер» (禪洞), т. е. уединенных мест для созерцания, откуда, кстати, происходят и находки текстов последнего времени, в частности из Шаньцзуйгоу.

Учение Цзунми в период Сун

В «Храме Соломенной Хижины», который долгое время служил пристанищем Гуйфэну Цзунми, сохраняется стела, на которой высечена линия преемственности наставника Динхуя. Согласно этой стеле, традиция наставника продолжала существовать вплоть до минского времени. Тем не менее приводимые в стеле имена монахов — преемников Цзунми практически неизвестны из других источников, так что характер и значимость традиции Цзунми для собственно китайского буддизма в позднейшее время остаются неизвестными. Настоящими

ность этих упоминаний и их возможную идиоматичность, можно, тем не менее, предполагать, что горы Хэлань были достаточно известным буддийским местом в период Тан–Сун.

преемниками Цзунми были другие люди, в частности Цзиньшуй Цзинъюань, который, Несмотря на отделявшую его от Цзунми временную дистанцию, полагал себя его учеником и последователем.

«Храм Соломенной Хижины» длительное время ассоциировался именно с традицией Цзунми, который в некоторых киданьских буддийских источниках выступает под именем «наставника Цаотана 草堂禪師» (см. ниже), так что присутствие в тангутском собрании как тангутских, так и китайских текстов, посвященных учению Цзунми может объясняться как раз воздействием этого центра. На настоящий момент, тем не менее, нам неизвестны тангутские тексты, за исключением переводов Кумарадживы, происходящие из Храма Соломенной Хижины, или непосредственно связанные с ним иным образом, так что свидетельств о прямом воздействии этого буддийского центра на Си-Ся, Несмотря на их географическую близость, не имеется. Еще одним обстоятельством, объясняющим популярность Цзунми в Си-Ся может служить и то, что Цзунми был весьма известен в Киданьском государстве Ляо, где его сочинения переиздавались по крайней мере один раз в 1062 г. (см. ниже). С другой стороны, традиция Хуаянь-Чань,¹²⁷ которой принадлежал и Цзунми имела широкое распространение и на Утайшане, откуда очевидно попала в Киданьское государство. В этой связи представляется необходимым более подробно рассмотреть функционирование традиции Цзунми в период конца Тан и начала Сун, то есть в то время, когда начала формироваться собственно тангутская буддийская система. В рамках настоящего исследования важно будет доказать, что традиция Цзунми, как в Китае, так и за его пределами не прервалась, но продолжала оставаться авторитетной еще долгое время. Если удастся подтвердить непосредственно на текстовом материале то обстоятельство, что трактаты Цзунми и его идеи продолжали сохранять популярность и в Сунское время, то тем самым будет частично разрешена проблема анахронизма между тангутским и китайским буддизмом. Частично соображения, связанные с преемственностью традиции Цзунми, уже приводились мною выше, но ввиду принципиальной важности этого вопроса для настоящего исследования, на нем стоит остановиться подробнее. В

¹²⁷ Так например Чжэнгуань 澄觀(738–839), которого Есидзу Есихиде относит к деятелям Хуаянь-Чаньской традиции, долгое время пребывал на Утайшане, где составил, в частности, свой комментарий на «Аватамсака-сутру».

целом, говоря о текстах Цзунми и Хуаянь в Си-Ся, следует предполагать, что формирование тангутского буддийского комплекса связано с возрождением Хуаянь в период Северной Сун. Хуаяньский компонент традиции Цзунми, как он представлен в традиции Цзиньюаня, не исчерпывает содержания учения наставник Динхуя. Чаньская же составляющая будет рассмотрена ниже.

Период начала Сун характеризовался серьезной полемикой по поводу сути Чань-буддизма. Основной формой полемических сочинений были «Чаньские истории» (т. н. «истории светильника 燈史»), которые не являются историческими сочинениями в традиционном смысле, но направлены на утверждение превосходства той или иной Чаньской традиции. Так, знаменитая «Цзиньдэ чуаньдэн лу» (1004 г.), прежде всего была направлена на утверждение превосходства линии Линьцзи Исюаня,¹²⁸ а уже затем на сообщение достоверных или полу достоверных сведений по поводу истории Чань-буддизма. Самоидентификация Чань действительно превратилась в насущную необходимость, ибо именно это направление стало ведущим в буддизме Сунской эпохи и нуждалось в выработке четкой позиции по отношению к остальному китайскому буддизму.¹²⁹ Споры по поводу природы Чань-буддизма в период Сун захватили не только собственно деятелей Чань-буддизма, но и представителей иных направлений буддизма. В силу специфики Чаньского учения, в котором его «основное содержание» (宗) излагается в виде исторического прецедента, а формулировки возникают в процессе диалога, обсуждение вопросов доктринального содержания Чань необходимо превращалось в текстологическую полемику по поводу аутентичности тех или иных авторитетных высказываний, способа их интерпретации и реальности традиции передачи, к которой апеллируют полемизирующие стороны. В этом отношении роль трактатов Цзунми, как компендиумов всяческих знаний по поводу Чань должна была быть очень велика. В этой связи примечательна переписка между известным

¹²⁸ Как представляется, среди прочего, на это обстоятельство указывает и письмо Вэнь Яньи, помещенное в начале тридцатой цзюани «Цзиньдэ чуаньдэн лу», где линия преемственности Линьцзи названа основной линией Южной школы Чань и связан с направлением Фаянь. См.: *Цзиньдэ чуаньдэн лу*, Т. 51, с. 0464b07–10.

¹²⁹ См.: *Gregory P. Vitality of Buddhism in the Song // Buddhism in the Song*, p. 1–20.

ученым направления Тяньтай периода Сун Сымина Чжили (四明知禮, «Достопочтенного Сымина» 四明尊者 960–1028) с различными Чаньскими деятелями, зафиксированная в его «Цзяо син лу», составленном во втором году Цзятай (嘉泰, 1203) Южно-сунской династии монахом Цзунсяо (宗曉).¹³⁰ Переписка Сымина демонстрирует серьезный интерес, который он испытывал к проблемам Чань-буддизма, а также то обстоятельство, что интерес этот был не только академическим: очевидно, что проблематика Чань представляла в то время достаточно горячую тему. Одновременно, из этой переписки ясно, какого рода Чаньские источники были на тот момент распространены в Китае, и каким именно образом ими пользовались. В этой связи в переписке Достопочтенного Сымина неоднократно фигурирует под различными именами Гуйфэн Цзунми.¹³¹ Кроме этого, в обеих частях комментария на «Десять врат недвойственности» (十不二門) танского патриарха Тяньтай Чжаньжэня (湛然, 711–782) «Указание важнейшего в «Десяти вратах недвойственности» (Ши буэр мэнь чжияо чао, 十不二門指要鈔)¹³² Чжили несколько раз адресуется к творчеству Цзунми, причем расценивает его не вполне позитивно. Согласно Чжили для истории Чань и в частности для выяснения того, что именно передавал Бодхидхарма, гораздо более важные и более аутентичные сведения содержатся в «Цзутан цзи» («Собрании из Зала Патриарха») и «Истории светильников», нежели в работах Цзунми.¹³³ Далее Чжили критикует Цзунми за

¹³⁰ Цзунсяо 宗曉 сост. Сымин цзуньчже Цзяосин лу 四明尊者教行錄 // Т. 46, № 1937, с. 856–934.

¹³¹ Имена Цзунми, под которыми он встречается в текстах: Гуйфэн (圭峰), Динхуй (定慧), наставник Ми (密禪師), наставник Цаотан (草堂禪師).

¹³² Сымин Чжили 四明知禮 Ши бу эр мэнь чжияо чао 十不二門指要鈔 // Т. 46, с. 704–721.

¹³³ Чжили критикует Чань-буддизм с позиций тяньтайских представлений о том, «что природа содержит зло» 性惡, одновременно упрекая, что Чаньская историческая традиция содержит много противоречий и несообразностей. В частности, он указывает, что история о том, что содержание истории о передаче Бодхидхармой учения трем последователям: Хуйкэ (慧可), Даоюю (道育) и монахине Дхарани (尼綜持) выдуманно Цзунми. Чжили указывает, что в «Цзутан цзи» говорится только о том, что Бодхидхарма заявил, лишь что Дхарани получает «кожу» его учения, Даоюй — «мясо», а Хуйкэ «кости» (Т. 46, с. 707, вс; см. также: Цзутан цзи 祖堂集 // Лань Цифу 藍吉富 Чаньцзун цюань шу 禪

односторонность используемого им понятия «одухотворенной мудрости» (靈智), но одновременно признает, что в Тяньтай (т. е. направлении самого Чжили) «Предисловие к собранию разъяснений истоков Чаньских истин» все-таки распространено и пользуется определенной популярностью.¹³⁴ Возвращаясь к упомянутой выше переписке Чжили и Чаньского наставника Тяньтун Нина (天童凝),¹³⁵ можно увидеть, что с «Чаньским Предисловием» Чжили был знаком достаточно хорошо, во всяком случае для того, чтобы разглядеть за построениями Цзунми желание последнего закрепить первенство среди Чаньских учений за направлением Хэцзэ, к которому, как известно, принадлежал сам наставник Гуйфэн.¹³⁶ Вообще говоря, имя Цзунми продолжало оставаться известным на все протяжении истории китайского буддизма, разница лишь в том, что последующие упоминания о нем весьма однообразны и уже не обнаруживают интересующей нас степени знакомства с творчеством автора.¹³⁷

На протяжении периодов Сун и Юань традиция Цзунми продолжала ассоциироваться с Северным Китаем, прежде всего с Чанъянью и Утайшанем. Именно в этих областях продолжали циркулировать его произведения, и продолжала создаваться комментаторская литература.¹³⁸ При этом, указанная комментаторская традиция была ориенти-

宗全書 (Тайбэй: Вэньшу, 1988), с. 464 н.), что делало Хуйкэ прямым наследником Бодхидхармы. (*Broughton J. The Bodhidharma Anthology. The Earliest Records of Zen.* (Berkeley: University of California Press, 1999), p. 4). Содержание же изречений, которые якобы представили ученики Бодхидхарме было, по мнению Чжили, придумано Цзунми, а в дальнейшем стало восприниматься как наиболее полное выражение учения патриарха. (Т. 46, там же).

¹³⁴ Т. 46, с. 0713 с. Здесь же Чжили упоминает, что все творчество Цзунми достаточно полемично — по намнию тяньтайского наставника, Цзунми двигало желание продвинуть направление Хэцзэ и подорвать влияние школы Ньютоу (牛頭宗).

¹³⁵ Сымин цзунъюэ Цзяосин лу, с. 893–894.

¹³⁶ Здесь же Чжили упоминает о том, что «Чаньский свод» (禪藏) вроде бы был составлен, но более никак этот вопрос не комментирует (Т. 46, с. 0895 а08).

¹³⁷ В том или ином виде указания или цитаты из Цзунми встречаются в буддийской литературе вплоть до Цинского времени.

¹³⁸ Одним из последних произведений подобного рода стало «Разъяснение Хуаяньского трактата о началах человека» (華嚴原人論解), составленное в пе-

рована прежде всего не на «Чаньское предисловие», но на «Трактат о Началах человека», откомментированный неоднократно в Сунское и Юаньское время. На Севере очевидно существовала некая агиографическая традиция, связанная с Цзунми и не вошедшая в стандартные буддийские истории: во всяком случае высказывания «Гуйфэна», которые приводит в «Цунжун лу» Ваньсун Синсю (萬松行秀 1166–1246) по известным изданиям не отождествлены.¹³⁹

Таким образом, можно предполагать со значительной долей уверенности, в Северном Китае 10–11 веков не представляло большой трудности найти тексты Цзунми и ознакомиться с его традицией. Можно даже предполагать, что линия преемственности учения, восходящая к Цзунми еще не до конца прервалась: согласно тексту стелы из Храма Цаотан сы у Цзунми было 6 учеников: Чаньский наставник Гуйфэн Вэнь (圭峯溫), наставник Тайгун из храма Цыэнь сы (慈恩寺太恭), наставник Тайси из храма Синшань сы (興善寺太錫), наставник Цзун из храма Ваньчэн сы (萬乘寺宗), наставник Цзюэ из храма Жуйшэн сы (瑞聖寺覺) и наставник Жэньюй из храма Хуаду сы (化度寺仁瑜).¹⁴⁰ По

риод Юань «Чаньаньским монахом–токователем сутр и шастр из большого храма Кайюань-сы» Юаньцзюэ 長安大開元寺講經論沙門圓覺 (Дзоку Дзюкё, 58, № 1032).

¹³⁹ Высказывания Цзунми (Гуйфэна), зафиксированные у Синсю, см.: «Ваньсун Лаожэнь пинчан Тяньтун Цзюэ хэшан сун гу Цунжунянь лу» 萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄, Т. № 2004 т. 48, с. 0228 а25.; 0254с12 н.; 0256а09. (этот пассаж упоминает «схематический комментарий» 科 на «Сутру Совершенного Пробуждения», составленный Цзунми); также: с. 0263а15.; 0263с06. Важно отметить, что деятельность монаха Синсю, который был представителем направления Цаодун, был тесно связана именно с Северным Китаем: так напромер, он получил парчовую рясу в дар от Цзиньского императора Чжанцзуна (章宗) в 4-м году Минчан (1193). После падения Цзинь Синсю находился в тесных отношениях с известным Юаньским деятелем Елюй Чуцаем (буддийское имя Чжаньжань цзюйши 湛然居士). (Фогуан да цыдянь, с. 5542). См. также: Абе Кейити 阿部肇一 Чжунго Чаньцзун ши 中國禪宗史 (пер. с яп.: Гуань Шицзянь) (Тайбэй: Дунда, 1999), с. 809–831.

¹⁴⁰ Линия преемственности взята мной из «Цзиньдэ» (Т. 51, цз. 13, линия преемственности Цзунми), но и в других источниках, в частности «Чуаньфа чжэньцзун цзи» (傳法正宗記) сунского Цисуна (契嵩, 1007–1072) эта линия представлена так же (см.: «Чуаньфа чжэньцзун цзи», цз. 7, Т. 51, шестое поко-

указанию «Цзиньдэ» ни один из этих наставников не оставил «юйлу» или «известных высказываний», так что информация о них ограничивается именами и названиями монастырей.¹⁴¹ Некоторые исторические сочинения связывают Гуйфэн Вэня с именем позднетанского наставника Чунъюнь Хуня 重雲暉, который принял у него постриг.¹⁴² Единственная дата, более или менее точно установленная на это время — правление позднетанского Мин-цзуна (後唐明宗, 926–934), который особо отличал Хуня. Так что можно предполагать, что хотя в школе Цзунми и не было крупных фигур, она, тем не менее, продолжала традицию своего основателя на севере и северо-западе Китая. При этом стоит отметить, что Чунъюнь Хунь, несмотря на то что принял постриг у Гуйфэн Вэня, принадлежал к традиции Линьцзи, а не Хэцзэ. Можно ли на основании этого туманного факта делать вывод о переориентации последователей Цзунми на традицию Мацзу Даои и отход от учения Хэцзэ? Тангутские тексты как будто бы дают для этого некоторые основания (см. ниже), но из анализа синхронных китайских источников ничего подобного не следует, так что этот и подобные ему вопросы обречены еще некоторое время оставаться без ответа. Так или иначе, традиция Цзунми на Севере Китая не прерывалась, причем концентрировалась именно в районе храма Цаотан сы, который на некоторое время стал главным храмом направления Хуаянь и продолжал функционировать именно как центр направления Цзунми,¹⁴³ а также и в районе Утайшаня, где преемниками Цзунми выступили Чаншуй Цзысюань (子璿 965–1038) и его ученик Цзиньшуй Цзинъюань (晉水淨源 1011–

ление преемников Хуйнэна). Эти сведения находятся в некотором противоречии с утверждением Пэй Сю о том, что последователей Цзунми было три тысячи. (Чэнь Цзинфу 陳景富 Чанъянь Фоцзяо гайшу // Иньду цзунцзяо юй Чжунго Фоцзяо 印度宗教與中國佛教, (Пекин: Чжунго Шэхуй Кэсюэ чубаньшэ, 1986 с. 207)).

¹⁴¹ «Цзиньдэ», там же.

¹⁴² «Цзиньдэ», цз. 20 (линия преемственности наставника Гаоань Байшуй Бэньжэня (高安白水本仁)).

¹⁴³ Чэнь Цзинфу приводит большое количество данных, прежде всего эпиграфики, доказывающих, что храм Цаотан функционировал именно как центр направления Цзунми вплоть до конца династии Цзинь (последняя надпись, цитированная Чэнь Цзинфу датируется 2-м годом Дайгуан (1223) династии Цзинь и содержит упоминания о Цзунми и том, что именно в этом храме хранятся ряса и патра Цаоси (Хуйнэна). (Чэнь Цзинфу, указ. соч, с. 205–206).

1088).¹⁴⁴ Определенная связь с построениями Цзунми может быть обнаружена и в трудах приверженца Чаньского направления Фаянь Юнмина Яньшоу (永明延壽, 904–975), чьи идеи отчасти отражают мысли Цзунми, особенно по поводу необходимости достижения гармонии между Чаньскими и доктринальными учениями, и учением Хуаянь в целом.¹⁴⁵ Все приведенные соображения носят общий характер, и способны лишь создать представление об общей атмосфере, в которой происходила трансляция учения Цзунми в Си-Ся, конкретные же пути проникновения традиции Цзунми в тангутское государство все равно остаются неизвестными. Некоторую дополнительную информацию может дать более подробное рассмотрение текстуальной истории «Чаньского Предисловия»: может быть содержащиеся в сопутствующих текстах (предисловия, колофоны) данные позволят уточнить, как именно «Предисловие» могло попасть в Тангутское государство. История текста «Чаньского Предисловия» не представляет тех трудностей, с которыми связано изучение, например, «Алтарной Сутры». Несмотря на объявленное Цзунми стремление к объединению Чаньских учений и доктринальных направлений буддизма, смысл усилий Цзунми был ясен китайским буддистам еще в период Сун: Цзунми стремился не только к воссоединению всех буддийских учений, но и к тому, чтобы выделить из них самое главное, каковым должно было стать направление Хэцзэ в соединении с Хуаяньскими доктринальными построениями. Именно это комбинированное учение впоследствии стало выразителем концепции «истинного Я», которую Цзунми изложил во второй части второй цзюани «Чаньского Предисловия». Апологетические цели Цзунми достаточно ясно были изложены Тяньтун Нином в упоминавшейся уже переписке с Сымином Чжили:

¹⁴⁴ См. выше, раздел об Утайшане.

¹⁴⁵ Ёсидзу Ёсихидэ Кэгон–Дзэн но сисенси но кэнкю, с. 14; См. также: Ян Цзэнвэнь 楊曾文 Тан–Удай Чаньцзун ши 唐五代禪宗史 (Пекин: Чжунго Шэхуй Кэсюэ чубаньшэ, 1999), с. 561–71. В особенности интересны наблюдения китайского ученого, основанные на интерпретации учения самого Фаянь Вэньи (法眼文益, 885–958). Одним из наиболее очевидных примеров подобного направления мысли деятелей школы Фаянь может служить (в силу его относительной кратости) произведение Яньшоу «Собрание вместе наилучшего» (萬善同歸集, Т. 48, № 2017, с. 962 et passim). В таком же духе выдержано и его opus magnum — «Зерцало Учения» (宗鏡錄, Т. 48, № 2016, с. 415–957).

«В *«Чаньском Предисловии»* сказано: «Дамо провел девять лет лицом к стене только для того, чтобы прекратить действия причин (絕緣). Из-за этого патриархи учителя [учили?] лишь о прекращении, в том числе и о том, что в иероглифе «знание» дверь ко всему чудесному (知之一字是眾妙之門). Далее, когда [у Цзунми] говорится о том, что Бодхидхарма всего лишь передавал учение об «одухотворенном знании», и вплоть до того, что активно продвигалось направление Хэцзэ, а учением Ньютоу пренебрегали — противоречия здесь просто бросаются в глаза».¹⁴⁶

Однако несмотря на ясное понимание буддистами позднейшего времени «сектанстких» устремлений Цзунми, а также внутренней противоречивости его построений, общий «объединительный» пафос сочинений наставника Гуйфэна был настолько силен, что его воздействие продолжалось и более чем через 300 лет после Цзунми. Для истории популярности Цзунми в Си-Ся важны несколько обстоятельств, основным из которых является то, что в период Южной Сун и Юань, а возможно и ранее, сектантская природа произведения Цзунми уже не воспринималась как существенный элемент содержания *«Чаньского Предисловия»*. Подтверждением этому может служить, в частности, текст предисловия к сочинению Цзунми, датированный 7-м годом Дадэ (大德, 1304) династии Юань. Из текста следует, что, по представлению автора предисловия, самым важным в произведении Цзунми являлась именно его обеспокоенность противоречиями между Чаньскими и доктринальными учениями, причем эта проблема продолжала оставаться актуальной на Юге Китая, когда его посетил автор предисловия к заново изданному *«Чаньскому Предисловию»* Увай Вэйда (無外惟大).¹⁴⁷ Новое издание текста было связано с деятельностью «верховного наставника Сюэтанана» (雪堂總統大師), который организовал переиздание. Сам факт переиздания текста весьма любопытен: оно было произведено по приказу Хубилая после собора буддийских деятелей, в котором участвовал, в частности, императорской наставник (帝師 Пагба-лама). На этом соборе, проведенном в 9-м году Дадэ (大德, 1275)¹⁴⁸, император интере-

¹⁴⁶ Сымин цзуньчжэ цзяосин лу, Т. 46, с. 0895b15–16.

¹⁴⁷ Цзунми Чаньюань чжуцяуань цзидусюй 禪源諸詮集都序 Чунке Чаньюань ской 重刻序 1. Т. 48, с. 0397 а.

¹⁴⁸ Подробно обстоятельства буддийского собора, проведенного Хуабилаем по поводу Чань-буддизма, описаны Жань Юньхуа: *Жань Юньхуа*, Юаньдай Чаньсэн юй Сицзан лама бянньчжэн као 元代禪僧與西藏喇嘛辯證考 // *Лань*

совался «главным смыслом» Чань, и получил разъяснения, основанные на тексте Цзунми. Император был удовлетворен услышанным, и приказал издать текст, что было выполнено спустя 29 лет. В 1304 г., возвращаясь из поездки на Утайшань, наставник Сюэтан получил копию цзиньского издания «Чаньского Предисловия», изготовленную в Датуне монахом Цяньань Юэгуном (潛菴覺公). Эта версия текста и была напечатана учеником Сюэтана Дэн Вэньюанем.¹⁴⁹ Третье предисловие, составленное членом Академии Ханьлинь Гу Жучжоу 賈汝舟 рассказывает о тех же событиях несколько иначе: именно автором этого предисловия были обнаружены копии текста в монастырях Пуэнь (普恩) и Синго (興國).¹⁵⁰ Кроме того, еще одна копия, изданная в 8-м году Циньнин императрицы Чунтянь династии Ляо (遼朝崇天皇后清寧八年, 1062) нашлась у настоятеля храма Ваньшоу (萬壽方丈).¹⁵¹ Далее, в сотрудничестве с господином Вэнем (Дэн Вэньюань?) была проделана редактura, восстановлено недостающее, и текст был опубликован.¹⁵² Это издание вошло в Минский вариант Трипитаки (1601) и таким образом легло в основу имеющегося на настоящий момент в составе Трипитаки Тайсё текста «Чаньского Предисловия». ¹⁵³ Помимо этого издания существует признаваемое более авторитетным корейское издание (так называемое Ваньли 4), датируемое 1567.¹⁵⁴ Традиционно считается, что это издание воспроизводит Сунскую версию текста, отличавшуюся прежде всего способом изображения знаменитых диаграмм Цзунми —

Цифу ред. Сундай Фоцзяо ши яньцзю. Чжунго Фоцзяо ши луныцзи 宋代佛教史研究. 中國佛教史論集 (Чжэнхэ: Хуаюй, 1974), с. 265–277.

¹⁴⁹ Чункэ Чаньюань сюй 2, там же, с. 0397 b05–24.

¹⁵⁰ Где находились эти храмы неясно. Автор говорит о том, что они находились «среди облаков» (雲中), что в принципе обозначает Утайшань. На Утайшане имеется храм Синго-сы, но о храме Пуэнь сведений найти не удалось.

¹⁵¹ Смысл этого указания неясен, ибо Пекинский храм Ваньшоу был построен только в 1577 (Фогуан да цыдянь, с. 5545).

¹⁵² Чункэ Чаньюань сюй 3, там же, с. 398 в.

¹⁵³ Проблема текстуальной традиции «Чаньского Предисловия» основательно разбирается Дж. Броутоном, который выполнил также и частичный перевод разбиравшихся нами предисловий. См.: Broughton J. Tsung-mi's Zen Prolegomenon: Introduction to an Exemplary Zen Canon// S. Heine and Dale S. Wright eds. The Zen Canon: Understanding the Classic Texts (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 35–37.

¹⁵⁴ Broughton J. Zen Prolegomenon, p. 34–35.

в частности считается, что белые и черные кружки на диаграммах изначально не были предусмотрены Цзунми.¹⁵⁵

Что касается более ранней традиции передачи текста Цзунми, то в ней имеются некоторые разночтения: в предисловиях к Минскому изданию указывается, что в годы Дачжун династии Тан (唐大中, 847–860) написал обозрение (敘) к тексту Цзунми, скопировал диаграммы и передал текст на хранение в храм Яньчан в Цзиньчжоу (金州延昌寺, пров. Шэньси), откуда текст попал к наставнику Вэйцзину (唯勁), а затем к Сюаньци (玄契), который и распространил этот текст в Минь, Сян и У-Юэ (閩湘吳越, Хунань, Цзянсу, Чжэцзян, Фуцзянь).¹⁵⁶ Колофон сунского издания, цитируемый Дж. Броутоном гораздо информативнее и, судя по всему, принадлежит кисти одного из участников процесса передачи текста — Цисюаня (т. е. Сюаньци), который получил текст в Хунани от наставника Вэйцзина и привез его в Фуцзянь. Последний в свою очередь получил текст от наставника Лаосу из храма Тайи Яньчан (см. выше) в год *жэнь-шэнь* династии Лян (912). Самому же Лаосу трактат Цзунми достался непосредственно от Пэй Сю в 11 г. Дачжун династии Тан (857).¹⁵⁷ Таким образом, линия преемственности трактата Цзунми на Севере не прерывалась, а сам текст оставался в достаточно влиятельным. Так или иначе, деятельность направления Цзунми не прерывалась на Севере Китая, причем концентрировалась именно в районе храма Цаотан сы, который на некоторое время стал главным храмом направления Хуаянь и продолжал функционировать именно как центр направления Цзунми.¹⁵⁸ О степени воздействия трактата Цзунми на

¹⁵⁵ Broughton J. Op. cit. Диаграммы см.: Т. 46, с. 411, 412, 413. Они воспроизведены также и в русском переводе. См.: Цзунми. Предисловие к собранию разъяснений истоков Чаньских истин// Чаньские истины. Диаграммы.

¹⁵⁶ Чункэ Чаньюань сюй 2, с. 0397; Broughton J. Op. cit., p. 36. Эти сведения воспроизводятся Броутоном по корейскому изданию «Чаньского Предисловия», воспроизведенному Янагидой Сейдзаном. См.: Янагида Сейдзан 柳田聖山 Чаньсюэ цуншу чжи ер 禪學叢書之二 (Токио: Тюбон, 1974), с. 149.

¹⁵⁷ Цит. по: Broughton J. Op. cit., p. 35.

¹⁵⁸ Чэнь Цзинфу приводит большое количество данных, прежде всего эпиграфики, доказывающих, что храм Цаотан функционировал именно как центр направления Цзунми вплоть до конца династии Цзинь (последняя надпись, цитированная Чэнь Цзинфу датируется 2-м годом Дайгуан (1223) династии Цзинь и содержит упоминания о Цзунми и том, что именно в этом храме хранятся ряса и патра Цаоси (Хуйнэна). (Чэнь Цзинфу, Указ. соч., с. 205–206).

соседние с Китаем страны, говорит то, что «*Чаньское Предисловие*» было наиболее часто печатаемым и комментируемым текстом.¹⁵⁹ От Цзюаня трактат Цзунми попал к некоему Янь Каю из Ханчжоу, который его и издал ксилографическим способом. Из Ханчжоу, как центра Чань-буддизма, текст распространялся далее, попав в дальнейшем в Корею и Японию.¹⁶⁰

Дуньхуанский текст «*Чаньского Предисловия*», переписанный с копии привезенной из Чанъани в 952 г. (подробнее ниже), приближается к сунскому варианту, в частности, не содержит кругов в диаграммах.¹⁶¹ Что касается тангутского текста, то в настоящее время он не может быть основательно отнесен ни к какой традиции: судя по сохранившимся частям, он состоял из четырех цзюаней, что как будто приближает его к Минскому изданию (сунское состояло из двух), но диаграммы, которые давали бы возможность сопоставить тангутский вариант с Дуньхуанскими текстами, не сохранились, так что отождествить текст достоверно не представляется возможным. Проблема традиции текста для тангутского издания тоже остается нерешенной: тангутский перевод аккуратно воспроизводит предисловие Пэй Сю, но не сообщает, каким образом текст попал в Си-Ся, и каким образом он был переведен.

Появление в Си-Ся именно текста «*Чаньского Предисловия*» неслучайно, как неслучайно и то, что текст был весьма влиятелен в Си-Ся. Что касается времени появления трактата Цзунми в Тангутском государстве, то мы склонны полагать, что важнейшую роль здесь сыграло Ляоское издание 1062 г., произведенное попечением императрицы Чунтянь. Действительно, если исходить исключительно из данных колофонов и предисловий к опубликованным текстам трактата, то киданьское издание оказывается практически самым ранним — данными по датировке сунского издания мы не располагаем. Предполагая путешествие текста «*Чаньского Предисловия*» из Ханчжоу в Си-Ся, мы должны будем решить почему текст Цзунми попал в Си-Ся в одиночестве, а не в составе Чаньской библиотеки, от которой должны были бы остаться какие-то следы. Кроме того, труд Цзунми не могло попасть в Си-Ся и в составе Трипитаки, которую тангуты несколько раз получали от Сун —

¹⁵⁹ Там же, р. 36.

¹⁶⁰ Там же, р. 35.

¹⁶¹ Там же.

в состав канона Кайбао (開寶藏) трактат Цзунми не входил. С другой стороны, почитание киданями учения Хуаянь, чьим патриархом был Цзунми, широко известно, так же как и довольно тесные отношения Си-Ся и Ляо. Исходя из этого, предположение о том, что китайский оригинал, использованный тангутами при подготовке тангутского издания «*Чаньского Предисловия*», происходит из Ляо представляется вполне основательным. В общем, с учетом всего вышесказанного, можно полагать в достаточной мере доказанным, что учения Цзунми были популярны как в собственно Китае, так и на Северных территориях, в период 10–13-го веков. В свете этого вывода, изобильное присутствие работ Цзунми и связанных с его традицией текстов в тангутских собраниях не выглядит анахронизмом, но, в общем отражает текущее положение вещей в буддийском комплексе Северного Китая. Иными словами, присутствие работ Цзунми в Си-Ся, а также довольно широкий набор собственно Хуаяньских текстов может указывать на связь формирования тангутского буддизма с процессом возрождения Хуаянь в Китае в середине 11-го века. Интересным в этой связи представляется вопрос об эволюции или о дальнейшем развитии этой традиции в тангутском государстве. В принципе, переиздание работ Цзунми, появление новых комментариев к базовым текстам традиции Хуаянь как раз и отражает этот процесс, одним из выражений которого было и формирование тангутского буддизма на Хуаянь-Чаньской основе.

В этой связи более подробное рассмотрение текстов, связанных с традицией Цзунми и с ним самим в тангутском собрании СПбФ ИВ РАН представляется достаточно обоснованным.¹⁶²

¹⁶² Далее мы будем использовать следующие сокращения: Tang с последующими цифровыми обозначениями указывает на номер и шифр соответствующего текста в Хранилище рукописей и ксилографов СПбФ ИВ РАН; Т. с указанием номера текста, тома, страницы и строки служит для точного цитирования сочинений, включенный в «*Трипитаку Тайсё*», 大正新修大藏經, т. 1–100 (Тайбэй: Синь Вэньфэн 1983. Если текст цитируется несколько раз, мы ограничиваемся приведением номера тома и страницы). Использование текстов из «*Дзоку Дзюкё*» (續藏經) оговаривается в каждом случае. В случае, если тот или иной тангутский текст разбирается подробно, его название будет передаваться также и в тангутском написании, в остальных случаях (из-за ограничений технического характера) мы будем ограничиваться только китайской реконструкцией названия.

БУДДИЙСКИЕ ТЕКСТЫ ИЗ ХАРА-ХОТО

Тексты традиции Цзунми и его традиции в тангутских собраниях

Школа Цзунми была весьма распространена в Си-Ся, причем это обстоятельство, судя по некоторым показаниям источников, осознавалось и самими тангутскими буддистами: один из участников предприятия по изданию текста сутры «*Фошо Дачэн Шэнулянишоу цзюэдин гуанминван Жулай толони цзин*» (佛說大乘聖無量壽決定王如來陀羅尼經), тангутский монах Бэньмин (本明) определяет себя как «преемник Цзунми» (門資宗密沙門).¹⁶³ Что бы ни означала такая идентификация, она ясно свидетельствует о популярности Цзунми в Си-Ся. В связи с этим, представляется уместным рассмотреть, какие именно тексты Цзунми известны в настоящее время в тангутских собраниях.

1. *Истоки Чань, заключительный раздел*.¹⁶⁴ Сочинение, изданное ксилографическим способом, представляет собой тангутский перевод последней части 卷 знаменитого сочинения Цзунми «*Предисловие к собранию разъяснений истоков Чаньских истин*» (далее: «*Чаньское Предисловие*»), представленного также текстом в Трипитаке Тайсё, корейским изданием годов правления Ваньли (четвертый год Ваньли 萬曆, 1576)¹⁶⁵ и Дуньхуанским фрагментом.¹⁶⁶ Корейское издание, восходя-

¹⁶³ *Ши Цзиньбо*, Си-Ся Фочзяо Шилюз, с. 146, колофон к тексту сутры.

¹⁶⁴ Tang 292, № 7119. Китайская реконструкция названия: 禪源下, китайский текст 禪源諸詮集都序 Т. 48, 2015.

¹⁶⁵ См.: Воспроизведение корейского издания текста см.: *Янагида Сейдзан* Чаньсюэ Цуншу чжи ер. Гаоли бэнь «*Чаньюань чжуцзюань цзидусюй*» и др. сочинения (Киото: Тикума собо, 1974), с. 123–49. Текст восходит к сунском изданию, как следует из колофона. Помимо прочего в колофоне приведена история передачи текста, который был лично переписан одним из видных учеников Цзунми, канцлером Пэй Сю (裴休相國 785–859) в одиннадцатом году Дачжун династии Тан (大中, 857) и передан на хранение в храм Тайи Яньчан сы (太一延昌寺) на горе Удан, откуда затем через несколько передаточных

щее к сунскому ксилографу, очевидно, представляет собой более аутентичный вариант текста, чем имеющийся в Трипитаке. Одной из существенных особенностей текста является его деление на две, а не на четыре, как в случае с вариантом из Трипитаки, цзюани.¹⁶⁷ Как представляется, тангутский текст близок дуньхуанскому варианту, что позволяет предположить, что оригинал для тангутского перевода восходил к Дуньхуанской традиции.¹⁶⁸ Тем не менее, этот вопрос нуждается в дополнительном прояснении.¹⁶⁹ Насколько мы можем судить по изданным вариантам дуньхуанского текста, основные различия в традициях между корейским, современным изданием в Трипитаке и текстом из Дуньхуана встречаются в таблицах и схемах, которыми изобилует заключительная часть трактата Цзунми. В известных ныне тангутских вариантах таблицы и схемы не сохранились, а собственно текстовые различия не могут быть интерпретированы должным образом, ибо не всегда ясно, идет ли речь об иной версии текста, либо же об аберрации, возникшей в процессе перевода.

звеньев текст попал к наставнику Цисюаню (契玄), которые его и опубликовал в Фучжоу. Таким образом, текст сочинения Цзунми был известен и на Юге Китая, откуда попал в Корею, где и был переиздан (*Янагида Сейдзан*. Указ. соч., т. 149).

¹⁶⁶ *Танака Риесо*, Тонко Дзэнсю бункен но кэнкю (Токио: Дайто, 1983), с. 425–34. Дуньхуанский фрагмент (собрание Центральной библиотеки Тайваня, № 113, инв. 004720, (*Жун Синьцзян*, Гуйицзюнь ши яньцзю, с. 25) очевидно представлял собой часть более обширного сочинения, озаглавленного «*Дачэн Чаньмэн яолу*» 大乘禪門要錄, датируемого вторым годом Гуаншунь (廣順, 952) Поздней Тан, и включает в себя помимо заключительной части основного трактата Цзунми еще и библиографию его работ, большинство из которых в настоящее время неизвестны.

¹⁶⁷ Технически, в тексте Трипитаки тоже две цзюани, но каждая из них, в свою очередь, поделена еще на две части.

¹⁶⁸ Обстоятельства появления указанного текста в Дуньхуане, как ни странно, достаточно ясны: текст был привезен из столицы Великим ханьским наставником Чжицином (智清) и переписан монахами в Дуньхуане (см.: *Танака Риесо*, Тонко Дзэнсю, с. 438–40; также *Жун Синьцзян*, Гуйицзюнь ши яньцзю, с. 25).

¹⁶⁹ Часть фрагмента тангутского текста была опубликована в: *Solonin K. J. Tangut Chan Buddhism and Guifeng Zongmi*.

2. Вторым текстом, непосредственно связанным с Цзунми является «Объяснение к собранию разъяснений истоков Чаньских истин». ¹⁷⁰ Текст представляет собой также ксилографическое издание первой цзюани «Чаньского Предисловия» Цзунми, которому предшествует собственно «объяснение», представляющее собой не что иное как традиционное «предисловие» Пэй Сю, входящее также и в состав корейского издания и издания Трипитаки Тайсё. ¹⁷¹ Отличие тангутского варианта, равно как и варианта Трипитаки Тайсё от корейского текста заключается в том, что и тангутский вариант и вариант Трипитаки указывают, что во время написания предисловия Пэй Сю был *цзыши* в Мяньюжоу 綿州刺史, в то время как в корейском тексте указан как исполняющий должность *цзыши* в Хунчжоу (洪州). Внести ясность в этот вопрос мог бы Дуньхуанский текст, но в нем начальная часть произведения Цзунми не сохранилась. Возможно также и то, что текст из Дуньхуана и корейский текст представляют собой разные рецензии или традиции одного и того же произведения, одна из которых распространялась на Севере Китая, а другая — на Юге. ¹⁷²

3. Третьим текстом, заслуживающим интереса и гораздо более углубленного исследования, нежели это имеет место сейчас, является «Сущность Предисловия к Собранию разъяснений истоков Чаньских истин», ¹⁷³ представляющий собой схематический комментарий 科文 к «Чаньскому предисловию». ¹⁷⁴ Сохранившаяся часть текста, представляющего собой редкий пример ксилографированного свитка, посвящена, как представляется сейчас, десятичленной схеме преодоления заблуждений и реализации чистоты ума, предложенной Цзунми в «Чаньском предисловии». ¹⁷⁵ Текст с подобным названием не зафиксирован в

¹⁷⁰ Tang 227 № 735. Реконструированное китайское название: 禪源詮集解.

¹⁷¹ См.: Янагида Сэйдзан, Чаньсюэ Цунши, с. 123; Т. 2015, 48, 0398в10–23.

¹⁷² Танака Риеко, Тонко Дзэнсю, с. 437.

¹⁷³ Tang 227 № 4736.

¹⁷⁴ В настоящее время из китайских текстов этого рода известен только схематический комментарий на трактат Цзунми «О Началах человека», выполненный Цзиньшуй Цзиньюанем — «Юаньжэнь лунь фавэй лу» (原人論發微錄, Дзоку Дзюкё № 1058, т. 31).

¹⁷⁵ Содержание десятичленной схемы возникновения заблуждений и последующего освобождения от них см.: Gregory P. Sudden Enlightenment Followed by Gradual Cultivation // Peter N. Gregory P. ed., Sudden and Gradual: Ap-

каталоге произведений Цзунми из Дуньхуана,¹⁷⁶ так что, скорее всего, он является уникальным и имеется лишь в тангутской версии. Возможно также, что данное сочинение было составлено уже после того, как направление Цзунми прекратило свою деятельность в Китае. Во всяком случае, это сочинение заслуживает дополнительного внимания.

4. «Записи о факеле, разъясняющем значение Собрания разъяснений Чаньских истоков».¹⁷⁷ Это сочинение также не фиксируется в китайских каталогах и не может быть достоверно атрибутировано. Авторство Цзунми также вызывает большие сомнения, и текст, скорее всего, является собранием частных заметок, сделанных по поводу текста «Чаньского предисловия». Сам текст представляет собой рукопись в форме свитка, выполненную курсивным письмом, что также затрудняет его прочтение.

5. «Схема Передачи учения».¹⁷⁸ Этот текст представляет собой не что иное как тангутский перевод известного сочинения Цзунми «Схема Передачи Чаньского учения о сфере ума в Китае» (далее: «Чаньская Схема») — очень известная и популярная работа Цзунми.¹⁷⁹ Сохранившиеся части ксилографа включают в себя фрагменты об учении Бодхидхармы об уме, критику Цзунми Северной школы и Хунчжоуской школы Чань (т. е. направления Мацзу Даоин 馬祖道 — 709–788) и собственно учение Цзунми об уме. Сочинение существует как в китайской, так и в тангутской версиях.¹⁸⁰

proaches to Enlightenment in Chinese Thought, Studies in East Asian Buddhism, no. 5 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987), p. 290–98.

¹⁷⁶ Танака Риеко, Тонко Дзэнсю, с. 438. Одним из возможных вариантов может быть упоминаемый в каталоге текст под названием «Цзи Чаньюань чжуньгуаньяо» 集禪源諸論關要, но сомнение вызывает размер текста, приведенный в каталоге — 130 цзюаней.

¹⁷⁷ Tang. 227, no. 5172. Китайский вариант заглавия: 諸說禪源集都序法炬集.

¹⁷⁸ Tang. 421, no. 113. Китайский вариант названия: 傳教圖. Также китайский текст из собрания П. К. Колова — ТК-254. Китайский вариант этого текста опубликован в: Эцзан Хэйшуйчэн вэньсянь 俄藏黑水城文獻, т. 1–11 (Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньше). Т.3 (1997), с. 323–4.

¹⁷⁹ «Чжунхуа чуаньсиньди фамэнь шицзы чэнси ту» 中華傳心地禪門師資承襲圖, Дзоку Дзюкё, № 1225, т. 63.

¹⁸⁰ Описание китайского издания указанного текста из Харахото см.: Меньшиков Л. Н. Описание китайской части фонда П. К. Козлова из Хара-Хото,

6. Из находок последнего времени следует упомянуть китайский текст *«Краткого комментария к Сутре Совершенного Пробуждения»* (大方廣圓覺修多羅了義經略疏), принципиально важного текста Цзунми, содержащего, помимо прочего, еще и некоторое количество исторических сведений о ранней истории китайского Чань.¹⁸¹ Судя по внешнему виду, фрагмент того же самого текста имеется в Тангутском фонде СПбФ ИВ РАН.¹⁸²

7. Еще одним текстом, ассоциируемым с традицией Хуаянь, является обнаруженный в Байсыгоу китайский фрагмент *«Покаяния на Алтаре Совершенного Пробуждения»* 圓覺道場禮懺一本: указанный текст непосредственно ассоциируется с учением Цзунми, который, возможно, был изобретателем этой практики покаяния.¹⁸³

8. В последнее время в районе Шаньцзуйгоу (山嘴溝) в Нинся были сделаны новые открытия текстов, среди которых были обнаружены тангутский перевод *«Сутры Совершенного Пробуждения»* и тангутский текст комментария на нее, сходный с текстом Цзунми, но не идентичный с ним.¹⁸⁴

с. 267–8. В отличие от современных изданий, как китайское так и тангутское издание содержат многочисленные схемы передачи учения, а также иллюминированы изображениями обсуждаемых персонажей.

¹⁸¹ Китайский текст этого сочинения см.: Т. № 1795, т. 39. Текст опубликован в: Байсыгоу Си-Ся фанга, с. 163–79.

¹⁸² ТК–254. Текст опубликован в Эцзан Хэйшуйчэн вэньсянь. Т. 3 (1998), с. 321.

¹⁸³ Фан Гуанчан в своем разборе обнаруженного в Байсыгоу текста, ссылаясь на корейское сочинение *«Хайдун ю бэньцзянь синлу»* 海東有本見行錄 (Т. 2185, т. 55) указывает, что помимо основного текста по этой практике, а именно *«Юаньцзюэ цзин даочан сючжэн и»* 圓覺道場修證儀 (Дзоку Дзюкё, № 1475, т. 74), Цзунми были созданы еще и *«Юаньцзюэ цзин ли Чань любэнь»* 圓覺經道場禮懺略本, *«Юаньцзюэ цзин даочан люши ли»* 圓覺經道場六時禮, которые были весьма популярны у киданей (Байсыгоу Си-Ся фанга, с. 200–1), так что рассматриваемый текст может оказаться одним из этих двух. Кроме того, дунхуанский каталог произведений Цзунми упоминает его работу *«Юаньцзюэ лицань вэнь»* 圓覺禮懺文 в четырех цзюанях, что служит еще одним подтверждением внимания, которое Цзунми уделял обряду покаяния на Алтаре Совершенного Пробуждения (Танака Риесо, Тонко Дзэнсю, с. 438).

¹⁸⁴ Фотокопии текстов и их реконструированные китайские версии были любезно предоставлены нам Сунь Чаншэном (孫昌盛), сотрудником центра по

9. Из чаньских текстов следует также отметить китайское сочинение, называемое «Схема, освещающая основу Ума» (*Чжао синьбэнь ту*, 照心本圖).¹⁸⁵ Данный текст интересен постольку, поскольку он написан в Хуаянь-Чаньской терминологии, и в нем присутствуют упоминания Шестого Патриарха и цитаты из Хэцзэ Шэньхуя. Кроме того, текст также цитирует «Чаньскую Схему», что служит дополнительным аргументом для отнесения его к Хуаянь-Чаньской традиции.

10. И в китайской, и в тангутской частях тангутского собрания имеется ряд Чаньских материалов, наличие которых не вполне соответствует общей концепции о преобладании Хуаянь-Чаньской традиции в Си-Ся и доминировании там Танских форм буддизма. К числу этих материалов прежде всего стоит отнести текст «Цыцзюэ Чаньши цюаньхуа вэньцзи 慈覺禪師勸化文集» (текст датируется 1104 г. по использованному Сунскому девизу правления),¹⁸⁶ который представляет собой сборник трактатов по разным поводам. Менее соответствует принятой в данном исследовании парадигме другой китайский текст из Хара-Хото: «Чжэньчжоу Чжанлу Чаньюань Ляо хэшан Цзевай лу 真州長蘆禪院了和尚劫外錄»,¹⁸⁷ который наряду с тангутским текстом «Записи Чаньского Наставника Бицю (бхишу) по разным поводам» (см. ниже) составляет единственный пример Чаньских *кюйту* в собрании из Хара-Хото.¹⁸⁸ Указанный текст несколько выбивается из доминирующей Хуа-

изучению Си-Ся университета Нинся во время нашей встречи в Иньчуане осенью 2006 года. Тангутский комментарий очень любопытен в том отношении, что в нем активно используется традиционный китайский комментаторский аппарат, в частности активно цитируются Лао-цзы и Чжуан-цзы, причем цитаты эти не отождествляются по известным текстам.

¹⁸⁵ Текст не был включен в каталог Л. Н. Меньшикова, почему и не упоминался в предыдущих работах: Эцзан Хэйшуйчэн вэньсянь, 俄藏黑水城文獻 т.5, А4V (8–8), с. 131–4.

¹⁸⁶ ТК–132. Текст см.: Эцзан Хэйшуйчэн вэньсянь. Т. 3, с. 83–126. Наставник Цыцзюэ, также известный под именем Цзуни (宗蹟) являлся крупным деятелем Чань-буддизма периода Сун, представителем направлений Юньмэнь и Чистой Земли. Даты его жизни точно не определены, с корее всего он умер в начале 12-го века (годы Чуннин 崇寧).

¹⁸⁷ ТК–133. Текст см.: Эцзан Хэйшуйчэн вэньсянь. Т. 3, с. 127–166.

¹⁸⁸ Монах Ляо (1088–1151) является преемником Данься (丹霞), и, следовательно представителем уже развитого Чань-буддизма, что собственно и видно

янь-Чаньской парадигмы, так что его появление тангутском собрании из Хара-Хото заставляет предполагать, что Танское доминирование в буддийском комплексе Си-Ся было не столь всеобъемлющим, как может показаться.

11. «Записи Чаньского Наставника Бицю (бхикшу) из Цзинани по разным поводам» представляют собой единственный текст классического жанра юйлу, известный на тангутском языке. (далее: «Собрание»).¹⁸⁹ Данное произведение состоит из трех разделов: «Вопросы великого множества (монахов)»;¹⁹⁰ второй раздел озаглавлен не вполне внятно: 狎罷𪛗𪛗. Китайский перевод первых двух знаков дать затруднительно,¹⁹¹ зато два последних читаются без труда: 語留, что на наш взгляд вполне соответствует китайскому 語錄. Третий раздел озаглавлен «Письменные поучения» (𪛗𪛗𪛗𪛗, 隨文人教).¹⁹² Имея в виду вышеизложенное, стоит посмотреть какого рода текст обозначается как «юйлу» в тангутском варианте:¹⁹³

из текста. В настоящее время существует критическое издание текста, подготовленное Ши Хуйда. См.: *Ши Хуйда 釋慧達 «Синьцзяо Хэйшуйчэн бэнь «Цэвай лу» 新校黑水城本《劫外錄》 // Чжунхуа Фосюэ сюэбао № 6 (2002), с. 127–172.*

¹⁸⁹ В тангутском написании: 狎罷𪛗𪛗𪛗𪛗𪛗𪛗; китайская реконструкция: 濟南比丘禪師隨緣集.

¹⁹⁰ Китайская реконструкция: 大眾問答

¹⁹¹ Тангутский автокомментарий поясняет первые два знака следующим образом: «Когда в обители (𪛗𪛗) нет настоятеля? (𪛗, 持), по приглашению множества входят в зал, это называется 狎罷». Согласно словарю Ли Фаньвэня, знаки имеют значения «держать» и «подметать» соответственно. Возможно также и фонетическое употребление, но покамыне в состоянии дать адекватный перевод. Употребленный в автокомментарии бином 𪛗𪛗 (堂入) можно, на наш взгляд, интерпретировать как Чаньское 上堂.

¹⁹² Согласно Н. А. Невскому (Тангутская филология, т. 1, с. 555), первый бином этого четырехсложного выражения является переводом тибетского сочетания со значением «отправить письмо». Так что атрибуция указанного текста нуждается в проверке.

¹⁹³ Наиболее существенной особенностью, отличающий рассматриваемый текст от остальных тангутских произведений, является его язык. Остальные тексты, рассматриваемые в настоящем исследовании, написаны на формализованном тангутском языке, чья структура достаточно близка соответствующим

«Когда наставник (имеется в виду Бхикшу) пребывал в Монастыре Четырех Чань (綱嶽院, кит. рек. 四禪院) в Цзюньжоу (叢林, 軍州 или 君州, неотожествленное наименование), [он] вышел из зала учения¹⁹⁴ и после этого сказал: «Когда говорят о пути учения, равно отвергают речь и молчание, отбрасывают и движение и покой. Пусть это так и есть, тело не отличается от тени, облака появляются, подобно занавесу, свету солнца препятствуют. Когда встречаются преграды, откуда появляется тень?»¹⁹⁵ [Если] есть знаток, пусть выйдет и сделает это ясным.» Некий монах спросил: «Я не спрашиваю о том, как собираются облака и закрывают солнце. Что бывает, когда солнце светит в чистом небе?»¹⁹⁶ Наставник ответил: «Облака вернулись.» Монах сказал: «Раз так, значит ничего не возникает.»¹⁹⁷ Наставник сказал: «Тогда, можешь съесть посох или нет?»¹⁹⁸ Монах сказал: «Удивителен ответ Учителя.» Наставник стукнул по помосту для медитации¹⁹⁹ и сказал: «Понял смысл того, что «ничего не возникает».

китайским текстам, что делает эти тексты относительно легко переводимыми. «Собрание» же, как представляется, написано на тангутском разговорном языке, о котором практически ничего не известно. В тексте в изобилии встречаются неизвестные из других текстов конструкции и выражения, которые могут быть переведены лишь предположительно. В число этих конструкций входят показатели связи между частями сложных предложений и показатели согласования, такие как: 茲爾時 (кит. 則爾時), 爾從彼 (кит. 如是然後), 彼從彼 (彼然後) Употребление временных показателей 矣 (時), 爾 (時) и иных тоже подчиняется неясным закономерностям. В тексте присутствует также большое количество служебных частиц, чья функция реконструируется лишь предположительно. Любопытным также является употребление в тангутском тексте счетных слов, что редко встречается в буддийских произведениях.

¹⁹⁴ Предварительный перевод. Танг. 緣緣, кит. 召堂.

¹⁹⁵ Перевод предположительный: 茲茲爾時 茲茲爾時. Букв. кит.: 遇則, 爾時影豈出.

¹⁹⁶ В данном случае нами принят описательный перевод. Само тангутское выражение может быть очевидно интерпретировано как устойчивое сочетание, нечто вроде «чэньюя». Танг.: 纓時腰時, кит.: 陽白天青 (возможный китайский перевод: 天蒼蒼日茫茫).

¹⁹⁷ Тангутская фраза: 茲茲爾時. Кит.: 一事不起.

¹⁹⁸ Предположительный перевод. Танг.: 爾從彼 爾從彼 爾從彼. Кит. рек.: 彼然後, 能食杖呼無.

¹⁹⁹ Танг.: 盤盤; букв.: 禪床. Наш перевод: 禪壇.

Некий простолюдин спросил: «Что такое Дао?» Наставник потрогал²⁰⁰ ухо и сказал: «Что ты сказал?» Простолюдин еще раз сказал: «Что такое Дао?» Наставник сказал: «У меня уши не глухие.» Простолюдин сказал: «Желаю, чтобы [вы] рассказали [о Дао.]» Наставник сказал: «У меня язык стал короче.»

Некий монах спросил: «Взгляд Чаньского наставника устремлен высоко.»²⁰¹ Наставник сказал: «Твое искусство уже исчерпалось?» Этот монах [пробежал] один раз вокруг множества монахов.²⁰² Наставник сказал: «Вихрем оббегу хоть тысячу раз, все равно этого не достигнешь, что же будет от одного—двух раз?» Монах сказал: «Желаю, чтобы [вы] объяснили.» Наставник указал посохом и сказал: «Не спеши. Почему не понимаешь этого?» Этот монах не ответил. Один монах выступил вперед, но быстро вернулся [на прежнее место] и сказал: «Если наставник знает, пусть скажет ответ.» Наставник сказал: «Есть рот, нет языка.» Монах сказал: «А глаза у наставника есть?» Наставник ударил по помосту и сказал: «Взгляну на тебя после этого — на прежнего непохож.» Монах сказал: «В соответствии с этим, есть пребывание». Наставник сказал: «Голова не помнит слов. Как быть?» Когда монахи совершали ритуал поклонения, наставник нанес удар.

Наставник обратился к ученикам с наставлением: «Ученики спрашивают о том, что следует полагаться на истинное пробуждение мудреца.²⁰³ Если кармическое сознание²⁰⁴ беспокойно²⁰⁵, три мира пребывают в смуте.²⁰⁶ По этой причине, учение о познании Дао утверждено и основывается на приостановлении причин.²⁰⁷ Искусные

²⁰⁰ Сомнительный перевод: Танг.: 執, кит.: 例, 置.

²⁰¹ Танг.: 藐視瓦撈薇藐視瓦撈薇. Кит.: 眼高上一舉.

²⁰² Сомнительный перевод: Танг.: 繞樹撈薇繞樹撈薇. Кит.: 眾中爲一遍周輪回.

²⁰³ Танг.: 璇玑雲緘. Кит.: 上人實悟.

²⁰⁴ Кит. рек.: 業識.

²⁰⁵ Танг.: 巖峯訛訛. Кит. рек.: 業識急急.

²⁰⁶ Танг.: 殺菴龐龐龐菴. Кит.: 三界不離亂亂.

²⁰⁷ Танг.: 緘絀, кит.: 止緣, 息緣. Данное выражение одно из немногих в рассмотренной части текста, которое может быть названо доктринальным термином. При этом, указанный термин не относится к числу популярных в китайском Чань. Знак 緣 в этом термине может быть проинтерпретирован как часть биннома 緣慮 на основании ряда текстов, в том числе «*Дамо даши сюэмай лунь*» (達摩大師血脈論, *Дзоку Дзюкё*, т. 63, № 1218), либо как сокращенная форма четырехсложного 意息緣忘 («останавливать причиннообусловленное мышле-

методы приостановления причин не превосходят мудрость. Когда мудрость велика, и кармическое сознание само по себе прекращается. Когда [наступает] прямое пробуждение,²⁰⁸ смерть и рождение исчезают. Тогда нигде нет преступлений, каждое ощущение совершенно истинно. Когда есть пребывание, то это тоже самое как если есть «Ты». Когда нет пребывания, то это то же самое, как если нет «Тебя». Когда «то же самое, что есть», то никогда не бывает так, чтобы не было. Когда «то же самое, что нет», то никогда не бывает так, чтобы было. Слова о том, что так не достигается ни наличие ни отсутствие следует понимать так». [Наставник] быстро взял посох и сказал: «Монахи! Понимать следует так. У одного²⁰⁹ посоха тысяча теней, но нет признаков».²¹⁰

ние», по тексту: «Гуйшань цзиньцзюй шицзи» 滄山警策句釋記, Дзоку Дзоке т. 63, № 1240) и иным произведениям. По «Сюй Гаосэн чжуань» этот термин может быть интерпретирован как часть сочетания 息緣靜慮 «останавливать причиннообусловленные мысли и пребывать в спокойном размышлении». («Сюй Гаосэн чжуань» 續高僧傳, цз. 25 и 26, Т. 51, биографии Ши Цзинбяня 釋淨辯 и Ши Дэшаня 釋德山). Характерно, что в сочинении «Хунчжоу Фэньнин Фачан Чаньюань Юй Чаньши юйлу» 洪州分寧法昌禪院遇禪師語錄, составленном Малым учителем Цзунми (小師宗密, биографию наставника Юя см.: Сюй Гаосэн чжуань, Т. 51, цз. 5), употреблено выражение 意息緣忘 («останавливать причиннообусловленное мышление»). Упомянутое сочинение известно из китайской части коллекции П. К. Козлова, что позволяет расположить тангутский текст в одном ряду с китайским «юйлу», восходящим к традиции Северного Чань Чжисяня (智賢). Таким образом, можно предполагать наличие в Си-Ся Северной школы Чань, но настоящий уровень исследования текстов не позволяет сделать однозначный вывод.

²⁰⁸ Танг. 靜慮, кит.: 直悟 Танг.

²⁰⁹ Здесь употреблено счетное слово «для предметов с ручкой» (кит. 把)

²¹⁰ Для лучшего понимания помещенных здесь фрагментов текста, мы считаем необходимым привести здесь примерную китайскую реконструкцию тангутского текста. (Разделение на абзацы и деление фраз наше. — К. С.)

[27b] 師住軍州四禪院時，出召堂外，爾時謂：“說起宗門，語默平拒，動寂皆絕。雖然如此，身影不異，雲立如掛布，[28a] 障礙陽光。〔日雲？〕遇時，爾時影豈出？有智人，令出以宣明。“一僧問：“我不問雲集障日，陽高天清時如何？”師謂：“雲已歸耶。”僧謂：“如此，則一事不起？”師謂：“如是後，食杖得呼不？”僧謂：“師〔之〕謂答甚奇也。”師打禪壇謂：“理一事不起之言。”

Данный текст, скорее всего, представляет собой оригинальное тангутское сочинение, написанное к тому же разговорным языком, что весьма затрудняет перевод. В данном случае, предполагая посвятить этому тексту отдельное исследование, мы ограничились лишь краткой иллюстрацией, позволяющей составить общее представление о содержании и структуре текста. Очевидно, что этот текст, представляет собой классический вариант того, что Джон МакРэй называет «*encounter dialogue*» и относит к наиболее характерным чертам развитого Чань-буддизма. Традиционно первым текстом такого рода в китайском буддизме считается «*Собрание из Зала Патриарха*» (祖堂集, 958), так что для китайских текстов представляется возможным проследить традицию развития такого рода сочинений. В тангутском же случае, Хуаянь-Чаньские трактаты не предполагают появления подобного жанра, так что их появление должно быть обусловлено прямым воздействием Сунского буддизма. Вместе с тем, вполне может оказаться, что это переводное сочинение.

Упомянутые выше сочинения, за исключением последнего, имеют непосредственное отношение к Цзунми и его традиции. Эти труды являются лишь наиболее характерным подтверждением существенного присутствия традиции Цзунми в тангутском государстве. Вообще же говоря, список сочинений Хуаяньско-Чаньской ориентации из собрания П. К. Козлова можно существенно расширить. Корпус сочинений, относящихся к традиции Хуаянь или Хуаянь-Чань, весьма велик, и вклю-

有凡夫問謂：“道如何也？”師例耳 [28b] 謂：“汝何言耶？”凡夫覆謂：“道如何也？”師謂：“我耳不聾。”凡夫謂：“欲〔師〕說。”師謂：“舌已成縮。”

一僧問：“禪師眼舉高。”師謂：“汝技藝已盡 [29a] 耶呼？”此僧眾中爲一遍周，迴圈。²¹⁰師謂：“旋風千次迴圈，亦不及此，又一遍，兩遍言，何況？”僧謂：“欲〔師〕說。”師指以杖基謂：“無急。此中不悟耶？”此僧無答。一僧出一遍，立即自歸，〔而〕謂：“召師答謂。”師謂：“有口無舌。”僧謂：“禪師豈有眼？”師打禪壇謂：“彼後見汝，與前不像。”僧謂：“此順有住？”師謂：“頭不記謂，何當？”僧做禮拜時，師做打。

師教子謂：“凡學者問依上人實悟。若業識急急，三界不離亂亂。[29b] 此故定悟道宗者，依於止緣。止緣方便不超眾智。智長則業識自盡。直悟則死生皆拒。於是普及無罪，觸則真全。有住則同與有汝也。無住則同與無汝。同有則未曾不無，同無則未曾不有。有無不及言，如是曉。立即取杖基謂：“大眾，如是見。[30a] 一把杖，有千影，無相。” Tang. 398, #2609, цз. 3.

часть в себя труды Фацзана (賢首法藏, 643–712)²¹¹ — одного из основателей школы Хуаянь, Цзиньюаня — деятеля позднего периода так называемого Хуаяньского возрождения и других авторов. Наиболее любопытным в этой связи представляется то обстоятельство, что Несмотря на очевидное доминирование среди буддийских сочинений текстов, связанных с традицией Цзунми, ни в китайской, ни в тангутской части коллекции не находится произведений Хэцзэ Шэньхуя (荷澤神會, 684–760), основателя направления Хэцзэ. Отсутствие его произведений весьма странно и не может быть адекватно объяснено: Хэцзэ Шэньхуй являлся наставником Цзунми, и последний являлся его преемником в чаньской традиции Хэцзэ. Вероятно, что произведения Шэньхуя, обнаруженные в свое время Ху Ши в составе дуньхуанских собраний,²¹² могли и не быть известны в Си-Ся, особенно если учесть, что Дуньхуанская библиотека была, видимо, замурована около 1036 года, когда тангутские войска заняли Дуньхуан, но «Записи Хэцзэ о сути Учения»,²¹³ входящие в состав «Цзиндэ чуаньдэн лу» могли быть в Си-Ся известны.²¹⁴ Косвенным свидетельством в пользу этого соображения является и то, что само понятие «передачи лампы» (傳燈) также зафиксировано в китайских текстах из Хара-Хото. Еще одним доводом в пользу знакомства тангутов с некоторыми, если не со всеми материалами, составившими «Цзиндэ чуаньдэн лу», может служить наличие в Санкт-Петербурге небольшого тангутского фрагмента ксилографа, известного по своему сокращенному названию «Важнейшее о лампе», часть третья (燈要三), каковой текст является переводом с неболь-

²¹¹ Из сочинений Фацзана в составе тангутской коллекции следует упомянуть его произведение «Сокровенный смысл исчерпания ложного и возвращения к истокам при следовании по пути Хуаянь» Сю Хуаянь аочжи ванцзинь хуаньюань гуань 修華嚴奧旨妄盡還源觀, Т. № 1876, т. 45.

²¹² Работы Ху Ши о Шэньхуе, не утратившие своего значения и по настоящее время были собраны воедино Янагидой Сэйдзаном в: Ху Ши Чаньсюэ ань 胡適禪學案 (Тайбэй: Чжунчжэн, 1975).

²¹³ Хэцзэ даши сяньцзун цзи 荷澤大師顯宗記 в составе Цзиндэ чуаньдэн лу 景德傳燈錄, цз. 30. Т. № 2076, т. 51, с. 0456с10–24.

²¹⁴ Этот текст был известен буддийском деятелю гораздо более позднего времени — Ваньсун Синсю (萬松行秀, 1166–1246), который цитировал его в своем «Ваньсун лаожэнь пичан Тяньтун Цзюэ хэшан сун гуцунянь лу» 萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄 Т, № 2004, т. 48, с. 0274а06.

шими сокращениями пятой цзюани «Цзиндэ чуаньдэн лу».²¹⁵ Столь широкое знакомство с трудами Цзунми, сопровождающееся практически полным отсутствием упоминаний о Шэньхуе, заставляет предположить иной характер функционирования традиции Цзунми в Си-Ся по сравнению с тем, как эта традиция бытовала в Китае.

Собрание тангутских текстов из Хара-Хото, как уже неоднократно отмечалось, не представляет собой систематического целого и не является коллекцией текстов, построенной на определенных, хотя может быть и непонятных нам принципах. Как представляется, собрание из Хара-Хото возникло достаточно спонтанно — помимо изначально имевшихся в *субургане* сутр, составлявших часть погребального инвентаря, в него были добавлены тексты, очевидно, оказавшиеся под рукой накануне монгольского вторжения, и сохранение которых почему-либо показалось важным. Тем не менее, присутствие даже в такой, может быть случайной по своей природе коллекции, столь значительного количества произведений Цзунми и Хуаянь-Чаньской традиции не может быть объяснено простым совпадением. Очевидно, следует предполагать, что направление Цзунми действительно было очень популярным в Си-Ся и начало функционировать до некоторой степени самостоятельно, вне связи с традиционным для него китайским контекстом. Поэтому заслуживает внимания, что в «Квадратной Пагоде» (*Фанта*), чьи руины были исследованы китайскими археологами, текст Цзунми и иные хуаяньские произведения были обнаружены вместе с произведениями эзотерического буддизма как на тангутском так и на китайском языке. Предположение о связи учения Цзунми с эзотерическим буддизмом не кажется невозможным, если учесть известную Хуаяньскую и эзотерическую ориентацию буддизма в Ляо, где указанные тексты пользовались определенной популярностью. Киданьско-тангутские буддийские связи ясно документированы как историческими повествованиями,²¹⁶

²¹⁵ Подробное об этом тексте см.: *Solonin K. J. Guifeng Zongmi and Tangut Chan Buddhism.*

²¹⁶ Чэнь Айфэн 陳愛峰 Ян Фусюэ 楊富學 Си-Ся юй ЛяоЦзиньцзянь Фонцзяо гуньси 西夏與遼金間佛教關係// *Сисия сюэ* 西夏學 1 (2007). В своей работе авторы собрали воедино и проанализировал данные из династийных историй Ляо и Цзинь по сношениям между этими государствами и тангутами в области буддизма, в частности, обменов текстами, посылками монахов и др.

так и собственно тангутскими буддийскими текстами.²¹⁷ Из исторических материалов можно сделать вывод о том, что в тангутском государстве имелся киданьский буддийский канон, который использовался при сверке и выправлении текстов. Наличием в Си-Ся киданьского издания будийского канона можно объяснить широкое распространение в Си-Ся традиции Цзунми и Хуаянь.²¹⁸ Таким образом, причин для популярности традиции Цзунми в Си-Ся могло быть множество, и, наверное, ни одна из них не была определяющей, но все они действовали совокупно, формируя специфический облик китайской части тангутского буддийского комплекса. Можно также предполагать, что указанные тексты Цзунми получили в Си-Ся определенные эзотерические импликации, но этот вопрос нуждается в дальнейшем уточнении. Во всяком случае, следующие части настоящего исследования, как нам представляется, достаточно ясно продемонстрируют «киданьскую связь» тангутского буддизма, в то время как четких текстуальных указаний относительно воздействий буддизма чжурчжэньского государства Цзинь на формирование тангутской буддийской системы на настоящий момент не имеется.

Тангутские тексты в настоящем исследовании. Предварительные замечания

Наше исследование, по преимуществу сосредоточено на четырех текстах из тангутского собрания СПбФ ИВ РАН. Происхождение этих текстов выяснено не до конца, благодаря чему возможны их разные, иногда противоречащие друг другу интерпретации, касательно как их истории, так и содержания. В ходе дальнейшего изложения мы сформируем свои предположения относительно природы этих текстов.

²¹⁷ См. ниже в данной работе, а также: *Solonin K. J. Khitan Connection of Tangut Buddhism.*

²¹⁸ В «Краткой истории Ббуддизма в Си-Ся» (Си-Ся Фоцзяо шилюэ, с. 322) Ши Цзиньбо приводит фразу из колофона тангутского текста «Гоцуй Чжуанъяньцзе цяньфомин цзин» 過去莊嚴劫千佛名經 о том, что «Император-защитник города» 護城皇帝 (Жэньсяо, 仁孝, 1123–1193) распорядился провести новую сверку текста на основании «Южных и Северных сутр», при этом под Южными сутрами 南經 имеется в виду Сунский канон Кайбао (開寶藏), а под Северными 北經 — Киданьский канон. (契丹藏 Чэнь Айфэн, Ян Фусюэ, Указ. соч.).

Первые два из разбираемых далее сочинений, посвященных традиции Хунчжоуской школы китайского Чань-буддизма, можно считать достаточно хорошо изученными — существуют посвященные им специальные исследования, а также их перевод на английский язык.²¹⁹ Эти два текста представляют собой сокращенный и расширенный вариант одного и того же сочинения, поэтому в дальнейшем рассматриваются вместе как одно произведение. На основании анализа содержания этих произведений мы относим их также к традиции Цзунми, но не могу сделать однозначного вывода об их происхождении: тексты могут происходить как из Храма Соломенной Хижины, так и из Си-Ся, а может быть и из Ляо. Следующий текст, т. н. «Зеркало» также достаточно известен: он рассматривался специально и также был переведен на английский язык.²²⁰ Происхождение текста неочевидно, и он был отнесен к категории текстов «китайского буддизма» на основании расширительного критерия, приведенного выше. Как представляется на настоящий момент, указанный текст, Несмотря на свою связь с учениями китайского буддизма, должен считаться либо собственно тангутским, либо, что более вероятно, киданьским. Следующий текст, посвященный «учению сияющего ума наивысшей единой колесницы», не представляет проблемы в смысле своей атрибуции: это сочинение известного киданьского буддийского деятеля, «Великого наставника Тунли» (通理大師), принимавшего участие в создании вырезанного на камне буддийского канона на горе Фаншань в период Ляо.²²¹ Сочинения этого наставника, включая и часть оригинала тангутского текста (см. ниже), не известные из других собраний, имеются в китайской части собрания СПбФ ИВ РАН, так что проблему представляет в данном случае не авторство, а фигура автора, о котором доступные нам биографические

²¹⁹ *Solonin K. J. Hongzhou Buddhism in Xixia and the Heritage of Zongmi (780–841).*

²²⁰ См.: *Solonin K. J. Tangut Chan Buddhism and Guifeng Zongmi* (в этой работе содержится перевод текста на английский, но перевод уже устарел и нуждается в уточнении); *Solonin K. J. The Tang Heritage of Tangut Buddhism. Teaching classifications in the Tangut text «The Mirror» // Manuscripta Orientalia 6 no 3 (2000)*; *Solonin K. J. The Khitan Connection of Tangut Buddhism*; *Solonin K. J. The Glimpses” of Tangut Buddhism // Central Asiatic Journal*, в печати. Последующее изложение во многом опирается на эту публикацию.

²²¹ *Линь Цзыцин*, Миншань Шиши бэйцзан, с. 134–45.

словари и справочники хранят практически полное молчание. Последним из разбираемых текстов являются так называемые «*Двадцать пять вопросов государственному наставнику Танчану*» (сокращенное название, см. далее). Это произведение является, на мой взгляд, тангутским, в нем не указывается на то, что текст переведен. Встречающиеся в тексте географические названия и имена собственные могут быть частично приняты за тангутские. Вместе с тем, эта атрибуция не может считаться окончательной. Некоторые другие тексты привлекались в качестве дополнительных материалов.

Для исследования мы попытались отобрать произведения, не известные из китайских источников (атрибуции, приведенные выше, появились уже в процессе работы), а также относящиеся к кругу сочинений, относящихся, по крайней мере, судя по названиям, к кругу китайского буддизма в Си-Ся. Все эти тексты, как мы постараемся показать ниже, принадлежат к кругу традиции Хуаянь—Чань, так что, по необходимости, нам придется далее обратиться к теоретическим основаниям этого учения, и привести дополнительные исторические соображения об особенностях функционирования этой традиции в Си-Ся.

Прежде чем перейти к непосредственному изложению материала, нам представляется необходимым разъяснить принципы перевода и транскрипции, использованные в настоящем исследовании. Ранее было замечено, что тангутские тексты, будь то переводы или оригинальные сочинения, имитируют стиль своих оригиналов. В случае с оригинальными произведениями тангутские авторы воспроизводили особенности стиля и композиции сочинений соответствующей китайской или тибетской традиции, в которой они работали. Таким образом, для большинства тангутских текстов возможно восстановление китайского оригинала или создание более или менее адекватно отвечающего тангутскому тексту китайского варианта (в том случае, если оригинал отсутствует).

Еще одним существенным соображением представляется транскрипция монашеских имен. В большинстве случаев тангутские монашеские имена основаны на китайских образцах и довольно легко могут быть прослежены до своих оригиналов. В переводе имен китайских буддийских деятелей тангуты также не пользовались фонетической транскрипцией (как в случае с тибетскими монахами), но прибегали к семантическому переводу. Так, например, одно из монашеских имен Цзунми — Динхуй 定慧, переводится на тангутский как 懷慧, и означа-

ет «сосредоточение и мудрость», как и в случае с оригинальным китайским именем. Имя автора так называемые «Хунчжоуского текста» (выше) передается по-тангутски как 禪牒, буквально — «храбрый в Дхарме», что может быть передано на китайском как 法勇 — Фаюн. В дальнейшем мы будем называть его Фаюном, в соответствии с китайской транскрипцией его имени. Такая же ситуация имеет место и с Чжэнгуанем (證觀澄觀) и с Сяньшоу (Фацзаном 賢首), чьи имена, будучи переведены обратно на китайский, будут соответственно означать «созерцание чистоты» и «мудрая голова». В случаях, когда в имена входят географические названия, как например Хэцзэ (Шэньхуй 荷澤, 禪補) или Хуанбо (Сиюнь 希運, ум. 858 黃檗, 禪禪), тангутами применялась фонетическая транскрипция. Использование транскрипции реконструированных китайских имен вовсе не означает, что все эти персонажи были китайцами, но применяется для удобства и лучшего понимания: о ком собственно идет речь. Более или менее однозначно о национальной принадлежности может свидетельствовать использование в именах так называемых «заимствованных слов» в качестве фонетических эквивалентов китайских знаков. Такова, на мой взгляд, ситуация с несколькими персонажами «Хунчжоуского текста»: Чжаншанем (丈山, 禪牒), Сяншанем (相山, 禪牒) и Дэшанем (德山, 禪牒), в чьих тангутских именах использован знак 牒, служащий для фонетической передачи китайского 山. При переводе имен и подборе транскрипции мною использовались китайские семантические и фонетические эквиваленты тангутских знаков, приводимые Н. А. Невским в *Тангутской филологии*, а не одна из многочисленных систем реконструкции тангутской фонетики, которые, как представляется, опровергают друг друга и давно превратились в артефакт, далекий от реальной текстологии.

Еще одним существенным аспектом, нуждающимся в необходимых пояснениях, является тангутская буддийская терминология. В большинстве своем, в текстах, принадлежащих как к тибетской, так и к китайской буддийским традициям, тангуты использовали терминологию, калькированную с китайской. Это правило не является абсолютным, но в целом выполняется во всех текстах, рассматриваемых в нашем исследовании, в том числе и в сочинениях, относящихся к традициям тибетского буддизма. Данное правило, в частности, относится к таким базовым понятиям как “Чань чистоты Татхагаты”,²²² “Важра-

²²² Кит.: 如來清淨禪, Танг: 緣嚴證觀禪.

самадхи,”²²³ “Чань Наивысшей колесницы,”²²⁴ и др. Технические термины, такие как “субстанция,”²²⁵ “природа,”²²⁶ “реальность,”²²⁷ “Дхармовое тело,”²²⁸ “Тело воздаяния,”²²⁹ “Тело превращения,”²³⁰ “вещи,” и “принцип” в различных сочетаниях²³¹ также восходят к китайским версиям. В то же время, некоторые тангутские буддийские термины не восходят напрямую к китайским: такие выражения как 精光 (Кит.: 夢識) или 蘇薩穀彥 (Кит.: 金剛大人) не могут быть отнесены к китайским и рассматриваются либо как собственно тангутские, либо как тибетские выражения. Изучение буддийской терминологии, пришедшей в Си-Ся вместе с тибетским буддизмом, продвинулось не очень далеко, но то немногое, что извещено в настоящий момент, показывает, что базовые понятия, подобные приведенным выше, использовались и при переводе тибетских текстов.²³² Последнее соображение заключается в том, что часть рассматриваемых текстов несколько повреждена, и они не могут быть прочитаны целиком. В некоторых случаях наше знание тангутского оказалось недостаточным, так что мы не смогли предложить адекватного перевода некоторых фрагментов. Таким образом, в ходе дальнейшего изложения значок □ будет означать отсутствующий иероглиф, причем количество значков будет соответствовать количеству поврежденных или отсутствующих знаков. Символ ○ означает знак, который мы не смогли перевести или не обнаружили по разным причинам в словарях.

²²³ Кит.: 金剛三昧, Танг.: 蘇薩穀彥.

²²⁴ Кит.: 最上乘禪, Танг.: 蘇薩穀彥.

²²⁵ Кит.: 體, Танг.: 蘇.

²²⁶ Кит.: 性, Танг.: 蘇.

²²⁷ Кит.: 真如, Танг.: 蘇薩.

²²⁸ Кит.: 法身, Танг.: 蘇薩.

²²⁹ Кит.: 報身, Танг.: 蘇薩.

²³⁰ Кит.: 化身, Танг.: 蘇薩.

²³¹ Например, Кит.: 事無礙理, Танг.: 蘇薩蘇薩蘇; Кит.: 理無礙事, Танг.: 蘇薩蘇薩蘇.

²³² См.: Solonin K. J. Mahāmudrā Texts in the Tangut Buddhism // *Xiyu Lishi yuyan yanjiu* 西域歷史語言研究 (в печати).

Анализ Текстов

Как мы уже указали выше, некоторые из текстов, разбираемых в настоящем исследовании, уже изучались с разной степенью полноты, другие же вводятся в научный оборот впервые.

Характеристика текстов

1. «Зеркало».²³³ Текст включен в каталог тангутских буддийских материалов Е. И. Кычановым. Текст представляет собой ксилограф хорошей сохранности, сохранившиеся со 2 по 16 листы сброшюрованы «бабочкой» (蝴蝶), полное название сочинения, как и его настоящий объем неизвестны. Дата публикации текста неизвестна, скорее всего до 1227 года. Дата составления самого сочинения и его оригинала также неизвестна. Единственное, что можно предположить исходя из содержания текста, это то, что оно написано после 857 года — времени, когда был опубликован наиболее поздний из упоминающихся в тексте трактатов — «Учение о передаче ума» (傳心法要) Хуанбо.²³⁴ Как будет ясно из последующего, это соображение неактуально. В общем, «Зеркало» представляет собой изложение определенных Чаньских учений, сопровождаемое авторскими комментариями и критическими замечаниями. В целом, текст вполне укладывается в стилистику доктринальных сочинений, составлявшихся в различных школах китайского буддизма в период Тан, когда жанр автокомментария был весьма распространен. (Характерным примером, как раз, является Цзунми). Свои взгляды автор подтверждает ссылками на доктринальные авторитеты, которых у него не очень много: он цитирует *Аватамсакасутру* (Кит.: 華嚴經, Танг.: 徧教) и различных Чаньских наставников, по большей части Хуйнэна (638–713), Шэньхуя (текст называет его Седьмым Патриархом, 七祖, титул присвоен императорским указом от

²³³ Tang. 421, #. 113. Кит.: 鏡. Танг.: 鏡. Библиографию исследований этого текста см. выше.

²³⁴ Китайский оригинал (корейский текст) см.: Цзюньчжоу Хуанбо шань Дуаньцзи Чаньши чуаньсинь фаяо 筠州黃檗山斷際禪師傳心法要在 Янагида Сэйдзан, Чаньсюэ Цунши чжи сань. Сыцзя юйлу, Уцзя Юйлу 禪學叢書之三, 四家語錄五家語錄 (Токио: Тюбун, 1974), с. 30–38. Предисловие Пэй Сю датировано 11 годом Дачжун династии Тан (857). Также: Т. № 2012, т. 48.

765 г.),²³⁵ Цзунми, наставника Цзунми Чжэньгуаня, и иных персонажей, из которых некоторые остались неидентифицированы. Поскольку и по содержанию текст принадлежит к Хуаянь-Чаньской традиции, признание Шэньхуа Седьмым Патриархом выглядит логичным. Текст изобилует цитатами и высказываниями Чжэньгуаня и Цзунми, который выступает в тексте под различными именами: Динхуй 定慧, 懷養, Цаотан 草堂, 孫麟, или Гуйфэн 圭峰, 徽翁. Несмотря на изобилие цитат из китайских текстов, «Зеркало» представляется принципиально важным произведением, из анализа которого становится ясной содержательная сторона как тангутского Чань-буддизма, так и сути киданьско-тангутских буддийских связей.

2. Второй текст, носящий название «Записи о сущности Хунчжоуского учения с комментариями и разъяснениями» (далее: «Хунчжоуский текст») 洪州宗趣注解明護記,²³⁶ составленный *шраманою* Фаюном из Юаньсяна.²³⁷ Текст рукописный, всего 15 листов, брошюровка «бабочкой». Сочинение сохранилось целиком, но в колофоне отсутствуют данные о переводе или составлении текста, помимо упоминания Фаюна как составителя комментария. Исходя из этого, мы предположили тангутское происхождение указанного произведения. Эта работа представляет собой развернуты комментарий к значительно меньшему по объему произведению — «Учению и ритуалам Хунчжоуской школы», (далее: «Учение»),²³⁸ составленному также в форме диалога, присущей ранним Чаньским текстам. Эти два произведения уже рассматривались ранее, так что нижеследующее изложение во многом основывается на результатах предшествующих исследований,²³⁹ с добавлени-

²³⁵ *McRae J. Shenhui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Chan // Gregory P. ed. Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, p.237; детальное рассмотрение титулов Шэньхуа, включая и «Седьмого Патриарха» см.: Ху Ши 胡適, Ба Пэй Сюэ Тан гу Гуйфэн Динхуй Чаньши чуаньфа бэй 跋裴休的唐故圭峰定慧禪師傳法碑, // Ху Ши Чаньсюэ ань 胡適禪學案 с. 395–97.

²³⁶ Танг: 拜發麟羅肩致熾敬蘇. Tang. 112, no. 2540.

²³⁷ Оба имени остаются неопределенными. Китайский вариант для тангутского 龍麟 может быть 法勇, для тангутского 龍齋 — 原鄉.

²³⁸ Реконструкция китайского названия: 洪州宗師教儀; Танг.: 拜發麟羅敬蘇 (Tang. 111, №. 2529).

²³⁹ Происхождение текстов и особенности их содержания разбирались в следующих работах: *Solonin K. J. Guifeng Zongmi and the Tangut Chan Buddhism*,

ем некоторых новых соображений. Наличие двух вариантов текста заставляет предположить, что текст пользовался довольно широкой популярностью в Си-Ся. С точки зрения содержания, «Хунчжоуский текст», так же и «Учение» (в меньшей степени) представляют собой попытку соединения «мгновенного учения» Хунчжоуской школы (терминология Цзунми) Мазу Даои с Хуаяньским представлением об истинной реальности, которая действует и претерпевает изменения в соответствии с обстоятельствами, но сохраняет неизменной свою истинную природу. Мы склоняемся к мысли, что рассматриваемый текст также принадлежит к традиции Цзунми, хотя сам этот наставник и не упоминается в тексте (лишь однажды упомянут Шэньхуй). Комментарий, который и составляет большую часть «Хунчжоуского текста» и связывает себя с традицией Хуаянь, выдвигает некоторые доктринальные соображения, касающиеся парадигмы «сущности и ее проявления», и идею истинной реальности в том виде, как она часто встречается у Цзунми в его критике Хунчжоуского направления.²⁴⁰ Еще одним обстоятельством, указывающим на принадлежность текста к традиции Цзунми служит то, что комментатор тратит много сил на объяснение того, что учение «коренного учителя Хэцзэ» (荷澤宗師, 魏鶴林) не отличается от учения Мацзу. Это именно то положение, которое Цзунми отказывался признавать всю жизнь. В данном случае мы склоняемся к мысли о том, что постепенно агрессивное или критическое отношение последователей Цзунми к учению Мацзу начало сменяться «гармонизирующим», и стремящимся адаптировать содержание собственной традиции к Хунчжоускому учению, которое доказало свою жизнеспособность и привлекательность. Еще одним соображением в пользу аффилиации текста с традицией Цзунми служит само заглавие — термин

и Solonin K. J. The Hongzhou Masters in the Tangut State// *Manuscripta Orientalia* 4, no. 3 (1998). Наиболее полным исследованием следует считать: Solonin K. J. Hongzhou Buddhism in the Tangut State: the Heritage of Zongmi; Solonin K. J. The Glimpses of Tangut Buddhism.

²⁴⁰ Цзунми критиковал Хунчжоускую школу Мацзу в целом ряде своих работ. Наиболее серьезные претензии он высказывает к этой школе в рамках «Чаньской схемы». См.: Чаньцзун цюаньшу, 禪宗全書 под ред. Лань Цифу 藍吉富 (Тайбэй: Вэньху, 1988), т. 1, с. 333–45; «Чаньская схема» в Дзоку Дзюкё, 1225 63, с. 031c24–32a11; 035a08–35c10. Анализ проблематики см.: Gregory P. Tsung-mi and the Sinification of Buddhism. (Princeton: Princeton University Press, 1986), p. 236–52.

«Хунчжоуская школа» (洪州宗) был изобретением Цзунми и использовалась весьма редко.²⁴¹ В пользу тангутского происхождения текста говорит еще и то, что комментатор боялся, что его читатели не пойму значения названия Хунчжоу (洪州), и поэтому посвятил первые несколько страниц своего труда этимологии этого названия и терминов 洪 и 州. Мы полагаем, что здесь имеет место попытка адаптации текста для тангутских читателей, не знакомых с этой южной китайской областью.

3. Еще одним текстом, которому уделяется внимание в настоящей работе, является «Смысл Сияющего ума единой наивысшей колесницы» (далее: «Смысл ума»),²⁴² возможно, сочинение известного киданьского наставника Тунли (приблизительно сер. 11-го века).²⁴³ Эта идентификация представляется на настоящий момент достаточно обоснованной, но при этом нельзя считать достоверно установленным, что это именно тот «Великий наставник Тунли», который известен как один из организаторов работ на Фаншане. Данный ксилографический текст (17 листов, брошюровка «бабочкой») сохранился полностью, даже известно имя его переводчика. По содержанию данное сочинение представляет собой разъяснение базовых буддийских понятий, таких как «природа», «субстанция», механизм действия органов чувств, практики созерцания и других материй. Как представляется, текст отличается выраженным авторским стилем и теоретически также связан с традицией Хуаянь-Чань. К особенностям текста следует отнести широкое использование метафорического языка и сравнений. Некоторые из использованных автором фигур речи, по нашему мнению, являются плодом авторского вымысла, а не заимствованы из литературы сутр и шастр или китайской истории, как это бывает обычно в текстах такого рода. Текст, как представляется, приближен к обыденному пониманию и мог служить для целей прозелитизма. Не так давно был обнаружен китайский оригинал этого сочинения: текст под названием «Совершенная и проникающая сущность ума в соответствии с [учением] наивысшей единой

²⁴¹ В названии текста употреблен тангутский знак 𪛗, который мы переводим как 趣. Допустимым вариантом перевода также является 意. Если принять эту версию, то получится выражение 洪州意, которое встречается только в «Чаньской схеме» и нигде более.

²⁴² Кит.: 究竟一乘圓明心義, Танг.: 順發圓獲此義辨詳.

²⁴³ Кит.: 通理大師集, Танг.: 詳盡義形圖.

Колесницы» (究竟一乘圓通心要). Этот текст включен в состав большого сборника китайских буддийских текстов из Хара-Хото, и в нем имеется еще несколько сочинений Тунли, не известных из других источников.²⁴⁴ Сохранившийся китайский текст, очевидно, использовался для упражнений в каллиграфии: сам текст соответствует листам 1а–4в тангутского текста, и заканчивается несколькими листами упражнений в скорописи. Таким образом, китайский оригинал ценен скорее фактом своего существования, а не тем светом, который он мог бы пролить на структуру и особенности тангутского текста. Тем не менее сопоставление, выполненное нами до обнаружения китайского оригинала реконструкции тангутского текста, показывает достаточно высокую адекватность подобных реконструкций. Наставник Тунли был весьма популярным персонажем в Си-Ся: в китайской части собрания из Хара-Хото имеется еще несколько его сочинений, некоторые из них сохранились целиком и представлены рядом списков или оттисков. Прежде всего это: «Личжи минсинь цзе» 立志銘心誠 («Надпись об уме и установлении воли»)²⁴⁵ и «Ушан Юаньцзун синхай цзето саньчжи люй» 無上圓宗三制律²⁴⁶ (далее: «Ушан Юаньцзун») Как уже говорилось, тексты отличаются весьма специфическим стилем, так что, видимо, звание Великого наставника было Тунли вполне заслужено. Любопытно при этом, что китайских данных о нем практически не сохранилось.

4. Четвертый текст, который специально рассматривается в настоящей работе, носит довольно сложное название: «Двадцать пять ответов Государственного Наставника Танчана на вопросы монахов во время его пребывания в монастыре Дворец Света» (далее: «Двадцать пять вопросов»)²⁴⁷. Этот заголовок вполне точно отражает со-

²⁴⁴ См.: Эцзан Хэйшуйчэн вэньсянь. Т. 1–11 (Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньше). Интересующий нас фрагмент см.: Т. 5 (1998), А6V, с. 165–168, 40:10–18.

²⁴⁵ Текст сохранился в двух экземплярах: ТК–134 и А–26. Эцзан Хэйшуйчэн вэньсянь 俄藏黑水城文獻, т. 3, с. 165–70, с. 307. Л. Н. Меньшиков, исходя из заглавия полагал, что речь идет о поминальной надписи, но, как представляется судя по содержанию, знаки 立志 следует толковать не как имя, но семантически: «установление воли или устремлений».

²⁴⁶ Там же, с. 309–313.

²⁴⁷ Кит.: 唐昌國師住光殿眾舍中時眾人問佛理二十五問答, Танг.: 唐昌國師問答二十五問答. 唐昌國師問答二十五問答.

держание: он действительно состоит из предисловия и двадцати пяти небольших диалогов, сводящихся к одному вопросу и одному ответу. Несколько диалогов, впрочем, более значительны по размеру и предполагают описание некоторой ситуации, что сближает их с сочинениями жанра *юйлу*. Однако, эти особенности выражены еще не очень ясно, что не позволяет отнести текст к традиции «развитого Чань-буддизма». Данное произведение, очевидно, было в высшей степени популярно в тангутском государстве: на настоящий момент идентифицировано около десяти различных изданий текста, разной полноты и степени сохранности.²⁴⁸ Некоторые из вариантов текста существенно отличаются друг от друга: так, некоторые варианты включают в себя имена собеседников Государственного наставника, иные приводят развернутые комментарии к его высказываниями, и т.д. Очевидно, что Государственный наставник Танчан представлял собой заметную фигуру в тангутском буддизме, в особенности в его китайской части. Тем более удивительным представляется то, что на настоящий момент не обнаружено упоминания его имени ни в каких тангутских текстах, и он не фигурирует в качестве участника каких-либо крупных государственных мероприятий, что должно предполагаться статусом «Государственного наставника» (國師). Настоящее исследование основано на двух вариантах текста: так называемом «заново вырезанном» тексте (Tang. 186. № 2536) и другой версии того же сочинения (Tang. 186 № 2514). Первый из них представляет собой полностью сохранившийся ксилограф с небольшими рукописными дополнениями (14 листов, брошюровка «бабочка»), а второй является ксилографом значительно лучшего качества, но, к сожалению, сильно поврежденным. Этот второй текст, помимо собственно диалога, включает в себя сведения о собеседниках наставника, их имена и значительный по объему автокомментарий. В качестве различий между двумя текстами следует указать, что второй знак в имени наставника заменен на тангутский 彼, читающийся как «чжун» (кит. 中),

²⁴⁸ Данному тексту также посвящены работы предварительного характера: Solonin K. J. *Twenty Five Questions and Answers of the State Preceptor Tangchang. A Tangut Buddhist Manual* // *Памятники письменности народов Востока* (в печати); Solonin K. J. (索羅寧) Си-Ся фоззяо чжунцзо «Танчан гоши эр ши у вэньда» чутань *西夏佛教著作《唐昌国师二十五问答》初探* // *Си-Ся сюэ* (西夏學) № 2 (2007). Эта последняя работа включает в себя также и китайскую реконструкцию текста.

поэтому в дальнейшем мы будем называть его «*текст Чжун*». В качестве предварительного наблюдения следует отметить, исходя из особенностей содержания и природы цитируемых текстов, данное сочинение следует считать принадлежащим к традиции Хуаянь-Чань, а также демонстрирует редкое для тангутских буддийских текстов знакомство с Даосизмом. Как уже отмечалось выше, ни одна из рассматриваемых в этом исследовании работ не содержит данных, достаточных для точной датировки, а также, за исключением «Смысла ума», не указывает на то, является ли текст переводным или оригинальным сочинением.

Истоки Традиции

В этом исследовании мы исходим из предположения о популярности традиции Гуйфэна Цзунми, а также традиции Хуаянь-Чань в тангутском государстве. Также, именно эти учения (или традиции) сыграли определяющую роль в формировании тангутского национального буддизма, примерно так же, как и в киданьском государстве Ляо. Из текстов и из иконографического материала, происходящего из северного и отчасти северо-западного Китая, следует, что традиция Хуаянь была на протяжении долгого времени доминирующей в регионе. Судя по происхождению Душуня и Фацзана,²⁴⁹ учение Хуаянь попало в Китай из Западного Края. Учение Хуаянь имело ясно выраженный набор авторитетных текстов и разработало оригинальную систему классификации буддийских учений, призванную обосновать претензии на превосходство Хуаянь над остальными буддийскими традициями.

Работы Цзиньшуй Цзиньюаня и Даочэня (см. ниже) показывают, что классификация учений согласно принципам Фацзана и Чжэнгуаня

²⁴⁹ Душунь (杜順, 557–640) — первый патриарх Хуаянь, хотя и происходил из Чаньани, но деятельность его была связана с Дуньхуаном, так что он довольно часто упоминается как Душугь Дуньхуанский (燉煌杜順). См., например: *Шиши Сигу люэ* 釋氏稽古略, Т. № 2037, т. 48, с. 0821a06 (Биография Фацзана); *Сун Гаосэн чжуань* 宋高僧傳 Т. № 2061, т. 20, с. 0372a20 и т.д. Фацзан, же, как известно, происходил из Канцзюй (Ташкентский оазис — Согдиана 康居). Фацзан познакомился с учением Хуаянь уже в Китае, через посредство Чжияня, но факты его ранней карьеры указывают, что у него уже были определенные представления, связанные как с текстом, так и со смыслом Хуаяньского учения, когда он прибыл в Китай. (См.: Там же., с. 0732a14–20).

была популярна и на севере Китая, так и в других областях. Свое наиболее популярное выражение хуаяньская классификация нашла в творчестве Цзунми, которое, в свою очередь, было широко представлено в Си-Ся. Поскольку ни один из текстов, специально рассматриваемых в нашем исследовании, за исключением «Зеркала» не цитирует сочинения Цзунми напрямую, для лучшего уяснения содержания традиции Хуаянь-Чань в Си-Ся, следует обратиться к каноническим текстам, цитируемым в разбираемых нами работах и понять, насколько их доктринальный комплекс соответствует учению Цзунми и тех текстов, которыми он вдохновлялся. Из многочисленных исследований, посвященных Цзунми, выяснилась широта его буддийских интересов и эрудиции по самым разнообразным вопросам доктринального и исторического характера. Наиболее значительное влияние на формирование его буддийского мировоззрения, оказало раннее знакомство с «Сутрой Совершенного Пробуждения», которая на протяжении всей жизни оставалась его любимым текстом, к комметрированию и истолкованию которого он обращался неоднократно,²⁵⁰ и «Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну» (大乘起信論).²⁵¹ Значительное влияние на Цзунми, как в

²⁵⁰ Число различных работ Цзунми, так или иначе посвященных «Сутре Совершенного Пробуждения» велико. Среди них наиболее известными являются: *Дафангуан Юаньцзюэ сюдоло ляои цзин люэ шу* 大方廣圓覺修多羅了義經略疏 (Т 1795, т. 39, ксилограф известен также из находок в Байсыгоу); *Дафангуан Юаньцзюэ сюдоло ляои цзин да шу чао* 大方廣圓覺修多羅了義經大疏鈔. Кроме этого, как представляется на настоящий момент, Цзунми был создателем одной из «церемоний раскаяния» (懺禮) на алтаре Совершенного Пробуждения. Эта церемония описана им в *Юаньцзюэцзин Даочан сюэжэн и* 圓覺經道場修證儀 (Дзоку Дзюкё № 1475, т. 74), сокращенный вариант текста *Юаньцзюэцзин даочан люэбэн сюэжэн и* 圓覺經道場修略本證儀 был подготовлен Цзиньшуй Цзинъюанем (Дзоку Дзюкё № 1476, т. 74).

²⁵¹ Исследования Цзунми представляют собой отдельную отрасль современной буддологии. Наиболее значительными работами в этой области являются: *Gregory P. Tsung-mi and the Sinification of Buddhism* // *Studies in East Asian Buddhism* 16 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002); *Gregory P. Inquiry into the Origin of Humanity. An Annotated Translation of Tsung-Mi's Yuan Jen Lun with a Modern Commentary* // *Classics in East Asian Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press. 1995). Из работ, опубликованных на русском языке следует привести: *Цзунми. Чаньские Истины*. Пер. с кит. К. Ю. Солонина и

интеллектуальном, так и персональном плане оказало его общение с Чжэнгуанем, автором объемного комментария на «*Аватамсака-сутру*», о чем свидетельствует переписка между ними. Достаточно удивительным представлялось до недавнего времени то, что ни один из этих принципиально важных для Цзунми и его традиции текстов не был обнаружен ни в одном из тангутских собраний, так что о существовании тангутских переводов этих произведений, в частности, «*Трактата о Пробуждении Веры в Махаяну*» приходилось судить исключительно по косвенным признакам, исходя из наличия цитат из этих произведений в том или ином тексте. В настоящее время это недоумение рассеялось: в Шаньцзуйгоу (горы Хэланьшань) в одной из также называемых «отшельнических пещер» был обнаружен фрагмент ксилографического издания «*Сутры Совершенного Пробуждения*» и не отождествленного комментария на нее.²⁵² Насколько мы можем судить, комментарий выполнен в китайской традиции, содержит упоминания Лао-цзы и Чжуан-цзы и в целом поддается удовлетворительному прочтению. В связи со вновь открытыми текстами встает вопрос о функционировании «*Сутры Совершенного Пробуждения*» в Северном Китае, и мы склонны думать, что указанный текст действовал не только в качестве доктринального авторитета для Чань-буддизма (как это принято традиционно считать), но реализовал свою эзотерическую потенцию, выявленную Цзунми в его произведении, посвященном «ритуалу раскаяния на Алтаре Сутры Совершенного Пробуждения». Данная работа не предполагает углубленного рассмотрения указанного обряда, но в целом следует обратить внимание на то, каким образом Цзунми формулирует необходимость к нему прибегнуть и обосновывает его действенность: согласно Цзунми «*Сутра Совершенного Пробуждения*» является наивысшей из сутр ясного смысла (了義) и как таковая проповедана всеми Буддами, неисчислимыми как песок в Ганге, включая сюда и главного Будду эзотерического буддизма — Махавайрочану (毗盧遮那). Она есть сутра «мгновенного учения Махаяны, самая ясная из всех сутр, тайная

Е.А. Торчинова (СПб.: Изд-во Политехнического университета, 1997). Количество отдельных статей, посвященных различным аспектом творчества Цзунми, не поддается исчислению.

²⁵² Сунь Шэнчан из Университета Нинся сделал на эту тему сообщение во время в симпозиума в Хара-Хото, но оно не вошло в изданные материалы конференции.

царская самадхи (秘密王三昧), еще защищают Татхагаты трех времен и т.д. Сам «ритуал раскаяния» предполагает создание и последующее созерцание образов Вайрочаны, Манджушри и Самантабхадры. Обряд предполагает строительство *манадалы*, расположение в определенном порядке образов Будд и бодхисаттв и прочие ритуальные действия.²⁵³ Иными словами, учение «мгновенного пробуждения» согласно сутре выступает в качестве залога успешного выполнения эзотерического обряда, который предполагает дальнейшее обретение созерцания «мира беспрепятственного взаимного проникновения», обретение ума, твердого как алмаз и изгнание бесовских нападений.²⁵⁴ Иными словами, «*Сутра Совершенного Пробуждения*» приобретает функцию, более свойственную эзотерическому тексту, нежели Чаньской сутре. Не случайно, видимо, тексты подобные этому играли существенную роль в эзотерическом буддизме Ляо, так что Цзинъюань был даже вынужден подготовить специальное краткое изложение объемного труда Цзунми. При чем, как представляется, Цзинъюань даже несколько более прямолинеен: насколько мы можем судить, в той части его трактата, которая озаглавлена «Почитание Трех Драгоценностей», речь фактически ведется о практике визуализации многочисленных Будд в порядке, предусмотренном базовым сочинением Цзунми.²⁵⁵ Упомянувшийся нами ранее обрядник из Байсыгоу, очевидно, относится к той же категории текстов. Тем не менее, следует иметь в виду, что в Си-Ся текст «*Сутры Совершенного Пробуждения*»²⁵⁶ фигурировал и в более традиционном качестве, а именно Чань-буддийского текста, но в весьма специфическом формате. В тангутском сочинении «*Записи по разным поводам Чаньского наставника Бицю из Цзинани*»²⁵⁷ приводится следующий рассказ:

²⁵³ Эти предметы трактуются в вводном разделе трактата, см.: Дзоку Дзокё № 1474, т. 74, с.: 0376a01– 0376b03.

²⁵⁴ Раздел трактата, посвященный бесовским нападениям см.: Дзоку Дзокё, № 1474, т. 74, с. 0501a23 et passim.

²⁵⁵ Цзиньшуй Цзинъюань *Юаньцзюэцин даочан люэбэнь сюэжэнь* и 圓覺經道場修略本證儀 (Дзоку Дзокё № 1476, т. 74), с. 0514b15– 0514b21.

²⁵⁶ Кит.: 圓覺經, Танг.: 圓覺經.

²⁵⁷ Реконструкция заглавия: Кит.: 濟南比丘禪師隨緣集, Танг.: 兗州禪師隨緣集. Ни имя собственное, ни географическое название не определены. Личное имя, реконструированное здесь как Бхикшу, может также быть транслитерацией китайского имени Пэй Сю, хотя настоящий Пэй Сю (уче-

«Наставник покинул Дворец бессмертных²⁵⁸ и достиг Таймина.²⁵⁹ Однажды он увидел Великого наставника Махаяну Аня,²⁶⁰ который разъяснял «*Сутру Совершенного Пробуждения*». Наставник (Пэй Сю — К. С.) спросил: В сутре говорится: «Болезненные речи превращаются в Дхарму».²⁶¹ Что это значит?»²⁶²

Разумеется, ничего подобного приведенному высказыванию в китайском тексте «*Сутры Совершенного Пробуждения*» не обнаруживается. Можно предположить, что речь идет о другой сутре, но, как нам кажется, контекст предполагает именно «*Сутру Совершенного Пробуждения*». В этой связи вопрос о том, какой именно текст сутры использовался в Си-Ся приобретает особую актуальность, тем более, если учесть, что текст из Шаньцзуйгоу, обнаруженный недавно, не отличается от канонического китайского варианта.

Впрочем, вышеприведенные обстоятельства заслуживают особого изучения, и, если представится возможность, мы вернемся к ним в будущем. Что же касается канонических оснований представленных в настоящем исследовании текстов, мы полагаем необходимым рассмотреть цитируемые в них канонические писания, и на этом основании попытаться составить первоначальное представление об их доктринальной направленности. Тексты, представленные в данной работе полны различных цитат, порой уникальных, так что их изучение поможет пролить свет как на номенклатуру текстов, известных в Северной Азии в тангутское время, но не обязательно дошедших до нас в тангутских собраниях, как в оригиналах, так и в переводах.²⁶³

ник Цзунми) пишется по-тангутски иначе. Исходя из содержательных особенностей текста, содержания колофона, присутствующих в нем имен и географических названий данный текст вполне можно считать собственно тангутским.

²⁵⁸ Дворец Бессмертных. (Кит.: 仙宮, Танг.: 紫微.) Скорее всего метафорическое обозначение буддийского монастыря, возм. тангутский аналог китайского 精舍 — «vihāra».

²⁵⁹ Кит.: 太明, Танг.: 藏福.

²⁶⁰ Кит.: 大乘安大師, Танг.: 教養滿教形.

²⁶¹ Кит.: 病說成法, Tangut 維那羅維.

²⁶² Tang. 398, #2609, 1b, 4–6.

²⁶³ Поскольку изначально данная работа не предполагала публикацию факсимиле оригинальных текстов, мы цитируем их по инвентарным номерам в тангутском собрании СПбФ ИВ РАН, с указанием листа и строки фотокопии цити-

Существенным обстоятельством является также проблема, которая едва ли может быть разрешена в рамках настоящего исследования: каким именно образом те или иные канонические тексты функционировали в Си-Ся, иными словами, какое именно содержание вкладывали в них тангутские буддисты, что они из них выносили и каким образом использовали. Из приведенного выше небольшого обзора проблем, связанных с «Сутрой Совершенного Пробуждения» можно сделать вывод о несколько иной природе бытования указанного текста в тангутском государстве: это произведение возможно выступало не как Чань-буддийский, но, скорее, как эзотерический текст, что сильно отличается от принятого представления о Чаньской специфике данного канонического писания. Скорее всего, то же можно предполагать и относительно иных канонических текстов, но данная задача, хотя и напрямую касающаяся предмета настоящего исследования, представляется трудно разрешимой.

В разбираемых нами произведениях наиболее часто цитируемым текстом, безусловно, является «Аватамсака-сутра». Даже «Хунчжоуский текст», вообще-то не изобилующий цитатами, приводит одно высказывание из этого произведения. Всего «Аватамсака-сутра» цитирована в наших текстах 17 раз, причем, за исключением двух случаев, все цитаты достаточно точно воспроизводят оригинальный китайский текст.²⁶⁴ Разночтения в тангутских и китайских текстах, на мой взгляд, достаточно легко могут быть объяснены искажениями, неизбежно возникающими в процессе перевода. Два сомнительных случая цитирования сутры выглядят следующим образом:

«Далее, «Аватамсака-сутра» гласит: «Увы! Увы! Я увидел, что все живые существа являются Татхагатами и не отличимы от Будды. Почему [они] сами не видят этого?»²⁶⁵

руемого мной текста. Когда тексты станут более широко доступны, эти указания могут быть использованы против меня. В случае с «Хунчжоускими текстами» можно адресоваться к английскому переводу в: Solonin K. J. *Hongzhou Buddhism in the Tangut State*.

²⁶⁴ Текстовый поиск осуществлялся при помощи электронной версии буддийского канона, изданной Ассоциацией электронных текстов китайского Буддизма (СВЕТА).

²⁶⁵ Тангутский оригинал китайского восклицания 喟然: 纒麗. Китайская реконструкция отрывка: 喟然喟然, [我]知見, 一切眾生有如來, 不異於佛, 何故不知? См.: Tang. 138, #2848, p. 9b, 4–6.

Второй отрывок:

«Среди всего видимого, нет ничего, что не было бы вещью (делом) Будды, каждый шаг...»²⁶⁶

В настоящий момент мы не можем удовлетворительным образом объяснить подобные разночтения, единственным приемлемым соображением здесь представляется то, что цитаты могли быть сделаны по памяти, а не по тексту. Еще одним объяснением может служить то, что тангутский перевод совсем не обязательно был сделан с текста полностью соответствующего ныне имеющимся вариантам, тем более включенным в Трипитаку Тайсё.²⁶⁷

В число канонических текстов, на которые ссылаются тангутские буддийские писатели, входят также «Вималакирти-сутра»,²⁶⁸ «Ланкаватара-сутра»,²⁶⁹ «Сутра Золотого Блеска»,²⁷⁰ «Сутра о Созерцании сферы Ума»,²⁷¹ «Сутра Совершенного Пробуждения» и ряд других, менее значительных произведений. «Вималакирти-сутра» цитируется три раза, «Ланкаватара-сутра», фундаментальный текст Чань-буддизма, цитируется несколько раз в «Двадцати пяти вопросах» и «Смысле ума», однако не во всех случаях цитированное место может быть достоверно установлено, что предполагает либо перефразирование оригинальных текстов, либо цитирование по памяти. Один из загадочных случаев из «Смысла ума» стоит привести целиком:

«Ланкаватара-сутра» гласит: «Вообразите фокусника (волшебника), который создает иллюзорные фигуры мужчин и женщин.

²⁶⁶ Китайская реконструкция отрывка: 見見無不佛事，步步；Танг.: 散散瓶鉢提彌禮禮 (Там же., р. 15b, 5–6).

²⁶⁷ Подобное соображение относительно текста изученного ею текста тангутского перевода *Mañjuśrī-nāma-saṃgīti* 真實名經, который, по ее мнению, мог быть сделан с текста, существовавшего в отличной от современной редакции. Подобное соображение действительно объясняет разночтения, но вызывает более серьезный вопрос о природе предполагаемого оригинала. (См. Линь Инцзинь 林英津 Си-Сяюй и «Чжэньши мин цзин» шивэнь яньцзю» 西夏語譯《真實名經》釋文研究 (Taipei: Academia Sinica, Institute of Linguistics, 2006).

²⁶⁸ Кит.: 維摩詰經, Танг.: 靜默禪經. (Т. №0475).

²⁶⁹ Кит.: 楞伽經, Танг.: 嚴經禪經. (Т. № 0671).

²⁷⁰ Кит.: 金光明經, Танг.: 靜默禪經. (Т. №0665).

²⁷¹ Кит. 心地觀經, Танг.: 靜默禪經. (Т. №0159).

Органы чувств приходят в движение, и видят. Все это лишь следование нити [кукловода?].²⁷² Когда [нить] извлечена, [иллюзии] прекращаются, и оказывается, что фантомы лишены собственной природы».

В стандартном китайском тексте «Ланкаватара-сутры» ничего подобного приведенному отрывку нет. Это заставляет предполагать, что указанный параграф мог даже быть придуман великим наставником Тунли исходя из его собственных соображений. Еще один отрывок из «Смысла ума» тоже не обнаруживается в китайском тексте сутры, но он, по крайней мере по общему содержанию, соответствует содержанию сутры:

«Ланкаватара-сутра» гласит: «Начав с первой ступени (имеются в виду так называемые «десять земель бодхисаттвы». — К. С.), то даже если не достигнешь следующей, разве истинное прекращение и умиротворение подчиняются порядку ступеней?»²⁷³

В данном случае, как нам представляется, речь также идет не о прямом цитировании, но о некоем извлечении из авторской памяти. Еще одним загадочным случаем представляется цитирование «Зеркалом» и «Смыслом ума» некоего загадочного сочинения, обозначаемого текстами как «Сутра Чистоты Цветка».²⁷⁴ Наставник Тунли в «Смысле Ума» цитирует ее следующим образом:

«Сутра Чистоты Цветка» гласит: «После того, как Татхагата покинул мир, он увидел, что в телах живых существ пребывает ясная мудрость пробуждения. Это и есть Будда».²⁷⁵

Цитата, приведенная в «Зеркале» гласит:

«Шраваки, восхваляя себя [говорят]: «Если все живые существа услышат учение о Чистой земле Будды, то радостное сознание не возникнет». Почему? Все дхармы пусты и умиротворены, не возникают и не уничтожаются, не загрязнены и не подвержены условиям».²⁷⁶

²⁷² Кит.: 線, Танг.: 線. (Tang. 138, #2848, p. 5a, 1–3). Перевод предположительный.

²⁷³ Кит.: 住次, Танг.: 廣說. Хотя по общему смыслу приведенный отрывок соответствует некоторым частям «Ланкаватары», но именно в таком виде он не встречается.

²⁷⁴ Кит.: 華清經, Танг.: 報華經.

²⁷⁵ См.: Tang. 138, #2848, p. 9b, 6–7.

²⁷⁶ См.: Tang 413 #2548, p. 15a14–15b1.

В настоящий момент ни цитата, ни текст не идентифицированы. Мысль, выраженная в приведенной цитате, также весьма любопытна и вызывает сомнения в своей принадлежности шравакам. Еще одним текстом, который нам не удалось идентифицировать, является «Сутра о Созерцании Добра и Зла в Махаяне».²⁷⁷ Данный текст упоминается только в «Зеркале», которое является наиболее «академичным» из всех рассматриваемых текстов. Важнейшее буддийское доктринальное сочинение «Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну»²⁷⁸ неизвестен в тангутском переводе. Однако многочисленные цитаты из него, приводимые «Зеркалом» и «Смыслом ума», доказывают, что тангутские буддисты имели представление об этом произведении. Все, включенные в тангутские тексты цитаты были идентифицированы по имеющемуся китайскому тексту Парамартхи.

«Сутра Совершенного Пробуждения» уже рассматривалась мною ранее, здесь стоит отметить, что «Зеркало» несколько раз цитирует как саму сутру, так и так называемые «Дополнительный Комментарий на Сутру Совершенного Пробуждения»²⁷⁹ наставника Цзунми вместе с частями текста самой сутры, однако, как будет видно из дальнейшего, это не независимое цитирование, но воспроизведение более обширного отрывка из одного китайского буддийского сочинения. В целом, в настоящий момент нет оснований говорить о значительной популярности текста сутры в Си-Ся: рассматриваемые здесь тексты ее практически не цитируют, что странно, учитывая популярность Цзунми в тангутском государстве. Все же, не подлежит сомнению, то, что этот текст играл заметную роль и не до конца выясненную роль в тангутской буддийской системе. Что касается еще одного важного источника Чань-буддийской мысли, «Алтарной сутры Шестого Патриарха», то этот текст известен и как отдельное произведение, так и в виде цитат в различных буддийских памятниках. Известные фрагменты тангутского перевода были собраны воедино и исследованы

²⁷⁷ Кит.: 大乘觀善惡經, Танг.: 觀善惡經疏補.

²⁷⁸ В тангутских буддийских сочинениях «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» фигурирует под двумя наименованиями: в стандартном виде как 起信論, Танг.: 起信論, а также как «Трактат Ашвагхоши» — 馬鳴論, Танг.: 馬鳴論.

²⁷⁹ Кит.: 圓覺經疏補, Tangut: 圓覺經疏補. Возможно данный текст соответствует сочинению Цзунми «Большой комментарий на Сутру Совершенного Пробуждения» 圓覺經大疏鈔.

Ши Цзиньбо.²⁸⁰ Не так давно в библиотеке Фу Сыняня были обнаружены новые фрагменты того же текста, что был изучен Ши Цзинбо, причем наблюдения проф. Ши относительно природы тангутского перевода сутры блестяще подтвердились.²⁸¹ Сам по себе перевод текста может быть датирован 1070 г. (этим временем датирован официальный документ на обороте сутры). Текст (в форме свитка) выполнен курсивным письмом, изобилует редакторской правкой.

«Алтарная Сутра» на тангутском языке

Одним из важнейших Чаньских текстов является «Алтарная сутра Шестого Патриарха». Тангутский текст «Алтарной сутры» из собраний Пекинской Национальной библиотеки и Университета Тэнри был одним из первых, подвергшихся систематическому изучению еще на раннем этапе развития тангутоведения. Первые фрагменты этого текста были скопированы и изучены еще Ло Фученом (羅福成, 1884–1960) еще в 1932 г.²⁸² В 1934 г. появилась работа японского ученого Каваками Тэндзана (川上天山), которая в течении долгого времени оставалась стандартным исследованием по тангутскому тексту «Алтарной сутры».²⁸³ Главное достижение работы Каваками Тэндзана заключается в сравнении тангутского текста с Дуньхуанским текстом «Алтарной сутры» (Stein 5475)²⁸⁴ и критическим изданием «Алтарной сутры»,

²⁸⁰ *Ши Цзиньбо* Си-Ся вэнь Люцзу таньцзин 西夏文六祖壇經 // *Шицзе цзунцзяо* 世界宗教 1993 (10).

²⁸¹ *Solonin K. J.* Tangut Version of the Platform of the Sixth Patriarch in the Fu Ssu-nian Library, Academia Sinica// *Bulletin of the Institute of History and Philology*, Academia Sinica, vol. 78 (2008) в печати.

²⁸² См.: *Ло Фучен* 羅福成 Си-Ся вэнь таньцзин шивэнь 西夏文殘經釋文 // *Голи Бэйпин тушугуань гуанькань* 4, #3 (1932).

²⁸³ Последнее по времени переиздание этой работы см.: *Каваками Тэндзан* «Си-Сяюй идэ Люцзу таньцзин» 西夏語譯の六祖壇經 // *Ян Цзэнвэнь* и др. *Фоцзяо яньцзю* 28. *Сюйпянь* 佛典研究 28, 續編 (Тайбэй: Хуаюй шуцзюй, 1978), с. 165–176.

²⁸⁴ Именно этот текст, известный как 南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經 и принадлежащий кисти ученика Хуйнена Фахая воспроизведен в Трипитаке Тайсё (Т. 48, № 2007), наряду с остальными вариантами сутры.

подготовленным несколько ранее Судзуки Тэйтаро и Куда Рентаро,²⁸⁵ показало, что тангутский текст в весьма близок Дуньхуанскому варианту. На основании дат, упомянутых в содержащемся на обратной стороне текста юридического документе (так называемые 瓜州審案記 — «Записи о процессе в Гуачжоу»), тангутский текст был весьма точно датирован 1070 годом, что делает его одним из наиболее ранних датированных тангутских текстов вообще. Данные, полученные Каваками Тэндзаном, легли в основу построений Ян Цзэнвэня, призванных реконструировать историю текста «Алтарной сутры».²⁸⁶ Основываясь на изучении текста сутры из собрания Дуньхуанского музея (№ 077) и его сопоставлении с иными вариантами, в частности и с критическим изданием Судзуки, Ян Цзэнвэнь пришел к выводу, что ни один из известных текстов сутры не является записью подлинного учения Хуйнэна, но все имеющиеся тексты находятся в разной степени близости к исходному варианту, который Ян Цзэнвэнь определяет как «текст патриарха» (祖本). Появление этого текста, согласно Ян Цзэнвэню, относится к 713–732 гг.²⁸⁷ В схеме текстуальной традиции «Алтарной сутры» тангутский текст занимает высокое место, будучи вторым по линии преемственности после текста Фахая. Таким образом, тангутский перевод оказывается очень близким к изначальному варианту сутры, что делает отсутствие полного тангутского текста весьма досадным: тексты Фахая сильно испорчены и содержат множество ошибок,²⁸⁸ которые можно было бы исправить при помощи тангутского текста. В 1993 г. в 10 выпуске журнала «Исследования мировых религий» (世界宗教研究) была опубликована работа проф. Ши Цзиньбо, посвященная тангутскому тексту «Алтарной сутры». Ши Цзиньбо собрал все известные на

²⁸⁵ Судзуки Тейтаро, Куда Рентаро Тонко шуцудо Рокусе Данке (Токио: 1934).

²⁸⁶ Ян Цзэнвэнь Люцзу таныцин Дуньхуан синьбэнь (Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2001) с. 234, 338.

²⁸⁷ Ян Цзэнвэнь, Указ соч., с. 269–279; 314.

²⁸⁸ Список ошибочных написаний и гомофонов, встречающихся в Дуньхуанских текстах см.: Ян Цзэнвэнь, Указ. соч., с. 228–230; публикация критического текста Ф. Ямпольского также содержит указания на множество ошибок и разночтений в текстах. (См.: *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. The text of the Tun-Huang manuscript, translated with notes by Philip B. Yampolsky.* (New York: Columbia University Press, 1967)).

настоящий момент фрагменты текста (из собрания Пекинской национальной библиотеки, библиотеки Пекинского университета, Пекинского Исторического музея, университета Тэнри, фрагменты, опубликованные в свое время Ло Фученом и др.) и провел обобщающее исследование. По его подсчетам имелось всего 12 фрагментов, принадлежащих к одному и тому же тексту. Сопоставляя тангутский текст с текстом Фахая, Ши Цзиньбо установил некоторое количество разночтений, придя таким образом к выводу, что тангутский текст, хотя и близок к тексту Фахая, но не является его переводом, а восходит к иной традиции. Исследование показало, что рукопись тангутского перевода представляет собой редакторский экземпляр, с большим количеством исправлений. В 2005 г. при помощи Дж. Кишника (John Kieschnick) и Линь Инцзинь мы ознакомились с несколькими тангутскими фрагментами из библиотеки Фу Сыняня в Академии Синика, которые по их предположению являлись фрагментами тангутского перевода *«Алтарной сутры»*. Это предположение подтвердилось, были обнаружены три новых фрагмента текста, так что общее число известных фрагментов тангутского перевода *«Алтарной сутры»* увеличилось до 15-ти. Вновь обнаруженные тангутские фрагменты дополняют список Ши Цзиньбо и принадлежат к той же части текста, что и рассмотренные им. Очевидно, что все тексты принадлежат к одной рукописи и к ним приложимы те же выводы, что ранее были получены для остальных фрагментов. Вместе с тем хотелось бы обратить внимание на некоторые особенности текста, которые ранее не были достаточно подчеркнуты. Во-первых, как показывает обозрение тангутских собраний в С.-Петербурге и иных местах, *«Алтарная сутра»* не была популярным текстом в Си-Ся: все известные сейчас фрагменты восходят к одной и той же рукописи, очевидно редакторскому экземпляру, в то время как ни одного ксилографа не обнаружено. Тангутский перевод сутры относится к весьма раннему периоду — принципы перевода, в том числе перевод монашеских имен по смыслу, в тангутском тексте *«Алтарной сутры»* еще не принят.²⁸⁹ Серьезное смысловое различие по сравнению с кри-

²⁸⁹ В рассмотренных мною фрагментах встречаются два имени: Чжичен (志誠, по Ф. Ямпольскому; в других текстах имя записано гомофонами) и Фада (法達). Принятые в тангутском переводе написания имен 鐵霸 для Чжичена и для Фада 衛駱 являются транскрипциями, а не смысловыми передачами имен, как было принято в дальнейшем. По нашему мнению в случае, если тангутский

тическими изданиями выявлено только одно: в беседе с Чжиченом Хуйнэн упоминает о том, что когда «каждая мысль наполняется светом праджни, преодолеваются признаки дхарм, ... то что может быть твердо установлено (имеются в виду заповеди, сосредоточение и мудрость (戒定慧). — К.С.)? Если собственная природа реализуется мгновенно, и нет никакой последовательности и постепенности, поэтому [ничего] и не устанавливается.» (кит.: 念念般若觀照,常離法相,有何可立?自性頓修,亦無漸次,所以不立).²⁹⁰ В тексте Фахая на месте 亦無漸次, 所以不立 находится: 立有漸, 此契以不立 («У установленного есть постепенность, поэтому то же самое, что и не устанавливать»). По указанию Ф. Ямпольского этот отрывок поврежден, и он принимает чтение, приведенное выше.²⁹¹ Тангутский текст в этом месте читается следующим образом: «Если реализуешь мгновенную дхарму собственной природы, то сосредоточение и мудрость установятся. Мгновенное и постепенное есть практики совершенствования.» (кит. рек.: 悟自性頓法, 則戒定慧安立, 頓漸修行也). Таким образом, видно, что тангутский текст в этом очевидно представляет собой попытку перевода той части, которая в известной версии Фахая не читается, а также обнаруживает и известное идейное расхождение с принятыми китайскими версиями. В принципе, в приведенном тангутском отрывке можно усмотреть признаки учения о «мгновенном пробуждении и постепенном совершенствовании» (頓悟漸修), как его впоследствии понимал столь популярный в Си-Ся Гуйфэн Цзунми, но все же одна цитата, хотя и красноречивая для этого недостаточна. Тем не менее, можно говорить о самостоятельной традиции тангутской «Алтарной сутры» и не отождествлять ее непосредственно с версией Фахая, а рассматривать в качестве самостоятельного источника.

Более важным обстоятельством в связи с настоящим исследованием является то, что текст был не очень популярен в Си-Ся: все имеющиеся фрагменты, разбросанные по разным странам, на деле принадлежат к одному тексту, который, судя по всему так и не был отпечатан в ксилографическом виде. Сам текст весьма близок дунхуанскому вари-

переводчик работал с текстом похожим на S. 5475, то он просто мог запутаться в гомофонах и принять транскрипционный метод во избежание ошибок.

²⁹⁰ Ян Цзэнвэнь, Указ. соч., с. 53–54.

²⁹¹ Ph. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, p. 20, sec. 41 с конца.

анту, но не вполне идентичен с ним. Таким образом, нынешнее состояние изучения тангутских коллекций позволяет предполагать незначительную степень популярности «*Алтарной сутры*» в Си-Ся. Одной из причин этого можно как раз полагать преобладание Хуаянь-Чаньской идеологии, не предполагавшей активного изучения и распространения «*Алтарной сутры*». Даже сам Цзунми, Несмотря на приверженность учению Шэньхуя, из кругов последователей которого, очевидно и вышла «*Алтарная сутра*» очень мало обращается к ней как в «*Чаньском предисловии*», так и в других сочинениях. Так что отсутствие в тангутском буддийском комплексе значимой составляющей, связанной с традицией Хуйнэна, может быть объяснена именно исходя из общей Хуаяньской ориентации буддийской мысли в Си-Ся в ее китайской части. Более того, ряд исследователей прямо связывает Хуаяньскую направленность буддизма в Ляо с отсутствием или недостаточным распространением Чань (и «*Алтарной сутры*») в государстве киданей, в противоположность Дуньхуану, где Чань был популярен.²⁹² Наличие близкого к Дуньхуанскому тангутского текста сутры с одной стороны показывает знакомство тангутов с Дуньхуанским буддизмом, а малая распространенность и отсутствие ксилографированного издания этого произведения в тангутских буддийских собраниях соответствует представлению о подавлении и вытеснении Чаньской традиции Хуаяньскими и впоследствии эзотерическими учениями, характерными для киданьского государства. Действительно, некоторые сохранившиеся киданьские буддийские сочинения дают основания предполагать определенную степень маргинализации Чань и замену его на эзотерические практики. Рассматриваемые в настоящем исследовании тексты подтверждают это предположение — практически только «*Зеркало*» цитирует Шестого Патриарха (две *гатхи* и несколько коротких высказываний) безо всякого упоминания об «*Алтарной Сутре*». Небольшое упоминание Хуйнэна (под именем Цаоси 曹溪) встречается также в «*Хунчжоуском тексте*», но контекст этого упоминания не до конца понятен.

²⁹² Мысль о «запрещении» «*Алтарной сутры*» в Ляо в связи с распространением там Хуаянь высказывалась Фан Гуанчаном (см.: Фан Гуанчан 方廣倡 «Гуаньюй Дуньхуан бэнь «Таньцзин» 關於敦煌本“壇經”// Дуньхуан Вэньсянь луньцзи 敦煌文獻論集 (Шэньян: Ляонин Жэньминь чубаньшэ, 2001) с. 485. К сожалению, Фан Гуанчан не аргументирует свою точку зрения.

Бодхидхарма в Северной Азии. Проблема авторитета

В противоположность незначительному влиянию Шестого Патриарха на буддизм Си-Ся, роль Бодхидхармы в тангутском буддизме была весьма велика. Для многих поколений буддистов в Китае и за его пределами фигура Бодхидхармы представляла огромную ценность. Дело не только в том, что он был основателем традиции с которой себя так или иначе соотносили практически все китайские буддисты, и даже не в том, что к 8–9 векам, не говоря уже о более позднем времени Бодхидхарма стал элементом культурного ландшафта до такой степени, что даже определенные течения неоконфуцианства (в частности, чжэцзянцы) оценивали его более позитивно чем даже некоторых собственно китайских деятелей и помещали его в одну категорию с Паньгу, Сыма Цянем и др.,²⁹³ а в том что его личность соответствовала традиционному китайскому представлению о существовании в древности некоего совершенного и полного учения, олицетворяемого учителем или патриархом. Именно благодаря подобному представлению выяснение того, зачем Патриарх явился с Запада, не утратило своей актуальности в китайском буддизме вплоть до настоящего времени. При этом фигура Бодхидхармы преодолевала пределы его собственной индивидуальности: он был не просто еще одним учителем, как Хуйюань или Даоань, но становился передаточным звеном, благодаря которому истинная Дхарма, переданная Буддой Кашьяпе, достигла Китая и придала китайскому буддизму необходимую легитимность и значимость в собственных глазах. Стремление проследить генеалогию своего учения в виде непрерывной цепи, восходящей к Будде через линию патриархов, выразившееся в появлении многочисленных «историй светильника» (*дэн ши дэнь*)²⁹⁴ в противоположность более традиционным буддийским историям (*чжуань* 傳), как раз и отражало стремление к поиску идеального

²⁹³ Об этом см.: *Schirokauer C. Chu Hsi's Sense of History // Richard E Hymes, Conrad Schirokauer eds. Ordering the World. Approaches to State and Society in Sung Dynasty China. (Berkeley: University of California Press, 1993) p. 198.*

²⁹⁴ Наиболее известной такого рода историей считается «Цзиньдэ чуаньдэн лу» (景德傳燈錄), с различными продолжениями и дополнениями (всего числом пять). Примером стандартной буддийской «истории» может служить «Гаосэн чжуань» (高僧傳) Хуйцзяо.

прототипа и укоренению себя в возможно более идеализированном прошлом. Тот факт, что «истории светильника» не вполне и не всегда соответствуют исторической реальности в объективистском смысле, указывает, по мнению Янагида Сейдзана, просто на то, что цель написания этих историй была не в сообщении объективных данных о том, что случилось в истории, а в сознательном редактировании истории для достижения большей убедительности и пропагандистского эффекта. В этом же контексте должно пониматься и стремление приписать возможно большое количество сочинений Бодхидхарме, как наивысшему авторитету, в то время как истинное число работ остается неизвестным, скорее всего она была всего одна — «Трактат о двух входах и четырех практиках», известный первоначально в вариантах, сохранившихся в «Цзиньдэ чуаньдэн лу» и позднее дополненных «Шестью путями Шаоши». ²⁹⁵ Открытие Дуньхуанских вариантов указанного трактата и их критическое рассмотрение позволили со значительной степенью уверенности предполагать, что данный трактат действительно восходит к первому кругу учеников Бодхидхармы и может отражать его действительные воззрения. ²⁹⁶ Дуньхуанские находки дали большое количество текстов, так или иначе связанных с личностью Бодхидхармы и традицией передачи лампы учения. ²⁹⁷ Часть содержания этих текстов, в особенности высказывания различных наставников по разным поводам вошли в состав достаточно многочисленных тибетских текстов из Дуньхуана, и, видимо, оказали определенное влияние на формирование традиции дзог-чэн (*rDzogs-chen*), ²⁹⁸ но при этом ничего из этого кор-

²⁹⁵ Трактат помещен в японскую антологию 17-го века «Шао ши лю мэнь» 少室六門 под названием «Эр чжун жу» 二種入. (Т. №2009, т. 48). Тот же текст под названием «Путидамо люэбянь Дачэн жудео сысин» 菩提達摩略辨大乘入道四行 входит в состав 30 цзюани «Цзиньдэ чуаньдэн лу» (Т. №2076, т. 51, с. 0458b08–c24).

²⁹⁶ Издание Дуньхуанского текста трактата см.: Янагида Сейдзан, Дзэн но гороку. Издание критического текста т. н. «длинного списка» (長卷子) см.: Танака Риесо, Тонко Дзэнсю, с. 176–9 et passim.

²⁹⁷ Практическая полная сводка этих текстов в критических изданиях: Танака Риесо, Тонко Дзэнсю. Отдельные издания текстов были опубликованы Янагидой Сейдзаном в Дзэн но гороку 2.

²⁹⁸ Краткое обозрение состояния исследования этих текстов см.: Daishun Ueyama “The Study of Tibetan Ch’an Manuscripts recovered from Tun-huang: The

пуса текстов не дошло до нас в составе коллекций из Хара-Хото ни на тангутском ни на китайском языках. Из немного, выявлено на настоящий момент из наследия Бодхидхармы на тангутском языке это «Трактат о Двух входах и четырех практиках» (без части о «входе через принцип» 理入), вошедший целиком в состав «Зеркала» и не отличающийся от версии, включенной в «Цзиньдэ чуаньдэн лу». Вторым текстом является «Трактат Бодхидхармы о созерцании Ума»,²⁹⁹ известный также как «Трактат Бодхидхармы о разрушении знаков» (達摩大師破相論) в составе антологии «Шаоши люэмэнь». На настоящий момент считается твердо установленным, что указанное произведение не имеет отношения к Бодхидхарме, а скорее всего является текстом, созданным в Северной школе Чань, возможно даже самим Шэньсю.³⁰⁰ Очевидно, что в Си-Ся это сочинение воспринималось именно как трактат Бодхидхармы, и в этом качестве было широко известно в Си-Ся (текст сохранился в ксилографированном варианте).

Что касается высказываний китайских буддийских мыслителей, то здесь ситуация весьма запутанная: за исключением «Зеркала» остальные разбираемые нами тексты вполне самостоятельны в том плане, что практически не прибегают к цитированию авторитетов. Поэтому судить об относительной известности того или иного персонажа китайского буддизма (в том случае если его тексты не дошли в составе коллекций) можно только на основании «Зеркала». «Смысл ума» не упоминает практически никого, кроме Бодхидхармы, причем в весьма любопытной связи: наставник Тунли указывает, что Бодхидхарма является автором сочинения, называемого «Записи о стене» (имеется в виду стена, которую он созерцал в течении девяти лет). При этом приводится даже цитата из этого трактата, которую мы не смогли отождествить и

Review of the Field and its Prospects" in *Lai Wahlen, Lancaster Lewis L. eds. Early Ch'an in China Tibet*. (Berkeley: University of California Press, 1983); Дайсун Уеяма Тоноко Бунке но кээнкю (Kyoto: Kyoto University Press, 1990); *Mala G. Pelliott 116 Un Traite Tibetanne de Dhyana Chinose*. (Tokyo: Maison Francais-Japanoises, 1993), *Broughton J. Early Ch'an Schools in Tibet // Gregory P., Gimello R. eds. Studies in Ch'an and Hua-yen. Studies in East Asian Buddhism 1* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983).

²⁹⁹ Кит.: 達摩大師觀心本母, Танг.: 達摩大師觀心本母.

³⁰⁰ См. *McRae J., The Northern School and Formation of Early Chan Buddhism*.

приводим ниже по-тангутски и по-китайски.³⁰¹ Персонажи, упомянутые в «Хунчжоуском тексте», за исключением Байчжана³⁰² Хуайхая, более нигде не встречаются, а Государственный Наставник Танчан обходится вообще без опоры на внешние авторитеты. При этом отсылка «Хунчжоуского текста» к *гатхе* Байчжана (см. ниже) весьма любопытна в том плане, что, кроме как в тангутских текстах, эта *гатха* более нигде не встречается. Кроме того, в «Хунчжоуском тексте» упоминается также и Цаоси (Хуйнэн),³⁰³ но в не полностью очевидном контексте. Что же касается «Зеркала», то здесь различные буддийские персонажи, известные и нет, представлены в большом изобилии: «Зеркало» цитирует Хэцзэ Шэньхуя, наставника Волуня,³⁰⁴ наставника Мина из Кайюаня,³⁰⁵ наставника Уцзи³⁰⁶ и его трактат «Главное [о созерцании] стены»³⁰⁷, наставника Сюаньши.³⁰⁸ Из всех этих деятелей наиболее известными кажутся Волунь и Сюаньши, учение которого упоминал даже Цзунми,³⁰⁹ но весьма невразумительно, ибо, скорее всего, уже во время Цзунми информация об учении Сюаньши была скудной. Тем более, что оба эти персонажа отнюдь не принадлежат к первому кругу Чань-буддийских деятелей, как мы привыкли его воспринимать через призму сунских и более поздних буддийских историй. Подобный выбор

³⁰¹ Кит.: 達摩大師壁記 Танг.: 徧觀衆形罷寐. Сама цитата выглядит следующим образом: Кит.: 有心則多劫墮[於]凡夫[之]中, 無心則剎那證正覺, Танг.: 徧觀衆形罷寐收鑑離羣還剎那證正覺. Аналогичные высказывания можно найти, напрмер, в китайском переводе *Maḥāyāna-saṃgraha* 攝大乘論, Т № 1593. т. 31, с.122с13–14: 不可數量在人道衆生. 剎那剎那證得無上菩提, но прямых соответствий в китайском каноне нет.

³⁰² Кит.: 白丈, Танг.: 穢汚.

³⁰³ Кит. 曹溪, Танг.: 叢鐵.

³⁰⁴ Кит.: 臥輪, Танг.: 毘羅. Наставник Волунь достаточно известен из Дуньхуанских текстов, как китайских, так и тибетских, а также неоднократно упоминается в различных текстах их Трипитаки. Самое раннее упоминание о нем принадлежит тоже Цзунми.

³⁰⁵ Кит.: 凱原明, Танг.: 藏通務. Чтение предположительное.

³⁰⁶ Кит.: 悟極, Танг.: 統養.

³⁰⁷ Кит.: 壁要, Танг.: 配葬.

³⁰⁸ Кит.: 宣什, Танг.: 鐵死.

³⁰⁹ Цзунми 宗密 Чжу Чаньюань чжуцянь цзиду сюй 諸說禪源諸詮集都序
Т. № 2015, т. 48, с. 0400с02.

цитирования заставляет задуматься о природе самого текста, включающего в себя подобного рода цитаты и выражения.

Из вышеприведенного можно сделать предварительный вывод о том, что представленный набор текстов, известных как в виде отдельных изданий или рукописей, так и в цитировании, достаточно полно соответствует репертуару Хуаяньско-Чаньской традиции и Южной школы Чань в том виде, как она, возможно, функционировала в Северном Китае в конце Тан. Собственную принадлежность к Южной школе осознавали и собственно тангутские буддийские наставники: так сам государственный наставник Танчан определял свою традицию как «Южную школу» и толковал ее учение во вполне Хуаяньском духе (см. ниже).³¹⁰ И «Зеркало», и «Хунчжоуский текст», судя по характеру цитирования и упоминаниям Хуанбо и Байчжана, не могли появиться ранее середины 9-го века. «Смысл Ума», очевидно, может быть датирован концом 10-го — серединой 11-го века — предполагаемого времени активности Великого наставника Тунли. Приведенный текстовый материал, на мой взгляд ясно демонстрирует, что в тангутском государстве практически не были известны китайские буддийские традиции, получившие распространение в собственно Китае в период Пяти династий и Сун. Иными словами, Си-Ся оставалось в пределах культурно-религиозного комплекса, заданного Дуньхуаном (в меньшей степени) и Утайшанем (в более значительной степени). Гораздо более проблемной представляется хронология приобретения тангутами текстов «тайных учений»: известно, что многие индийские монахи, представители эзотерического направления посещали тангутское государство на пути в Китай или на Утайшань, и даже бывали там задерживаемы на долгое время.³¹¹ Естественно, что среди сочинений эзотерического буддизма на тангутском языке очень существенная часть принадлежит к переводам с тибетского, но в то же время большая

³¹⁰ Кит.: 南宗, Танг.: 度禪.

³¹¹ Dunnell R. The Great State of White and High, p. 32–33 (параграф о тангутском монахе Будуне 不動). Ши Цзиньбо в *Си-Ся Фоцзяо ши люэ* (с. 334) упоминает о группе индийских монахов, которые были задержаны в Си-Ся на пути из Сун в 1036 г. Подборка аналогичной информации об индийских паломничествах на Утайшань и о роли индийских монахов в формировании культа «Аватамсака-сутры» и Манджушри см.: Gimello R. The Glimpses of Wutaishan in Early Ch'in Dynasty. The Testimony of Ch'u Pien // *Чжунхуа Фосюэ сюэбао*, 7 (1994), с. 501–612.

дам с тибетского, но в то же время большая часть базовых сочинений (сутр) восходят к танским переводам Букуна. Таким образом, рассмотренные нами по внешним признакам тексты демонстрируют свою принадлежность к традиции Хуаянь-Чань и к доктринальному комплексу буддизма конца Тан. В то же время разобранные здесь произведения демонстрируют слабую зависимость от Дуньхуанского круга текстов, и, скорее всего (учитывая и личность Великого наставника Тунли), могут быть связаны с традициями Утайшаня и буддизма в киданьском государстве. Такое представление не противоречит гипотезе о распространении культов Утайшаня с Востока на Запад. Для подтверждения или опровержения вышеизложенного, а также выяснения доктринальных особенностей тангутского буддизма, следует обратиться непосредственно к содержательному анализу рассматриваемых текстов. Есть также некоторые основания полагать, что тексты могут открыть и дополнительную историческую информацию, которая позволит лучше уяснить механизм культурных связей в регионе Северной Азии в предмонгольское время.

Нижеследующий анализ ограничивается содержанием текстов, перечисленных выше, так что ни в коей мере не претендует на окончательность. Настоящая ситуация в области изучения тангутской буддийской литературы позволяет ограничиться лишь предварительными наблюдениями. Кроме того, каждый текст из рассматриваемых нами, выступает как бы от своего лица, так что совершенно не очевидно, что рассматриваемые нами сочинения образовывали нечто вроде единого доктринального комплекса, как это имеет место с Дуньхуанскими текстами. Наоборот, рассматриваемые нами произведения оказались вместе скорее всего случайно. Хотя мы и попытались выстроить из них нечто вроде систематического целого, мы отдаем себе отчет в том, что это целое скорее отражает наши собственные представления о том, что могло бы быть в тангутском буддизме, нежели то, что в нем в действительности было. Дополнительным препятствием является также и то, в настоящее время не существует живой традиции тангутского буддизма, и мы имеем дело как бы с моментальным срезом традиции, а не с живой картиной ее эволюции. Таким образом, мы можем говорить лишь о синхронном, а не диахронном изучении явления, так что все наши наблюдения так или иначе будут ограничены текстуальными данностями, что, естественно, затруднит построение адекватной исторической модели.

Тексты, отобранные для настоящего исследования, принадлежат приблизительно к одному жанру буддийской литературы. По своей структуре они весьма напоминают традиционные позднетанские сочинения, известные как из Дуньхуанских находок, так из традиционных собраний буддийских текстов. В целом эти тексты, в особенности *«Зеркало»*, в большой степени напоминают Хуаянь-Чаньские трактаты, в особенности произведения Цзунми, которые последний сочинял в целях установления «буддийской гармонии». И *«Зеркало»*, и *«Хунчжоуский текст»*, и *«Двадцать Пять вопросов»* (текст Чжун) представляются учеными трактатами, в которых основной текст перемежается с

обширным комментарием, составляющим иногда большую часть текста. В «*Двадцати Пяти вопросах*» комментаторская часть невелика, в «*Зеркале*» она весьма значительна, а в «*Хунчжоуском тексте*» комментарии Фаюна составляют сущность текста. Очевидно, что этот труд предпринимался именно для того, чтобы дать простор комментаторской мысли Фаюна и продемонстрировать его способность к изложению учения Мацзу Дао в духе Хуаянь.

Сущность Хунчжоуского учения

В «*Хунчжоуском тексте*» нам представляется довольно редкая даже для китайских буддийских текстов возможность наблюдать сам процесс рождения комментария.³¹² Фактически «*Хунчжоуский текст*» состоит из трех слоев: собственно исходного сочинения с кратким комментарием к нему и комментария на комментарий, каковой, собственно и составляет сущность работы Фаюна. К счастью исходный вариант текста, содержащий также и оригинальный комментарий также сохранился в тангутском переводе: это так называемые «*Учение и ритуалы наставников Хунчжоуской школы*» (Далее: «*Учение*», исходный текст).³¹³ «*Учение*» представляет собой небольшой по размеру рукописный текст, сброшюрованный «бабочкой» и написанный в 3–4 знака по 7–9 строк на листе. Всего листов 26, размер самого текста весьма незначительный. Основной текст в «*Учении*» совмещен с автокомментарием, так что эти два элемента составляют первые два содержательных слоя «*Хунчжоуского текста*». Комментарий Фаюна составляет третий содержательный уровень и, собственно, занимает основной объем «*Хунчжоуского текста*». И «*Учение*» и «*Хунчжоуский текст*» посвящены изложению учения направления Мацзу Дао и выполнены частично в диалоговой форме. В тексте «*Учения*» упоминается тот же ряд персонажей, что и в большом «*Хунчжоуском тексте*»: сам Мацзу, Шэньхуй, Байчжан, Цаоси, наставник Пробужденная Мудрость,³¹⁴ и ряд других не отождествленных персонажей, таких как Сяншань,

³¹² Дальнейшее изложение основано на: *Solomon K. J. Hongzhou Buddhism in Xixia and the Heritage of Zongmi*; также *The Glimpses of Tangut Buddhism*.

³¹³ Кит.: 洪州宗師教儀, Tangut 𐰇𐰆𐰪𐰚𐰍𐰏𐰤𐰏𐰤. Tang 111 №2529.

³¹⁴ Кит.: 覺慧, Tangut 𐰇𐰆𐰪𐰚𐰍𐰏𐰤𐰏𐰤.

Чжаншань, Дэшань и др. (тангутские оригиналы и китайскую реконструкцию их имен см. выше). Для облегчения дальнейшей дискуссии, мы приводим ниже текст перевода «Учений» с выпущенным автокомментарием:

Учения и ритуалы наставников Хунчжоуского направления.

16 Наставник сказал: «Сущность моего учения в том, что всё **2а** истинно. Все существующие дхармы возникают из единой истины (реальности). Вне ума нет дхарм **2б**, как может быть что-то неистинное? Каждая встреча есть Дао—Путь, и нет противоречия с основным деянием. В радости **3а** обретается соединение с миром дхарм. Если человек стремится к пробуждению и пребывает в истине, то это не есть окончательное. **3б** Ученики усомнились, Пробужденная Мудрость спросил: «Что это значит?» Ответ: «Ложного нет, **4а** истинное кто измерил? Слов мудрости нет, кто осмелится это передать устно? Так и возникло имя: «Чань, находящийся за пределами слов». **4б** Чаньский наставник Пробужденная Мудрость обрел пробуждение ума, и тут же сразу сказал: «Смысл того, что Великий наставник Дамо **5а** передавал от ума к уму без опоры на письменные знаки, я понял». Великое Умиротворение так сказал: **5б** «Из субстанции проявляется добродетель, и все слова согласны [в этом? — К. С.]». Повседневные речи, три тела и три мудрости имелись изначально. **6а** Восемь видов сознания и шесть сверхъестественных способностей, изначально были в полноте. Три наивысшие драгоценности изначально были едины. Заповеди, сосредоточение и **6б** мудрость никогда не были покинуты. Пробуждение-бодхи. (связь этого слова с другими частями текста мы не смогли установить. — К. С.) Так возникло имя: «Чань, находящийся за пределами слов». Пробужденная Мудрость **7а** обрел наивысшее просветление и спросил относительно веры и мудрости: «Наставник говорил, что наивысший единый Путь находится за пределами слов. **7б** Зачем тогда обучать через посредство установления слов?» Ответ: «Дхармы не способны говорить. И в отсутствие речи они сами себя проповедуют? (перевод предположительный — К. С.) **8а** Иногда [речи] согласуются, иногда нет. Изначально все так и объяснялось. Хотя речи и различны, но истоки недвойственны. **8б** Истинная субстанция не имеет пределов и существовала до Будды. Проявления субстанции безграничны, и проявляются в мире. Так возникло имя: **9а** «Чань Драгоценной Печати великой древности». Три вида Чань полны и не имеют ни одного внешнего признака. Они отличаются друг от друга, и **9б** таким образом слова не соответствуют друг другу. Учение о сфере ума передается от учителя к ученику, Вся мудрость мира в этом **10а** пребывает. Живые существа, не имеющие мудрости, обретают

имеющие мудрости, обретают пробуждение следуя обрядам. Наставника Мацзу спрашивали о пути обрядов. 106 Когда наставник воссел, Вера и Мудрость спросил его: «Великий Наставник. Каковы ваши самые главные слова?» Ответ: 11а «Не одно и не разное». Вера и мудрость достигли предела и ничего уже не оставалось [кроме этого пробуждения? — К. С.]. Разъяснение Хунчжоуских принципов. 116 Откуда пошла Хунчжоуская школа. Чжаншань спросил: «Наставник, откуда пошло ваше учение?» Ответ: «Будда не мог объяснить. В Мире Величайший поднял цветок, Кашьяпа улыбнулся глазами? и не смог ничего сказать. У Цаоси была вещь, а Сяншань ругался. Мое учение происходит из одного.» Чжаншань обрел веру и пробуждение и удалился. 12а Дэшань спросил: «Великий наставник. Где вы живете?» Ответ: «Там, где я живу, нет следов. А там, где есть следы, нет меня». После этого, Дэшань поклонился Мацзу и более не говорил о Дхарме, и осознал, что все истинно. После [этих] слов [наставника он] удалился. Тайное Действие спросил о пути мгновенного совершенствования. Ответ: в едином Пути нет (знак не прочитан, в «Хунчжоуском тексте»: «не отличается». — К.С.). В Мире Величайший поднял цветок и улыбнулся, отсюда [все] и проявилось. Конец.³¹⁵

³¹⁵ Пагинация моя, в оригинале текст пронумерован со стр. 1 по 23. Китайская реконструкция текста: 洪州宗師教儀

師謂：我之宗趣一切皆真。已有諸法 隨一真起，心外無法，豈有非真。一遇皆道，不逆本行。隨樂往外，和與法界。若人令悟，住於真，亦非究竟也。大眾一疑，覺慧乃問謂如何。答謂妄言所無，真誰量？智言所無，口解誰敢？隨此有名：句外禪。覺慧禪師悟於心，立便自說：達摩大師以心傳心不立文字言已理。大寂謂：此如已說，德隨體現，言說皆肯。日常謂說，三身四智，從前已有。八識（исправлено по «Хунчжоускому тексту»）六通本來皆全。最上三寶，自實一也。戒定慧未曾遠離。菩提。此隨得名“句外禪”言。覺慧極悟，信智已問：大師先說，最上一道離與語言，立隨句教說，如何？答謂：諸法務所說，無說中自說，所肯所不肯，自古如此宣明。隨說不同，根源不二。真體無邊，先於佛有，體現無窮，眼？宣明。此隨有名“大古寶印”。三禪滿，無一形象。各自不同，定為所肯。心地法門，師子傳授，世中知識皆住此。未知眾生隨儀令悟。馬祖大師問問儀道。宗師坐時，信智已問：大師，究竟悟者，何也？答謂：非一異。信智頓極無所餘。洪州理解。大寂禪師宗趣來順。丈山已問：大師，汝之宗趣豈所來？答謂：佛不能現，世尊舉華，伽耶眼下微笑，不肯口中說問。曹溪有物，香山罵毀，我之宗趣來順所一也。丈山悟信禮拜而去。德山問：大師豈所住？答謂：我所住，無足跡，足跡邊我不住。（исправлено по «Хунчжоускому тексту»）此隨德山馬祖敬，後不說法，悟皆真，隨言而去。密行問頓修道。答謂：一道？無。世尊舉華理？微笑來順現。

В отличие от «Хунчжоуского текста», исходный текст весьма краток, и не содержит никаких биографических данных о Мацзу, о его ученичестве у Наньюэ Хуайжана и прочих деталей, которые помогли бы выснить происхождение этого сочинения или хоть как-то его датировать. Характеризуя большой «Хунчжоуский текст» и его исходный краткий вариант «Учения» следует прежде всего отметить, что их составители, очевидно, не были знакомы с произведениями, на которых построено современное понимание традиции Мацзу Даои: им было неизвестно ни «юйлу» Мацзу и Байчжана, включенные в «Сыцзя юйлу»³¹⁶ ни краткий текст, содержащий изложение учения Мацзу из 28 цзюани «Цзиньдэ чуаньдэн лу»³¹⁷, ни традиция изложения учения Мацзу, содержащаяся в «Цзутан цзи».³¹⁸ В связи с этим вопрос, на чем основывалось представление об учении Хунчжоуской школы в тангутском государстве, приобретает особое значение. Исходя из самого названия, использующего топоним «Хунчжоу» для обозначения традиции Мацзу следует предположить определенное воздействие традиции Цзунми на составителей тангутского «Хунчжоуского текста»: выражение «Хунчжоу цзун» 洪州宗 в применении к традиции Мацзу представляется изобретением Цзунми, который был вообще весьма критически настроен по отношению к указанному направлению как с точки зрения содержательной стороны его учения, так и в отношении его претензий на происхождение непосредственно от ученика Шестого Патриарха Наньюэ Хуайжана (南嶽懷讓, 677-744). В разделах, посвященных критике учения Мацзу, особенно в «Чаньской схеме», он адресовался к школе Мацзу именно как к «Хунчжоускому направлению».³¹⁹

³¹⁶ Янагида Сейдзан, Сыцзя юйлу, с. 2–8 (Мацзу); с. 9–12 (Байчжан).

³¹⁷ Т. № 2076, т. 51, с. 0440a03–в19.

³¹⁸ «Цзутан цзи» 祖堂集 // Чаньцзун Цюаньшу 禪宗全書/ под ред. Лань Цифу (Тайбэй: Вэньшу, 1988), т. 1, с. 693–8 (раздел о Мацзу Даои).

³¹⁹ Дзоку Дзюкё, № 1225, т. 63, с. 0031c24 et passim. Цзунми вообще был критично настроен как к учению Мацзу, так и к его линии преемственности: «Школа Хунчжоу. Это побочное ответвление 傍出 от Шестого Патриарха. Говорят, что есть наставник по фамилии Ма и имени Даои. Сначала он был учеником Преподобного Кима из Цзяньнани (劔南金和尚, т. е. принадлежал к Сычуаньскому Чань) ... прибыл в Наньюэ и встретился с чаньским наставником Жаном (Наньюэ Хуайжан), с которым обсуждал и взвешивал доктринальные учения и Чаньские практики 論量宗教. Однако, его понимание не достигло Жана

В текстах, настроенных апологетически по отношению к Мацзу это обозначение не применялось. Таким образом, само наименование текста указывает на его связь с традицией Цзунми. В целом изложение теоретической сущности учения Мацзу в *«Хунчжоуском тексте»* строится вокруг нескольких положений, приписываемых Мацзу и специфически истолкованных Фаюном. Первым и, видимо, основным является выражение Мацзу: «Сущность моего учения в том, что все истинно». ³²⁰ Еще одним предметом обсуждения являются «заповеди, сосредоточение и мудрость», ³²¹ отношение между «субстанцией и ее проявлением» ³²² и установление истинного смысла того, что именно передавал Бодхидхарма «от ума к уму, без установления письменных знаков». Таким образом Фаюн стремится прояснить «содержательную сущность» (宗趣, или 宗意 Танг.: 禪趣) учения Мацзу.

Наилучшим свидетельством тесной связи тангутского интерпретатора учения Мацзу с традицией Хуаянь-Чань и учением Цзунми, помимо собственно названия произведения, является сама фраза о том, что «все истинно» (一切皆真). Среди высказываний самого Мацзу и среди других текстов, так или иначе ассоциированных с его учением, фраза именно в этом виде не обнаруживается, хотя *«Хунчжоуский текст»* прямо вкладывает ее в уста наставника Даои. Зато формула «Цзянсийское [учение о том, что] все истинно (江西一切皆真)» обнаруживается в «Предисловии Пэй Сю» к *«Чаньскому Предисловию»*

(т. е. он не понял учения Хуайжана). Затем он узнал, что [Хуайжан] является преемником рясы и дхармы Цаоси, и сердцем обратился в нему и стал его (Хуайжана) приверженцем. Затем он жил то в Чучжоу, то в Хунчжоу, в горах и в долинах, и всюду широко проводил обряды и принимал устремляющихся к Пути. Затем, в храме Кайюань сы в Хунчжоу Мацзу широко проповедовал учение и речи Жана. Поэтому эту традицию и назвали Хунчжоуской школой. Сам Жан тоже является побочным последователем Цаоси, соучеником Хэцзэ. Однако он предавался самосовершенствованию и сам никакого учения не проповедовал. Из-за того, что преподобный Ма широко распространял его учение и возникло это направление». (Там же, с. 0032с24–а08).

³²⁰ Это выражение исходного текста разнесено комментарием, поэтому ссылка затруднена: первые четыре знака — *«Хунчжоуский текст»* 2а, с.4–5, следующие четыре — 2в, с.5. Кит.: 一切皆真, Танг.: 禪趣禪趣.

³²¹ Кит.: 戒定慧, Танг.: 戒定慧.

³²² Кит.: 體用, Танг.: 體用.

Цзунми.³²³ Та же самая формула использована Цзунми при рассмотрении им «сущности Хунчжоуского учения» (洪州意, еще одно выражение Цзунми) как в «Чаньской схеме», так и в «Чаньском Предисловии».³²⁴ Более нигде подобная форма выражения не встречается, что позволяет предположить ее исключительную принадлежность к учению Цзунми и критической традиции Хуаянь-Чань. В этой связи высказывание Пэй Сю, наверное, даже более значительно чем Цзунми, ибо первый стремился занять примиренческую позицию по отношению к традиции Мацзу и даже был редактором одного из сочинений Хуанбо Сиюня.

Излагая учение Мацзу, Фаюн вводит три категории Чаньских учений в зависимости от отношения к «словам», которое принято в той или иной традиции. К сожалению, в тексте не содержится развернутой классификации учений, так что терминология Фаюна носит отчасти декларативный, а отчасти философизирующий характер: он говорит о том, что исходя из принципа, что «все истинно», могут существовать три вида Чань: «Чань, находящийся за пределами слов»,³²⁵ «Чань, следующий за словами»³²⁶ и «Чань древней драгоценной печати».³²⁷ «Чань, следующий за словами», насколько можно понять из текста, ни комментатора, ни автора исходного сочинения особенно не интересовал. Зато по поводу двух других видов Чань текст Фаюна многословен:

Наставник сказал: «Сущность моего учения в том, то все истинно. Все существующие дхармы возникают из единственной истины. Все дхармы происходят из ума, так разве могут быть какие-либо

³²³ См.: Пэй Сю, Чаньюань чжуцюань цидусюй се 禪源諸詮集都序敘 T2015. 48 : 398b .

³²⁴ См.: Цзунми, Чаньюань чжуцюань цидусюй, T2015. 48: 400b (有雲分別作爲，一切皆真，«Некоторые говорят, что все различения и действия истинны»—имеется в виду учение Мацзу). Также же выражение встречается и в «Чаньской схеме» (Дзоку Дзюкё, № 1225, т. 63, с. 0033a22).

³²⁵ Кит.: 句外禪, Танг.: 語外禪.

³²⁶ Кит.: 句隨禪 Танг.: 語隨禪.

³²⁷ Кит.: 太古寶印禪, Танг.: 太古寶印禪. Сама по себе эта терминология вполне уникальна, и может отчасти рассматриваться как следствие контаминации с тибетским буддизмом, в частности с традицией Махамудры. Тем не менее, данное соображение может иметь смысл если будет доказано позднее и исконно тангутское происхождение «Хунчжоуского текста».

[из них] не истинны? Таким образом, каждая встреча есть Дао-Путь, и не будет никакого противоречия с основной практикой.³²⁸ Радостно следуйте обстоятельствам и пребывайте в истине. Но [это] не есть наивысшая [реализация]. [Услышав это] ученики пришли в сомнение. Пробужденная Мудрость спросил: «В чем причина этого?» Ответ: «Нет ложных слов но кто измерит истину? Это невозможно вообразить, кто же осмелится это объяснить словами?» Так возникло имя «Чань, находящийся за пределами слов». Услышав это, Чаньский наставник Пробужденная Мудрость обрел пробуждение ума и сразу произнес: «Теперь я понял слова о том, что Великий Наставник Дамо передавал от ума к уму без опоры на письменные знаки».³²⁹

Как уже указывалось выше, ничего подобного этим высказываниям в китайских материалах ни по Байчжану, ни по Мацзу найти не удалось. Возможно, более или менее близким по смыслу может считаться обращение Мацзу к ученикам из 28 цзюани «*Цзиньдэ чуньдэн лу*» (тот же отрывок присутствует и в *Сыцзя юйлу*), но и здесь нет речи о текстуальном совпадении, но скорее об общем настрое текста. Само понятие «фразы» (слова 句) встречается у Мацзу, но ни один китайский текст не упоминает «Чань, находящийся за пределами слов». В соответствии с тангутским текстом «Чань, находящийся за пределами слов» указывает на непосредственное тождество «вещей» (дхарм) и истинной реальности. В принципе это положение соответствует идее Мацзу о непосредственном тождестве между всеми проявлениями человеческой деятельности и природой Будды, но тангутский текст нигде непосредственно эту мысль не проводит. Самое интересное, что даже термин «природа Будды» практически не употребляется в «Хунчжоуском тексте». При этом Чань приобретает в «Хунчжоуском тексте» в некото-

³²⁸ Именно этот отрывок «Хунчжоуский текст» называет гатхой Байчжана» (см. ниже).

³²⁹ В данном случаемыслеую исходному тексту, опуская внутренних комментарий Фаюна, но сохраняя комментарий исходного текста «Учения». Полный перевод этого параграфа см.: K. J. Solonin «Hongzhou Buddhism in Xixia», р. 78–80. Китайская реконструкция отрывка: 師謂：“我之宗趣，一切皆真，已有諸法，起於真一。心外無法，豈有非真？一遇皆道，不逆本行。隨樂不往，和與法界。若人令悟，住於真亦非究竟也。大眾疑，覺慧問謂：“緣如何？”答謂：“妄言所無，於誰量真？不可思議，誰敢口解？此隨得名句外禪”。覺會禪師，悟於心，立便自說：“達摩大師以心傳心，不立文字說已理。” *Хунчжоуский текст*, 2в–6в. Так же см. перевод текста «Учений» выше.

ром смысле метафизический характер и рассматривается в системе взаимоотношений субстанции и ее проявления, а также трех тел Будды, четырех видов мудрости и иных буддийских категорий. В «Чань, находящемся за пределами слов» реализуется идеальное единство всех буддийских добродетелей и достигается окончательное освобождение:

Добродетели проявляют себя с помощью субстанции, так что все слова [учения] пребывают в согласии. Обычные речи, Три тела и четыре мудрости существовали с древнейших времен. Восемь форм сознания и шесть чудесных сил были изначально полны. Три наивысшие Драгоценности сами по себе одно, а заповеди, сосредоточение и мудрость никогда не отбрасывались. Таким образом возникло имя «Чань, находящийся за пределами слов».³³⁰

В этом параграфе Мацзу, выступающий в тексте чаще как «Великое Умиротворение» (大寂, Танг.: 殺禪), то есть под своим посмертным именем, занимается делом, в общем ему несвойственным: а именно, обсуждением единства базовых буддийских понятий. Согласно указаниям текста, для нужд проповеди необходимо также и «учение, которое следует за словами». Отношение между этими двумя учениями весьма сложное, и сама конструкция выглядит несколько искусственно:

Наивысший единый Путь находится за пределами слов. Зачем тогда установлены словесные учения? Ответ: Невозможно проповедовать все Дхармы. В отсутствие проповеди они сами проповедуют себя. Будда соглашался говорить и не соглашался говорить, и Дхарма всегда объяснялась таким образом. Традиции различаются благодаря тому, что их проповедуют по-разному, но основной исток их несвойствен. Истинная субстанция не знает преград. Она существовала до Будды и проявления ее добродетели неисчерпаемы».³³¹

Таким образом, «Чань, следующий за словами» и «Чань, находящийся за пределами слов» фактически представляют собой одну и ту

³³⁰ «Хунчжоуский текст» 6в–9в с опущенной комментаторской частью согласно «Учению». Китайская реконструкция: 隨體現功，言說皆肯。日常語說，三身四智，自古已有。八解脫，六通本來皆全。最上三寶自真一也。戒定慧三，未曾常離菩提。此隨得名句外禪。

³³¹ «Хунчжоуский текст», с. 11а–13а. Китайская реконструкция: 最上一道離與言語，句隨安立。謂：緣如何？諸法無所說，無說中自說，說肯，說不肯，自古此順闡明。順說不同，根源不二。真體無邊，於佛前有，功現無盡，面目顯明。

же реальность, и объединяются «Чань Древней Драгоценной печати», которая понимается в тексте как наивысшее соединение «субстанции» и ее «проявления». Это становится возможным благодаря тому, что и в «Учениях», и в комментариях Фаюна принят общий подход «недвойственности»: «Если имеется четкое осознание недвойственности субстанции и функции, то это и есть Великая печать, глубочайшее из глубочайших на великом Едином Пути». ³³² В этом отношении можно предполагать, что оба ранее выделенных вида Чань фактически являются проявлениями («функциями») истинной реальности. К сожалению, комментатор Фаюн не объясняет позитивное содержание «Чань, следующего за словами», так что его отношение к «доктринальным учениям» 教, остается невыясненным. Тем не менее, приведенная точка зрения поддерживается предыдущими высказываниями: «Все дхармы есть дхармы истины, все имена есть имена истины». ³³³ Для объяснения их взаимоотношений вводится традиционная метафора зерна: «из одного вида зерна изготавливается десять тысяч видов кушаний, но тем не менее все они есть лишь изначальное священное зерно». ³³⁴ Более того, оба вида Чань могут рассматриваться в качестве единого целого:

Наставник Пробужденная Мудрость пробудил свой ум. Он понял то, что находится за пределами слов, но не понял того, что следует за словами. Он стал привержен тому, что находится за пределами слов, но не пожелал осознать то, что соответствует словам. Это как если бы он открыл только правый глаз, но оставил бы левый закрытым. ... это не свершенная мудрость. ³³⁵

Ситуация с наставником Пробужденная Мудрость напоминает ситуацию, сложившуюся во взаимоотношениях Чань и доктринальных учений, которую описывает Цзунми: ³³⁶ в «Чаньском Предисловии» Цзунми довольно много говорит о взаимном неприятии между последователями Чаньских учений и доктринальных направлений, сравнивая эти отношения с войной Ху и Юэ, хотя на самом деле эти традиции

³³² «Хунчжоуский текст», с. 14я, стр. 1.

³³³ Там же, 9в, стр. 6–10а, стр. 1–2 (Основной текст и комментарий).

³³⁴ Там же, 10в, стр. 2–3 (Комментарий).

³³⁵ Там же, 6а, стр. 6–6в, стр. 1–2 (Основной текст и комментарий).

³³⁶ В целом, по указанию Дж. Макрэя, учение сформулированное в тексте несколько напоминает традицию Ньютоу Чань, но вопрос этот нуждается в дальнейшем уточнении.

должны взаимно дополнять друг друга, а не служить источником контroversий. В своем комментарии, который, собственно, и составляет большую часть *«Хунчжоуского текста»*, Фаюн дает собственные пояснения некоторым положениям, заключающимся в малом тексте *«Учений»*. Одним из наиболее интересных в этом отношении являются его пояснения к параграфу о «заповедях, сосредоточении и мудрости». Основной текст гласит: «Заповеди, сосредоточение и мудрость» никогда не бывали отброшены».³³⁷ В своем пояснении Фаюн пишет:

Сфера ума не совершает проступков, это и есть заповеди собственной природы; сфера ума не пребывает в беспорядке, это и есть сосредоточение собственной природы; сфера ума чиста и ясна, это и есть мудрость собственной природы.

Очевиднейшим образом данное объяснение целиком заимствовано из Дуньхуанского текста *«Алтарной сутры»*³³⁸ или из тангутского перевода, который к последнему очень близок. Небольшие разночтения между цитатой в *«Хунчжоуском тексте»* и тангутским переводом сутры свидетельствуют, на наш взгляд, о том, что цитирование делалось по памяти, а не непосредственно по тексту.

Учения, описываемые в *«Хунчжоуском тексте»*, в целом обозначаются как «Дхарма сферы ума 心地法門» — одно из наиболее общих Чаньских понятий, являющееся скорее метафорой, нежели четко определенным техническим термином. Именно эта «сфера ума», согласно и Цзунми, и Фаюну, передается от учителя к ученику и определяется как «то, откуда десять тысяч дхарм возникают в своей полноте», так же как «птицы, звери, трава и деревья поднимаются из земли».³³⁹ Это объяснение отчасти совпадает с тем, которое Мацзу дал в *«Цзиньдэ чуаньдэн лу»*,³⁴⁰ и, судя по всему, оно является стандартным описанием понятия

³³⁷ Там же, 9а, стр. 6–9в, стр. 1–2 (Основной текст и комментарий).

³³⁸ См.: Наньцзун Дуньцзяо цзуйшэн дачэн мохэ баньжо боломидо цзин люцзу Хуйнэн даши юй Шаочжоу Дафаньсы ши фа Тяньцзин 南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經. Т, т. 48, с. 0342в25–27. Этот отрывок имеется и в тангутском переводе: см.: Solonin K. J. The Fragments of Tangut Translation of the Platform Sutra of the Sixth Patriarch.

³³⁹ *«Хунчжоуский текст»*, 15а, стр. 2–4.

³⁴⁰ Т. № 2075, т. 51, с.0440 а10–12, аналогичные высказывания есть и в юй-лу Мацзу.

«сферы ума» как источника феноменального и, одновременно, средоточия истинной реальности. Именно это учение, согласно *«Чаньской схеме»* Цзунми, должно было передаваться от учителя к ученику в Китае. Учитывая приведенные нами ранее Хуаяньские импликации *«Хунчжоуского текста»*, а также формулируемые в нем представления о «недвойственности» как основе Чаньской практики, следует выяснить вопрос о том, в каком все-таки отношении находятся традиция Хунчжоу в ее интерпретации Фаюном и собственно учение Хэцзэ Шэньхуя и Цзунми. Сам исходный текст *«Учений»* этой проблемой не интересуется, в то время как Фаюн отвел ей существенное место:

Вопрос: «А что насчет Дхармы, передаваемой коренным Учителем Хэцзэ?»³⁴¹ Все это было объяснено и давно известно. [Понятие] истинной субстанции живых существ объясняется через посредство Чань, следующего за словами. Вопрос: «Чань, находящийся вне слов с этим (т. е. Чань, следующим за словами) недвойственны. Великая Драгоценная печать древности не разделяет белого и темного, и не имеет ни одного внешнего свойства. Значит, ли это, что «следование за видением природы» Великого Умиротворения (т. е. Мацзу) превосходит «следование за видением» Хэцзэ? Или не превосходит? Ответ: И превосходит и нет. Вопрос: Каким образом? Ответ: По учению Мацзу все истинно есть, так что тут нет превосходства. Вопрос: У коренного учителя Хэцзэ истинная субстанция уже давно установлена. В соответствии с этим нет превосходства? Ответ: с точки зрения существования (видимо, имеется в виду учение о том, что все истинно существует. — К.С.), то есть мудрецы и простецы, их нельзя научить и просветить и они не получают никакой пользы. ... Если же говорить с точки зрения учения самого Будды, то живые существа не пробуждены и получают воздаяние. С точки зрения ритуала (практики) существует превосходство [учения Мацзу над Шэньхуем].

Даже из этого короткого обозрения содержания *«Хунчжоуского текста»*, можно заключить, что традиция Мацзу, как она в нем представлена, существенно отличается от привычной картины, складывающейся на основании изучения традиционных источников. Ни одна из частей текста, за исключением упомянутой цитаты из *«Алтарной сут-*

³⁴¹ Основной текст. Цит. по *«Хунчжоуский текст»*, с. 15в–16а, стр. 5. В общем выводы, полученные на основании перевода этого отрывка, могут быть пересмотрены ибо он нам лингвистически не очень ясен, и перевод, во многом, предположительный.

ры» не может быть напрямую соотнесена с китайскими текстами традиции Мацзу или какими-либо еще. Заслуживают внимания и новые, Хуаяньские интерпретации, предложенные авторами и комментатором «Хунчжоуского текста», а также предпринятое ими усилие рассмотреть традицию Мацзу относительно учения Шэнхуя. Единственным наблюдением, позволяющим хотя бы косвенно связать содержание «Хунчжоуского текста» с китайскими вариантами традиции Мацзу представляется использование в тексте «Встречи наставника Дао с учениками» (т. е. вариант учения из «Цзиньдэ чуаньдэн лу»), но и то не в содержательном смысле, а в отношении использования более или менее схожего набора терминов: «истинная реальность» (真如), «чудесное проявление» (妙用, 纒流), «вещи и принцип» (理事), «Вместилище Татхагаты».³⁴² Точно такой же терминологический набор интенсивно используется и в «Хунчжоуском тексте», причем в особенности это характерно для объяснения так называемой «гатхи Байчжана», которая сама по себе представляет текстологическую загадку. Соответствующая часть текста гласит:

Гатха Байчжана гласит: «Все имеющиеся дхармы возникают из единой истины. Вне ума нет дхарм, как же может быть что-то неистинное? [Таким образом], каждая встреча есть Дао и нет противоречия с главным».³⁴³

В принципе в этой гатхе не содержится ничего, что не соответствовало бы самым общим положениям китайского буддизма. Тем не менее, Фаюн, комментатор «Хунчжоуского текста», предпочел объяснить содержание гатхи неожиданным образом: Для него «имеющиеся» означает, что «нет ничего, что не было бы принципом» (無不理),³⁴⁴ а выражение «все дхармы» означает «неизменный принцип».³⁴⁵ Вводимые в небольшом комментарии к «Учениям», который он тоже включил в свой текст, выражения «пустота формы» и «темное и светлое» в

³⁴² Вообще говоря, «Цзянси Даои Чаньши шичжун юй» в целом производит впечатление Хуаяньского, а не Чаньского трактата.

³⁴³ «Хунчжоуский текст», За, стр. 4а, стр. 3. Комментарий выпущен на основании текста «Учений». Кит: 已有諸法唯隨真起，心外無法豈有非真，一遇皆道不逆本行.

³⁴⁴ Там же, 3б, стр. 1.

³⁴⁵ Кит.: 不變理, Tangut 瓶瓶律.

применении к дхармам, Фаюн также истолковывает соответствующим образом: «пустота формы» для него есть «функция следования обстоятельствам»,³⁴⁶ а то, что дхармы бывают «темные и светлые» (明暗, 勝鐵) есть «реагирующее действие собственной природы».³⁴⁷ Очевидно, что это как раз и есть терминология Хуаянь–Чаньской традиции, не вполне органичная для собственно Хунчжоуского буддизма. Понятие «темного и светлого» достаточно таинственно, но может быть лучше всего понято через метафору зеркала или жемчужины, которые, сами не имея цвета, могут быть темными или яркими и таким образом отображать феномены.³⁴⁸ Интересно при этом, что метафора зеркала также используется Цзунми в критике Хунчжоуского учения. Таким образом, учение, формулируемое «Хунчжоускими текстами», оказывается в некотором соответствии с традицией Хуаянь и собственно учением Цзунми³⁴⁹ и учением «Трактата о Пробуждении Веры в Махаяну», из которого, в конечном счете и происходят вышеприведенные «троические представления». Так, например, в «Чаньской схеме» Цзунми проводит четкое разделение между собственной природой зеркала (бронза), его способностью быть ярким (действие собственной природы) и его свойство отражения (действие природы в соответствии с обстоятельствами). Достаточно забавно в этом отношении, что понятие «действия собственной природы» для Цзунми служило основанием для развития понятия «осознания» (良知) и для критики Хунчжоуской школы, которая настаивала на непосредственном тождестве феноменального и природы Будды.³⁵⁰

Как можно заметить, Фаюн использует аргументы Цзунми обратным образом: не для критики, но для утверждения тождества традиции Хэцзэ и Мацзу. Для отношений между тангутским текстом и Цзунми важно то, что понятие «действия собственной природы», как кажется, характерно в основном для Цзунми и в других буддийских текстах

³⁴⁶ Кит.: 隨緣順用, Tangut 從緣從用.

³⁴⁷ Кит.: 自性本用, Tangut 自性本用.

³⁴⁸ Именно таким образом это объяснет Цзунми в «Чаньской схеме». Дзоку Дзюкё, Т. 63, с. 034в07–в16; 035а22–в07.

³⁴⁹ Изложение Фаюна явно близко к тексту Цзунми (см.: выше et passim)

³⁵⁰ В «Чаньской схеме» (с.035а08–а20) Цзунми долго объясняет почему понятия «духовного пробуждения» 靈覺 и «отражающей мудрости» в традиции Хунчжоу и Хэцзэ представляют собой разные вещи.

встречается достаточно редко и не в такой форме как мы находим его у Цзунми и Фаюна. Так что цель тангутского комментария понятна: она состоит в гармонизации традиций Цзунми и Хэцзэ. В этой связи следует еще раз отметить высокую популярность «Чаньской схемы» в Си-Ся: она обнаруживается и в тангутском переводе и в китайском оригинале, некоторые издания даже иллюстрированы. В то же время, термины Фаюна близки к терминологии Мацзу, как она обнаруживается в «*Цзиньдэ чуаньдэн лу*», с той разницей, что Фаюн непосредственно не отождествляет «вещи» и «принцип», и одновременно избегает использования понятия «осознания», боевого клича Цзунми в борьбе с Хунчжоуским буддизмом. Так что комментарий Фаюна в итоге создает картину, имеющую мало общего даже с той, что представлена в его исходном тексте, и является странным гибридом того, что Цзунми в свое время рассказал о Хунчжоуском буддизме Пэй Сю, того, что записано со слов Мацзу и включено в «*Цзиньдэ чуаньдэн лу*», и тех, общих положений, которые сообщаются в исходном для Фаюна тексте «Учений». Подобное перетолкование учения Мацзу в Хуаяньском духе не то чтобы неправильно, просто оно заставляет предположить, что его традиция, если и существовала в Си-Ся, то в некой странной форме, весьма не похожей на ту, что была распространена в Китае. Однако сам текст Фаюна, с его достаточно подробным описанием происхождения наставника и ранних этапов его карьеры не оставляет сомнения в том, что речь идет именно о Мацзу Даои. В этой связи принципиальную важность представляет вопрос о том, был ли «*Хунчжоуский текст*» переводом с китайского, или оригинальным тангутским сочинением. Относительно исходного текста «Учений» ничего определенного сказать нельзя, но некоторые особенности сочинения Фаюна указывают (в частности, объяснение того, что значит «Хунчжоу» и имя «Мацзу»), заставляют предполагать, что это все же оригинальное тангутское произведение.

Из содержания «Хунчжоуского текста» понятно, что его автор пытается найти точки соприкосновения между учением Хэцзэ Шэньхуа и Мацзу. Логично поэтому, что Фаюн не прибегает к термину «осознание» 知: концепция, примененная Цзунми для критики Хунчжоуского буддизма, была не вполне удобна для синтезирования «гармонического» учения. Еще одним соблазнительным моментом представляется возможность отождествить три вида Чань, выделяемые нашими текстами, с «величием субстанции» (體大), «величием признака» (相大) и «величием проявления» (相大), как они представлены в «*Трактате о*

Пробуждении Веры в Махаяну»,³⁵¹ но текстуальных оснований для этого недостаточно. Важнее другое: и «Учения» и «Хунчжоуский текст» относятся к разряду текстов, отражающих полемику между направлениями Хэцзэ и Мацзу в конце Танской династии. В том случае, если «Хунчжоуский текст» является тангутским сочинением, то окажется, что в Си-Ся, по крайней мере частично, воспроизводилась атмосфера позднетанского буддизма, и авторы «Учений» и «Хунчжоуского текста» стремились преодолеть грань между учениями в отношении теории «субстанции и функции» и добиться их гармонизации. По сути, эта та же операция, которую проделал Цзунми, стремясь привести воедино Хуаянь и Чань. Процесс соединения традиций Хэцзэ и Мацзу мог начаться в Китае, но единственными его свидетельствами оказались тангутские тексты, чье содержание, таким образом, составляет одну из особенностей тангутского национального буддизма.

Это означает, что в Си-Ся бытовала не обычная версия учения Мацзу, а гибридная, связанная с Хуаяньской мыслью и традицией Цзунми. Было ли в Си-Ся известно учение Мацзу в более традиционном виде сказать сложно, но скорее всего на этот вопрос можно ответить утвердительно: уже упоминавшееся буддийское историческое сочинение *«Важнейшее о Лампе, часть третья»* весьма близко по своему составу к *«Цзиньдэ чуаньдэн лу»*, так что можно предполагать наличие в нем подобного же библиографического раздела, в котором сохранилась более традиционная версия учения Мацзу. Пока же гибрид из *«Хунчжоуского текста»* остается единственным свидетельством распространения в Си-Ся учения Цзянсийского наставка Мацзу Дао.

Зеркало

«Зеркало» является одним из наиболее изученных текстов тангутского буддизма. Все же его содержание, так же как и роль в рамках доктринального комплекса тангутского буддизма еще далеко от полного уяснения. Взгляд на содержание текста, представленное в настоящем исследовании на настоящий момент представляется наиболее обоснованным. В целом «Зеркало» представляет собой наиболее «академичный» и внутренне согласованный текст из известных тангутских буддийских сочинений. Указанное произведение представляет собой един-

³⁵¹ Т. № 1666, т. 32, с. 0575c25–28 et passim.

ственный известный тангутский текст, выполненный в жанре «классификации учений» (判教) — традиционного вида китайской буддийской литературы периоды второй половины Танской династии. Признанным авторитетом в этой области на протяжении долгого времени оставался тот же Цзунми, пока его лавры не перешли к составителю еще более объемного трактата — «Зеркала Учения» (宗鏡錄) Юнмину Яньшоу (永明延壽, 904–975), который во многом опирался на идейное наследие Цзунми. Трактат «Зеркало» в общем разделяет установку Цзунми на создание гармонического целого на основании различных буддийских учений, но при этом как бы выводит из рассмотрения ту часть буддийской традиции, которую Цзунми и Яньшоу определяли как «доктринальные учения» (教). Таким образом, текст посвящен классификации различных Чаньских традиций и выполнен, как представляется, в традициях именно буддизма Северного Китая 10–12 веков. «Зеркало» представляет собой ксилограф, весьма хорошей сохранности, но не полный — от текста сохранились только страницы со 2 по 16, и самое досадное то, что не дошли ни первый ни последний листы. Это не дает возможности установить авторство и полное название текста: «Зеркало» представляет собой сокращенное название текста, зафиксированное на *байкоу* каждой страницы. Судя по общему содержанию, текст вряд ли был намного длиннее ныне сохранившейся версии, но именно содержание как первого, так и последнего листов могло бы дать представление об авторстве и традиции текста. Таким образом, указанное сочинение может быть датировано лишь косвенно, исходя из его содержания. Как и в случае с «Хунчжоускими текстами», подобная «внутренняя датировка» представляется весьма ненадежной, особенно учитывая то обстоятельство, что в Си-Ся, очевидно, сохранялась традиция позднетанского буддизма, так что цитированные авторы и памятники могут служить только косвенными указаниями на время составления или публикации того или иного сочинения. Правда, в случае с «Зеркалом» ситуация несколько упрощается, ибо это сочинение обнаруживает тесную, в том числе и непосредственно текстуальную зависимость от трудов киданьского буддийского мыслителя Даоченя.

Сам Даочень — настолько загадочный персонаж, что даже второй знак его монашеского имени не встречается в словарях. Даты жизни Даоченя неизвестны, и данные о нем ограничиваются «Послесловием» к его сочинению «Собрание Основных Записей об обретении Ума Будды в соответствии с Проникающими и Совершенными, тайными и

явными Учениями» (顯密圓通成佛心要集 далее: «Собрание»),³⁵² где Даочэнь описывается как выдающийся деятель буддийского движения, сравнимый с Кумарадживой и Фотудэном. Его карьера началась с изучения Конфуцианства и Буддизма, и в конечном счете он приобрел обширные познания как в эзотерическом, так и в экзотерическом буддизма, а также во многих направлениях Чань, включая знания им традиций Южной и Северной школ.³⁵³ Даты его жизни также остаются неопределенными, так что различные справочные издания помещают Даочэня в разные периоды истории Китая — от Тан до Юань. Тем не менее, его принадлежность к киданьскому государству не вызывает больших сомнений: в колофоне к своему сочинению Даочэнь называет себя монахом храма Цзиньхэ сы (金河寺) Северного Утайшаня (北五臺山, пров. Хэбэй, уезд Вэйсянь 河北蔚縣), построенного киданями, а поздний автор Ваньсун Синсю (萬松行秀, 1166–1246), который владел информацией из первых рук, недвусмысленно определяет его как «монаха из Ляо». В своем сочинении «Цунжун лу» Синсю упоминает Даочэня в недвусмысленно Чаньском контексте: в рассказе о том, как Наньцюань Пуюань (南泉普願) убил кота. В ходе изложения Синсю говорит о том, что «князь Чэнь [厄叟]公 при династии Ляо составил сочинение под названием «Записи о Зеркале Ума» (鏡心錄), где Даочэнь отрицательно отозвался о деятельности Пуюаня. Это сообщение весьма важно для дальнейшего изложения.³⁵⁴

Традиционно даты жизни Даочэня определяются как 1056–1114³⁵⁵ и высчитываются на основании косвенных сведений из предисловия к его трактату.³⁵⁶ В целом, трактат Даочэня посвящен культуре бодхисаттвы

³⁵² Т. №1955, т. 46, с.989b1–1007a10.

³⁵³ См.: Синцзя 性嘉 Сяньми юаньтун чэнфо синьяо бин гунфо лишэн и хоусюй 顯密圓通成佛心要並供佛利生儀後序, Т№ 1955, т. 46 с. 1006b4–7a10.

³⁵⁴ Ваньсун Синсю 萬松行秀, Ваньсун Лаожэнь пинчан Тяньтун Цзюэ хэшан цунжун янь лу 萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄, Т № 2004 т. 48, с. 0232c14.

³⁵⁵ Бхикиу Минфу 比丘明復 Чжунто Фосюэ Жэньминь цыдянь, с. 462; Gilmello R. Glimpses of Wutaishan, p. 560–1.

³⁵⁶ См. Лань Цифу 藍吉富 Сяньми юаньтун чэнфо синьяоцзи юй Чжуньти синян 顯密圓通成佛心要集與準提信仰 предполагает, что трактат был написан между 1054 и 1101, что в общем совпадает с традиционной датировкой деятельности Даочэня. http://www.ucchusma.net/samanta/cundi/ex/1/ex1_6.htm.

Чунди 準提, и в этом смысле представляет знаковое сочинение для китайского эзотеризма, ибо данный культ был популярен в Китае в период Юань и Мин.³⁵⁷ Предлагаемая Даочэнем классификация учений развивалась им в первой части трактата, которая и представляет наибольший интерес в рамках настоящего исследования. Стоит отметить, что идеи Даочэня, видимо, были популярны в северном Китае, ибо китайский оригинал его «Собрания» (ксилограф) также известна из собрания П. К. Козлова,³⁵⁸ что позволяет еще с большей уверенностью говорить о значении этой фигуры для формирования тангутского буддизма.

Как и «Зеркало», «Собрание» Даочэня в классификации учений ориентируется на традицию Хуаянь. Учитывая предполагаемую популярность построений Даочэня в Си-Ся, интересно сопоставить систему классификации учений, которую развивает автор «Зеркала», а затем сопоставить ее с традицией Даочэня. В соответствии с теорией автора «Зеркала» все Чаньские учения могут быть распределены по трем категориям, которые восходят к Бодхидхарме:

Что касается того, что Дамо передавал сам, то имеются три учения: «видения природы», «умиротворения ума» и «учение практик». Эти три могут быть уподоблены трем опорам треножника: если нет одной из них, то нет и [целой вещи]. Если нет учения о реализации природы, то не проявляется истинный ум и наступает утомление от [исполнения] десяти тысяч практик. Если отсутствует путь умиротворения ума, то невозможно обрести гармонию ума и научиться останавливать различающие мысли. Если же нет учения практик, то нет совершенствования в четырех видах мудрости, и два вида полноты не будут достигнуты. Когда все три пути исполнены, наступает чудесное совершенство.³⁵⁹

Первое из этих трех учений, «*учение о видении природы*»,³⁶⁰ вводится на первых страницах текста. Его содержание можно суммировать следующим образом:

³⁵⁷ Лань Цзифу, Указ. соч.

³⁵⁸ Отрывок очень незначителен по размеру, но тем не менее достаточен для индентификации: ТК 270, текст см.: Эзэн Хэйшуйчэн вэньсянь 俄藏黑水城文獻. Т. 4 (1998), с. 358–9.

³⁵⁹ Tang 413 #2548, 15a, стр. 5–9.

³⁶⁰ Кит.: 見性門, Tangut 風教韻. Там же, 2a–4b стр. 2.

В момент заблуждения проявляются аффекты. Эти аффекты не могут быть отделены от ума. В момент пробуждения возникает безграничное чудесное проявление (т. е. «функция». — К.С.). Чудесное проявление также неотделимо от ума. Хотя чудесное проявление, аффекты и деяния и отличаются друг от друга, они не выходят за пределы ума, пребывающего в состоянии заблуждения или пробуждения. Если желаешь достичь состояния Будды, то необходимо пробудить ум.

В соответствии с традицией трактатов, посвященных классификаций учений, «Зеркало» приводит высказывания буддийских авторитетов, суммирующие базовые положения того или иного учения, и подтверждающие их истинность. Правомерность выделения «учения о видении природы» поддерживается авторитетом «Аватамсака-сутры» высказыванием Чаньского наставника Гуйфэна (Цзунми): «Если желаешь достичь священного плода, необходимо знать изначальные условия. Если условия неверны, то и плод будет ложен». Это высказывание замечательно тем, что не встречается в известных работах Цзунми. Другими источниками, по мнению автора «Зеркала» подтверждающими его точку зрения, являются «Шурнагама-сутра», таинственный текст «Сутры о Созерцании Добра и Зла в Махаяне», «Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну», а также высказывание Чаньского наставника Мина из Кайюаня (凱原明師, не отождествленный персонаж). Еще одним авторитетным источником указанной традиции оказывается наставник Сюаньши (宣什), которому приписано следующее высказывание: «Все миры десяти сторон света подобны капле светлого жемчуга». На настоящий момент это, судя по всему, единственное известное высказывание наставника Сюаньши, о котором даже Цзунми имел весьма туманное представление. Другие поддерживающие аргументы заимствованы из высказываний Чжэнгуаня; приводится одна цитата из «Алтарной сутры», «Сутры Золотого блеска» и краткие формулы, приписанные «коренным учителям» Асанге и Васубандху. Все эти тексты и наставники внесли вклад в формирование учения о «едином уме». ³⁶¹ Далее это учение соотносится с тем, что формулировал Хуанбо Сиюнь в тексте, обозначенном по-тангутски как «Сущность Ума», ³⁶² и который, судя по всему, является вариантом трактата о «Передаче ос-

³⁶¹ Кит.: 一心, Танг.: 一心經.

³⁶² Кит.: 黃檗心要, Танг.: 禪經緯.

новного об Уме» наставника Дуаньцзи с горы Хуанбо (黃檗斷際禪師傳心法要).³⁶³ Любопытно, что высказывание Хуанбо, приводимое в «Зеркале» не обнаруживается в оригинальном китайском тексте: «Зеркало» приводит первую строку трактата Хуанбо о том, что все живые существа обладают таким же «единым умом», как и Будда, и что нет иной дхармы за пределами этого.³⁶⁴ С безначальных времен этот ум не рождался и не погибал. Китайский текст Хуанбо далее продолжает:

Он (ум) не зеленый и не желтый, у него нет свойств, он не пребывает и не отсутствует, о нем не говорится, что он старый или новый, он не длинный и не короткий. Он превосходит всякую меру и язык...

В соответствующей части тангутского текста читаем:

...после того, как ты узнал, что все три мира суть цветы пустоты, и четыре вида рождений представляют собой иллюзорные объекты, более не будет аффектов и Бодхи наступит само по себе.³⁶⁵

Данное высказывание не противоречит основному послылу трактата Хуанбо, но в таком виде в китайском оригинале не обнаруживается. Все это еще раз заставляет задуматься об источниках знаний тангутов о танском Чань-буддизме, в частности о традиции Хунчжоу, в Северном Китае, а также о попытках примирить направления Хэцзэ и Хунчжоу, которые мы наблюдали ранее, в случае с «Хунчжоуским текстом». Еще одним источником, из которого происходит «учение о видении природы» выступает учение наставника Ши с горы Лушань (廬山實師, 貳勝雲衲). Его краткое высказывание, приводимое «Зеркалом» звучит следующим образом: [Патриарх], придя с Запада учил только о видении природы и обретении состояния Будды. Остальные учения этого не достигают». ³⁶⁶ По характеру высказывания этот персонаж может быть отождествлен как наставник Хуйчэн (慧誠 946–1008) из храма Гуйцзун (歸宗寺) на горе Лушань. Несмотря на несходство имен, приведенная тангутская цитата практически дословно совпадает с высказыванием наставника, зафиксированным в «Цзиньдэ чуаньдэн лу»: «祖師西來只道

³⁶³ Хуанбо шань Дуаньцзи Чаньши чуаньсинь фа яо 黃檗山斷際禪師傳心法要. Т№ 2012А, т. 48, с. 0379b26–0384a21.

³⁶⁴ Т.48, с. 039с18.

³⁶⁵ Танг. 413, № 2548, 4в, стр. 4–6.

³⁶⁶ Там же, с. 5а, стр. 4–5.

見性成佛。其餘所說不及此說».³⁶⁷ Это высказывание вполне оригинально и встречается только у наставника Хуйчэна, в то время как остальные сентенции на эту тему достаточно стандартны и выглядят примерно так: «祖師西來直指人心見性成佛».³⁶⁸ Еще одним вариантом для отождествления может быть наставник Бяньши (辯實) из Чаньань-юаня (長安院) в Лучжоу, но текстуальных оснований для отождествления не имеется. Раздел об учении о «видении природы» автор *«Зеркала»* заключает длинным отрывком из *«Чаньского Предисловия»* Цзунми, посвященным «мгновенному учению» и обретении изначально чистого «единого ума», который определяется как «Чань Чистоты Татхагаты», который и составлял, по мнению Цзунми, сущность учения, передававшегося в школе Бодхидхармы.³⁶⁹ Из приведенного выше можно заключить, что «учение о видении природы» представляет собой эклектичное сочетание различных традиций, что, видимо, призвано продемонстрировать, что все Чаньские учения так или иначе связаны с понятием «единого ума» (一心). Фактически, составитель *«Зеркала»* применил прием сходный с тем, который использовал Цзунми в *«Чаньском Предисловии»*, когда группировал учения не «генеалогически», а по содержанию. Набор приведенных ссылок демонстрирует определенную близость источниковой базы *«Зеркала»* и *«Чаньского Предисловия»*, так что заключительная цитата из Цзунми в этой связи выглядит вполне органично. Тем не менее, намерения *«Зеркала»* отличны от устремлений Цзунми: судя по всему, вопрос о взаимоотношении Чаньских учений и доктринальных направлений (教) для составителя *«Зеркала»* не представлялся существенным, так что все так называемые «учения» в тексте игнорируются и рассуждение ведется только о Чаньских традициях. Гораздо более любопытным представляется то обстоятельство, что текст *«Зеркала»* маргинализован, по сравнению с содержанием *«Чаньского Предисловия»*: действительно значимые традиции, которые привлекали внимание Цзунми, такие как Ньютоу, Шитоу, Тяньтай и пр., в *«Зеркале»* не упоминаются, и предпочтение отдается разного рода

³⁶⁷ См.: Цзиньдэ чуаньдэн лу, T51. 429a22–23. Перевод: «Придя с Запада патриарх говорил только о видении природы и обретении состояния Будды. Остальные учения не достигают этого».

³⁶⁸ «Патриарх придя с Запада указывал на ум и [учил о] видении природы и обретении состояния Будды».

³⁶⁹ Cf.: Т. № 2015, т. 48, с 0339b19–20, Tang 413 #2548, 5b 1–2.

мало известным или вовсе неизвестным направлениям и наставникам. Общее настроение текста, тем не менее, очевидно: базой Чаньского единства должно стать учение «единого ума», но выбор аргументации представляется, по крайней мере с современной точки зрения, странным.

Другой большой категорией из выделяемых «Зеркалом» является учение об «умиротворении ума» (安心門).³⁷⁰ Эта категория включает в себя несколько учений, которые будут рассмотрены ниже. Общим основанием для всей категории является приводимое «Зеркалом» высказывание Бодхидхармы:

Путь умиротворения сознания есть то же самое, что и созерцание стены. Ум тех, кто следует этим путем, пребывает в принципе реальности, в умиротворении и надеянии. Это то же самое, что и [созерцание] стены, когда не возникают различения.

Как уже говорилось выше, это учение делится на три группы или «пути» (門): «путь созерцания истинной реальности» (真如觀念門)³⁷¹, «путь пробуждения, основанный на возникновении мыслей» (起念便覺門)³⁷² и «учение чистого ума, свободного от опоры» (清心無寄門)³⁷³. Первый из путей объясняется следующим образом:

Первый путь созерцания представляет собой всеобъемлющее созерцание постоянного мира дхарм как единого, чудесного, чистого и ясного, изначально лишённого характеристик и различений. Мудрость, приобретенная через посредство этого созерцания, также единая, чудесна и истинна.³⁷⁴

Это учение основано на авторитете «Аватамсака-сутры», Шестого и Седьмого Патриархов и «Трактата о Пробуждении Веры в Махаяну».

³⁷⁰ Танг.: 龍辨經. Tang 413, №2548, 5a–9b. Термин «умиротворение ума», как представляется, был весьма популярен в тангутском буддизме: так упоминавшийся текст «Чжао синьбэнь ту» тоже употребляет это выражение, но в несколько другом смысле.

³⁷¹ Танг.: 繪祥觀經.

³⁷² Танг.: 龍觀經.

³⁷³ Танг.: 龍觀經. Учения вводятся: Там же, с. 6a.

³⁷⁴ Там же, 6a 2–6b4.

Второе учение: «Путь пробуждения, основанный на возникновении мыслей» основывается на высказывании Седьмого Патриарха: «Когда появляются мысли, появляется и пробуждение, само по себе пробуждение не существует. Среди чудесных путей совершенствования ни один путь не превосходит этот».³⁷⁵ Учение «чистого ума, свободного от опоры» описывается следующим образом:

Когда ум приходит в движение, ошибочные мысли тоже начинают двигаться, создавая противоречие [с реальностью]. Когда ум не привержен к опоре, возникает чудесное единение с принципом.³⁷⁶

Традиция этого учения представлена «Аватамсака-сутрой», «Сутрой Совершенного Пробуждения» и наставниками Сяньшоу (Фацзаном), наставником Шилю (возм. 什羅 Кумараджива), Хэцзэ Шэньхуем и Шестым Патриархом. Необходимым представляется сопоставить эти три учения с «тремя учениями» (三宗), введенными Цзунми в «Чаньском Предисловии». Из этого сопоставления ясно, что тангутский текст представляет собой независимую традицию и не основан напрямую на классификационной схеме Цзунми: первое из учений Цзунми (третье по его нумерации), «учение о непосредственном проявлении природы ума» (直顯心性宗) приблизительно совпадает с теорией, сформулированной в «Зеркале», но скорее в области риторики, чем действительного содержания.³⁷⁷ Содержание же двух остальных категорий в «Зеркале» и у Цзунми не совпадает, причем «Зеркало» иногда приводит один и тот же авторитет для описания различных традиций (в частности Шэньхуя, «Аватамсака-сутру» и др.), чего Цзунми тщательно избегал. Таким образом, классификационная традиция в «Зеркале» имеет иное происхождение и не заимствована у Цзунми и,

³⁷⁵ Кит.: 念起即覺覺之即無。修行妙門唯在於此。 Там же, 6b2. Очевидно, это высказывание было переведено на тангутский вместе с основным текстом труда Даочэня, поскольку это выражение седьмого патриарха встречается только у Даочэня: Сяньми юаньтун чэнфо синь яо (T46.992a13–14). Седьмой Патриарх в данном случае однозначно отождествляется как Хэцзэ Шэньхуй, поскольку текст Даочэня цитирует еще одно высказывание Седьмого Патриарха: 無念念者即念真如 (Мысль отсутствия мысли есть истинная реальность). Это высказывание обнаруживается в Хэцзэ даши сяньцзун цзи 荷澤大師顯宗記 (Цзиньдэ чуаньдэн лу цз. 30, Т. 51, с. 0458c28).

³⁷⁶ Там же, 7a2–8b3.

³⁷⁷ Т. 2015, т. 48, с. 0420c16 et passim.

возможно, введение такой классификации преследовало цели, отличные от целей Цзунми.

Третьей группой учений выделяемых в «Зеркале» является «учение практик» (發行門).³⁷⁸ В изложении этого учения автор «Зеркала» ограничивается изложением раздела о «входе через практики» (行入) из «Трактата Бодхидхармы о двух входах и четырех практиках» (二入四行觀), который он целиком включил в свое сочинение.³⁷⁹ Текст трактата Бодхидхармы не отличается от текста, имеющегося в «Цзиньдэ чуаньдэн лу», который и послужил источником, использованным в оригинале тангутского сочинения. Наличие в тангутском тексте второй части трактата Бодхидхармы может подсказать некоторые соображения относительно общей структуры «Зеркала». Если принять во внимание то обстоятельство, что часть трактата Бодхидхармы вводится в «практическом разделе» тангутского сочинения, то два предыдущих учения о «видении природы» и «умиротворении ума» относятся к «теоретическому» разделу тангутского трактата. В этой связи можно предполагать, что «вход принципа» (理入, первая часть «Трактата о двух входах и четырех практиках») составлял основу этой «теоретической» части, а все «Зеркало», таким образом, основано на тексте трактата Бодхидхармы и представляет собой нечто вроде комментария к нему, тем самым подтверждая популярность Бодхидхармы на Севере Китая сравнительно с остальными чаньскими наставниками. Конечно, все это лишь предположение.

Очевидно, что автор «Зеркала» отдавал отчет в необычности своих построений, так что в заключительной части своего сочинения он попытался связать свою схему с иными известными ему доктринальными таксономиями. Автор «Зеркала» указывает, что «наставник из Соломенной Хижины» (т. е. Цзунми) в «Комментарии на Сутру Совершенного Пробуждения» вводит три категории учений: «осознание природы совершенного пробуждения» (悟圓覺性), за которым следует «пробуждение бодхичитты» (發菩提心), и «исполнение практик бодхисаттвы» (修菩薩行). Эти три учения «в основном соответствуют [классификации «Зеркала»], но отличаются в деталях».³⁸⁰ Анализ этой классифи-

³⁷⁸ Танг.: 甄觀, 2468. Там же, 9a–11a.

³⁷⁹ Китайская версия трактата: Путидамо люэбянь жудао сысин 菩提達磨略辨大乘入道四行 (Цзиньдэ чуаньдэн лу, из. 30 Т. 51, с. 0458 b7–c24).

³⁸⁰ Перевод этой части текста, представленный нами в Solonin K. J. Tangut

кации сам по себе заслуживает внимания, особенно в части автокомментария, введенного автором с свое изложение, пока же следует заметить, что в вышеприведенном виде выделенные Цзунми учения встречаются только в работе Даочэня.³⁸¹ Текст заключается выражением приверженности сохранению единства буддийских учений, которые составляют треножник, который и представляет собой функциональное и внутренне непротиворечивое учение буддизма. Роль «учения о видении природы» в том, что оно доставляет «реализацию природы ума», без которого десять тысяч практик только вызовут отвращение и усталость. Учение «умиротворения ума» обеспечивает «гармонию с Дао» и «приостановление различающих мыслей», а «учение практик» должно привести к полноте «четырёх видов мудрости» и доставить адепту иные преимущества. Когда исполнены все три учения, наступает состояние «чудесного совершенства». Таким образом, общее содержание «Зеркала» может быть представлено следующим образом: все Чаньские учения разделяются на три группы: учение видения природы, умиротворения ума и учение практик. Последнее в свою очередь состоит из четырех практик, выделенных Бодхидхармой в соответствующем трактате.³⁸² Учение умиротворения ума, в свою очередь, делится на учение созерцания истинной реальности, учение о пробуждении, связанном с возникновением мысли, и учение чистого ума, свободного от опоры. Все эти учения и соответствующие практики должны выполняться одновременно, с тем чтобы обеспечить успешную реализацию религиозного усилия. Эта схема основывается на Хуаяньско-Чаньской теории, особенно учении Цзунми, что проявляется как в активном цитировании, так и в очевидном признании Хэцзэ Шэньхуя «Седьмым Патриархом». Текст наполнен высказываниями Шэньхуя, не все из которых достоверно отождествлены, что заставляет предположить, что источники, которыми пользовался автор «Зеркала», отличаются от тех, которыми мы располагаем в настоящее время. Иные буддийские авторитеты, цитированные в «Зеркале» (Чжэнгуань, Фацзан), а также Шестой Патриарх и менее известные персонажи подкрепляют представление о Хуаянь-

Chan Buddhism and Guifeng Zongmi, должен быть исправлен согласно приведенному здесь. Там же, 11b4.

³⁸¹ Т. № 1995, т. 46, стр. 0992в09.

³⁸² т. е.: практика воздаяния за зло, практика следования обстоятельствам, практика отсутствия желаний и практика единства с Дхармой.

Чаньской аффилиации текста. Однако *«Зеркало»* не является простым повторением идей Цзунми, но создает собственную традицию, в которой источники авторитета привлекаются вне зависимости от содержания их изначальных традиций. Очевидно, автором *«Зеркала»* двигало его собственное видение «гармонического учения», которое он создавал, обходясь как без критики существующих традиций, столь характерной для Цзунми, так и без создания иерархий учений по степени их приближения к совершенному учению. Так, для автора *«Зеркала»* представляется нормальным причислить Нагарджуну, Васубандху, Шестого Патриарха и Чжэнгуаня к одной категории с неизвестными Сюаньши и наставником Мином, в то время как Цзунми проводил четкое разграничение между традициями, и приводя множество имен, относимых им к одной категории деятелей, имел в виду скорее полемический, нежели академический эффект. Примером отличий *«Зеркала»* от традиции Цзунми является отнесение *«Зеркалом»* «Чань чистоты Татхагаты», наивысшей формы Чань, согласно Цзунми, к категории «видения природы», которое должно быть дополнено другими учениями и практиками. Еще одной особенностью, отличающей *«Зеркало»* от трудов Цзунми, но демонстрирующей его связь с представлениями Даочэня, является практически полное игнорирование учения Хунчжоу (за исключением странной цитаты из Хуанбо): ни один из представителей этой традиции в трактате даже не упоминается. В этом тоже можно усмотреть следы неприятия Хуаянь-Чаньской традицией Цзунми радикализма последователей Мацзу. Все вышеизложенное позволяет предполагать, что *«Зеркало»*, будучи укорененным в Хуаянь-Чаньской традиции, тем не менее преследует идеал отличный от идеала Цзунми, и воспринимает привлекаемые им учения утилитарно, не стремясь выяснить их истинную суть, но сводя к набору цитат, более или менее соответствующих заявленным целям. В этой связи достойно сожаления, что *«Зеркало»* сохранилось не полностью, так что нет возможности узнать общий замысел автора и какого рода «совершенное учение» предполагалось получить в итоге. Хотя *«Зеркало»* и представляет собой уникальное в своем роде произведение, но содержащиеся в нем мысли не так оригинальны, как может показаться. Сопоставление *«Зеркала»* с произведениями Цзунми показывает, что тангутский текст принадлежит к независимой традиции, возможно характерной для северного Китая периода конца Тан — начала Сун, так что вероятные параллели к нему следует искать среди северных текстов того времени. Их сохра-

нилось не так много, и, как представляется, наиболее важным является упоминавшийся выше трактат монаха Северного Утайшаня Даочэня, посвященный достижению состояния Будды. Как уже было отмечено выше, соответствия между текстами таковы, что исключают возможность простого совпадения.

Зеркало и Даочень

Фундаментальная работа Даочэня заслуживает особого исследования, здесь же мы ограничимся только теми разделами его объемного трактата, которые имеют непосредственное отношение к настоящему исследованию. Сочинение киданьского буддийского наставника имеет непосредственное отношение к эзотерическому буддизму, но при этом он сам был далек от мысли об исключительности рассматриваемого им культа Чунди. В общем, работу Даочэня следует рассматривать в русле того же Хуаяньского возрождения, к которому принадлежат и сочинения Цзиньшуй Цзиньюаня. Как представляется, Даочень развил изначальные эзотерические импликации, имевшиеся у Цзиньшуй и создал гармоничную религиозную систему, основанную на доктринальных положениях Хуаянь, в которой нашлось место практически всем известным в его время буддийским практикам. Сделано это было посредством введения двух базовых категорий: «моря учений Вайроцаны» и «моря практик Пусяня», каковые категории обладали необходимой для полномасштабного религиозного синтеза всеобщностью.

Его сочинение впервые было включено в буддийский канон издания Цзиша (磧沙藏 1231–1222),³⁸³ но, очевидно, было популярно и ранее. В период Мин этот трактат практически целиком был включен в сочинение «Чжуньти Цзинье» (准提淨業) автора Се Юйцзяо.³⁸⁴ Трактат Даочэня озаглавлен «Собрание Основных Записей об обретении Ума Будды в соответствии с Проникающими и Совершенными, тайными и явными Учениями» (顯密圓通成佛心要集), так что даже само название предполагает наличие в тексте некоего вида классификации буддийских доктрин. Действительно, Даочень начинает свое изложение с признания, совсем в духе Цзунми, того обстоятельства, что в его вре-

³⁸³ Gimello R. Glimpses of Wutaishan, p. 560.

³⁸⁴ Се Юйцзяо 謝於教 Чжуньти цзинье 准提淨業, Дзоку Дзюкё № 1077, т. 59.

мя имеет место конфликт между последователями «явных и тайных учений». Даочень пишет:

В Дхарме нет ни слова «Да», ни слова «Нет», но люди разделяют путь к обретению истины, так что с течением лет количество обшивочных взглядов все возрастает. Кто-то привык исполнять явные учения, и с пренебрежением относится к содержанию тайных учений; кто-то же сосредоточен исключительно на тайных заклинаниях и очерняет суть явных учений. Некоторые нападают на имена и свойства — из таких мало кто знает путь, вводящий в учение. Кто-то учит знаки и звуки — из таких мало кто знает дорогу, ведущую к мудрости. Это приводит к тому, что глубочайшие практики созерцания изменяются и превращаются в произнесение имен; тайные и одухотворенные учения переворачиваются и становятся рифмованными звуками. Ныне я, не соизмерив это со своими скромными способностями, в соответствии с сутью тайных и явных учений кратко изложил их содержание и составил «Важнейшие сведения об уме Будды». Надеюсь, что будущие поколения обретут здесь совершенное и проникающее учение.³⁸⁵

Соответственно, Даочень сформулировал свой подход к восстановлению совершенного учения следующим образом:

Поэтому я выделил четыре вида учений, в соответствии с их основными положениями. Первое: это важнейшие положения учения об уме в соответствии с явными доктринами; второе: основные положения об уме в соответствии с тайными учениями; третье: совместное изложение учения об уме согласно явным и тайным учениям. Четвертое: это «радостная встреча и описание сокровенного». (В следующих четырех разделах я, чтобы избежать избыточности текста, либо скрытно использую наставления совершенномудрых, либо привожу тексты сутр. Читателям следует это знать).³⁸⁶

Предваряя дальнейшее, следует обратить внимание на автокомментарий Даочэня, указывающего на стремление к простоте изложения и к «избеганию избыточности текста» (為避文繁), и ограничивающего себя таким образом скрытым цитированием и текстами сутр. Это во многом напоминает подход, использованный автором «Зеркала», который также цитирует различные буддийские авторитеты, иногда без вся-

³⁸⁵ Т. № 1955, т. 46, с. 0989с16–23.

³⁸⁶ Там же, с. 0989с23–24. Более мелким шрифтом выделен автокомментарий Даочэня.

ких пояснений. Представленный Даочэнем основной посыл, а именно стремление положить о основу рассуждения «учение об уме», также, как представляется, соответствует принятому в «Зеркале», которое указывает на приоритетную важность понятия «единого ума». Из вышеприведенного параграфа видно, что первой категорией выделяемых им учений оказываются «явные», то есть экзотерические, в какую-либо рубрику попадет и Чань-буддизм. Классификационная схема, принятая Даочэнем, воспроизводит положения таксономической теории Чжэньгуаня и Фацзана и, в принципе, соответствует разработанной Фацзаном теории «пяти учений» 五教: учение Малой Колесницы, начальное учение Махаяны (大乘始教), которое, в свою очередь, состоит из «учения о свойствах дхарм» (法相宗) и «учения об отсутствии свойств» (無相宗), т. е., соответственно, учений Винджянавады и Мадхьямики. Далее следует «окончательное учение Махаяны» (大乘終教, т. е. «учение о природе Дхарм» 法性宗). Классификацию явных учений продолжает «мгновенным учением Махаяны» (大乘頓教), которое основывается на традиции «Ланкаватара-сутры» и включает в себя также и «учение Чань, передаваемое Дамо» (達摩所傳禪宗).³⁸⁷ Изложение завершается введением понятия «совершенного учения Махаяны» (圓教), которое основано на учении «Аватамсака-сутры» и «Шастры десяти ступеней».³⁸⁸ В ходе длительного рассуждения, Даочэнь приходит к выводу о том, что основой единства всех учений буддизма является «абсолютный истинный ум» (絕待真心), который и составляет главную сущность передачи как по линии учения Хуаянь (включая сюда Фацзана и Чжэньгуаня), так и по линии Чаньских патриархов (Бодхидхармы и Хуэйна). Это рассуждение Даочэня выглядит следующим образом:

Далее, мгновенное учение указывает, что изначально нет материального тела, гор, рек, пространства и континентов и вообще всех мирских вещей, а есть лишь единый абсолютный истинный ум. Он умиротворен, чист, не рождается и не умирает, не растет и не уменьшается. Его легко понять, и он заполняет собой весь мир дхарм. Его можно уподобить чистой и блестящей крутой жемчужине, ясной и чистой, не отбрасывающей тени и не отражающей образов, не имеющей ни внутренней, ни поверхности. Цинлян говорил: «Сверкающая сущность стоит одна, «Я» и вещи есть одно и то же».

³⁸⁷ Там же, с. 0990a14.

³⁸⁸ Там же, с. 0990a17.

Дамо говорил: «Мое учение передается от ума к уму и не устанавливает письменных знаков». Эти учителя передавали учение именно о таком уме. Цаоси говорил: «Ясное зеркало изначально чисто, откуда на нем возьмется пыль?» Это сказано тоже об этом уме. С безначальных времен все живые существа не понимали природы этого ума и созерцали иллюзорные свойства, подобно тому, как человек, страдающий глазной болезнью, видит цветы в пустоте. «*Сутра Совершенного Пробуждения*» гласит: «Ложно принимать «четыре великих» за свойство собственного тела, а тени шести видов пыли за свойство собственного ума — это то подобно тому, как больной глазной болезнью видит в пустоте цветы». (Следует осознать, что в истинном уме изначально нет никаких свойств, точно так же как в пространстве нет никаких цветов. «*Сутра Совершенного Пробуждения*» гласит: «Так Приходящий в соответствии со стадиями следовал по пути Совершенного Пробуждения и понял, что цветы в пустоте не превращаются и не изменяются. И также нет ни тела, ни ума, которые подвержены рождению и смерти, по причине того, что нет собственных действий, а в изначальной природе нет никаких причин». Ныне во мгновенном учении метафора «цветов в пустоте» имеет важнейшее значение: ныне черные и белые почитатели Чань очень много рассуждают об этом уме и пытаются раскрыть его, но в большинстве не проникают в его суть. Это вроде того, как князь Е любил драконов, а когда дракон действительно предстал перед ним, то испугался и не посмел смотреть на него. Если не понять сущность этого ума, то не будет и истинного Чань. Поэтому те, кто желает исполнять Чаньские практики, должны сначала осознать этот единый ум).³⁸⁹

В соответствии с общей эзотерической установкой своего трактата, Даочень определяет «абсолютный истинный ум» как «ум Вайрочаны» (毗盧遮那心), чья реализация требует исполнения «моря практик Пусяня» (普賢行海), которые в свою очередь делятся на пять категорий: «созерцания всех дхарм как иллюзий» (諸法如夢幻觀), «созерцание уничтожения характеристик и истинной реальности» (真如絕相觀), «созерцание вещей и принципов без препятствий» (事理無礙觀) и «созерцание беспредельной сети Индры» (帝網無盡觀). Наивысшей ступенью созерцания является «созерцание мира дхарм как не содержащего в себе преград [между вещами]» (法界無礙觀).³⁹⁰ Эти созерцания также формируют собой иерархию, соответствующую, хотя и не прямо, пяти учениям, выделенным в начале трактата, а также концеп-

³⁸⁹ Там же, с. 0990с06–с17.

³⁹⁰ Там же, с. 0991в5–7.

ции «четырёх миров Хуаянь».³⁹¹ В настоящем исследовании нам предстоит обратиться ко второму из выделенных созерцаний («созерцанию уничтожения характеристик и истинной реальности»), ибо именно в этой части текста наличествуют существенные параллели с «Зеркалом».³⁹² В оригинале Даочэня это учение вводится следующим образом:

Второе: Преодоление внешних свойств и созерцание истинной реальности (т. е. созерцание мира принципа). На этом пути опять-таки существуют три способа умиротворения ума. Первый — это постоянное созерцание всеобъемлющего мира дхарм. В единой чистой истинной реальности изначально не имеется различий между вещами и признаками. Если суметь осознать это через созерцание, то это и будет единая истинная реальность. В сутре «Хуаянь» сказано: «Никакие дхармы не возникают, никакие дхармы не исчезают. Если можешь так понимать, то все Будды явятся перед тобой». Чаньский наставник Седьмой патриарх говорил: «Мысль отсутствия мысли есть мысль об истинной реальности». Шестой патриарх, разъясняя понятие «отсутствия мыслей», говорил: «Отсутствие есть отсутствие внешних свойств. Мысль есть мысль об истинной реальности». Если размышлять таким образом, то все дхармы в целом будут истинной реальностью, хотя в размышлении и не будет признаков размышления. Поэтому *«Трактат о Пробуждении Веры»* говорит: «Хотя есть мысль, но нет того, кто мыслит и того, что можно помыслить». (Та истинная реальность, о которой здесь говорится, есть тот самый абсолютный истинный ум, о котором я говорил применительно к вышеизложенному «мгновенному учению»). Те, кто исполняет этот путь, должны постоянно думать о том, что все дхармы есть единая, чистая истинная реальность, которая не возникает и не исчезает. Это называется «самадхи истинной реальности», также называется «самадхи одного действия», и еще называется «самадхи нерожденности»). Второй способ: когда вслед за мыслями возникает пробужденный ум. Поэтому Седьмой патриарх говорил: «Когда возникает мысль, возникает и пробуждение; пробуждение же есть отсутствие мысли. Чудесный путь совершенствования заключен именно в этом». Таким образом, этот пробужденный ум получил имя «созерцания». В этом случае опять-таки, хотя и возникает пробужден-

³⁹¹ т. е. «мира вещей» (事法界), мира принципа (理法界), мира отсутствия преград между вещами и принципами (理事無礙法界), мира отсутствия преград между вещами (事事無礙法界).

³⁹² Дальнейшее изложение основывается на ранее опубликованных нами работах: *Solonin K. The Glimpses of Tangut Buddhism* и *The Khitan Connection of Tangut Buddhism* с некоторыми дополнениями.

ный ум, но не появляется признака возникновения пробуждения (Для тех, кто исполняет этот путь, во всякое время, когда возникают мысли, возникает и пробужденный ум. Это важнейший и чудеснейший путь совершенствования). Третье: этот путь отличается от предыдущих в том случае, когда речь идет о «застывшем уме», но соответствует им, если говорится о движении мысли. Это путь, на котором ум останавливается и не имеет опоры, а принцип сам собой обретает сокровенное проникновение. Поэтому сутра «Хуаянь» гласит: «Природа дхарм изначально пуста и умиротворена, в ней нет привязанностей и воззрений. Пустота природы есть Будда, пребывающий за пределами умопостигаемого». Далее, добродетельные мужи древности говорили: «Действительное свойство прерывает речи и мысли; истинная реальность преодолевает зримое и слышимое. Это есть место пребывания умиротворенного ума. То же говорят и другие ученики». В этом учении изначальной природе позволено освещать саму себя, и это учение не предполагает возникновения новой мудрости для объяснений этого. В «Сутре Совершенного Пробуждения» говорится: «Все бодхисаттвы и живые существа конца времен, во всякое время не должны порождать в себе ложных мыслей. Пребывая среди иллюзорных сознаний, они не должны прекращать их действие. Находясь среди ложных объектов, созданных умом, они не должны их познавать и различать. Не познавая и не различая, они не должны рассуждать о действительном и истинном». Далее, Сяньшоу говорил: «Если ум пробудится и начнет исполнять путь простецов или путь мудрецов, то все это равным образом не будет истинным путем. Когда исполняется путь отсутствия пути, и ум не имеет опоры, то это и есть великий путь. На этом пути название «созерцания» получил собственный свет изначальной природы. (У тех, кто исполняет этот путь, во все времена уму не на что опереться. Это называется истинным совершенствованием. Хотя на этом пути исполняются десять тысяч практик, однако, среди этих десяти тысяч практик уму не в чем найти опору. Далее, семь поколений патриархов Чань в восточных землях Ся передавали важнейшее из учения об уме по трем категориям, которые полностью охватывают вышеизложенное. Первая из них — это «путь видения природы»: сначала необходимо осознать абсолютный истинный ум и изначальное несуществование ложных признаков. Истинный ум изначально чист, то есть истинный ум есть Будда, и к нему не следует стремиться, опираясь на внешнее. Это есть единый ум мгновенного учения, о котором я говорил выше. Вторая категория — это путь умиротворения ума. Это как раз то, о чем я говорил выше в отношении трех путей размышления, мыслей и истинной реальности. Третья категория — это путь исполнения практик, на котором исполняются шесть парамит бодхисаттвы и десять тысяч совершенств. Если целиком опираться на эти три вида учений, то это и будет истинный Чань, но если хоть одного из них будет недоставать, то

возникнут односторонние воззрения. Дамо говорил: «Мое учение передается от ума к уму, без опоры на письменные знаки. Это есть изначальное чистое пробуждение всех живых существ. Оно также называется природой Будды. Те, кто стремится к Пути Будды, должны осознать этот ум — это и есть путь видения природы». И еще говорил: «Умиротворение ума таким способом называется «созерцанием стены». Нужно, чтобы ум людей, ищущих Пути пребывал бы в истине, в умиротворении и недеянии, каковы и уподобляются стене. Когда не возникает различений, это и есть путь умиротворения ума. Еще Дамо говорил: «Исполнение практик таким образом называется «четырьмя практиками»: Первая — путь воздаяния за зло: каждый раз, когда следующий по Пути, подвергается страданиям, он должен думать следующим образом: «В прошлом, в течение бесконечных кальп, я отказывался от главного и следовал за незначительным, плавал в волнах многочисленных существований, я многократно испытывал злые устремления и ненависть, причинял бесконечный вред. Ныне, хотя я и не совершил преступления, но созрели плоды моей злой кармы из предыдущих жизней. И ни боги, ни люди не причинили нам этого страдания, я с радостным сердцем должен принять страдание и не роптать. В сутре сказано: «Принимая страдания, не будь уныл. Почему? Потому что ты знаешь, откуда они пришли». Второе — практика следования условиям. Имеется в виду, что когда люди, следующие по Пути, получают благое воздаяние, такое как слава и так далее, они должны думать следующим образом: «Все дхармы рождаются из условий, и мое нынешнее состояние есть реакция на предпосылки, заложенные в прошлом. Хотя я и получил это, но когда условия исчерпаются, все это обратится в небытие. Так что же радоваться, что сейчас это есть? Приобретение и утрата вызваны условиями, а ум не прибавляется и не уменьшается. Если ветер радости недвижим, то не возникает и ветер гнева. Третье — практика отсутствия стремлений. Люди в мире пребывают в постоянном заблуждении, находятся в состоянии постоянного вожделения. Это называется «стремлениями». Мудрые понимают истину: принцип есть обратная сторона обыденности. Пребывание в трех мирах и девяти существованиях подобно тому, как жить в горящем доме. Те, кто имеет тело, подвержены страданию, кто же наслаждается покоем? В тех мирах нечего желать и нечему радоваться. В сутре сказано: «Стремление есть страдание, отсутствие стремлений есть радость». Четвертое — практика единства с Дхармой. Истинный принцип чистоты природы рассматривается как Дхарма. И в этой природе принципа нет скупости и иных десяти тысяч зол. Следует в соответствии с природой принципа осуществлять даяние и иные благие деяния». Эти четыре пути есть путь исполнения практик.

Далее, наставник из Соломенной Хижины в *«Комментарии на Сутру Совершенного Пробуждения»* также выделил три категории учений, которые в основном соответствуют вышеизложенному. Первое — это осознание природы совершенного пробуждения, то есть единый и чистый истинный ум. Второе — возникновение устремления к пробуждению, то есть великое со-

страдание, великая мудрость, великие обеты. Третье, последнее — исполнение практик бодхисаттвы, то есть шесть парамит, десять тысяч благих деяний и так далее. Изучение этих трех путей Чань невероятно важно, ибо, если не изучить полностью все три пути, то не будет возможности преодолеть ложные взгляды. С древних времен в высказываниях Чаньских наставников учение преподавалось в соответствии со временем и способностями слушающих, так что кто-то говорил лишь о видении природы, кто-то лишь об умиротворении ума, кто-то лишь об исполнении практик. Кроме того, и в отношении умиротворения ума и в отношении исполнения практик, все говорили либо о множестве разных путей, либо разъясняли лишь что-то одно, и так далее. Ныне, если понять учение об уме, а затем рассмотреть чаньские и доктринальные учения, то станет ясен основной смысл каждого из них).³⁹³

Как следует из вышеприведенного, Даочень в своем трактате выделяет три вида учений, составляющих категорию «умиротворения ума» (安心): первое из них — созерцание «всеобъемлющего мира дхарм» (常觀遍法界), основанное на понятии «единой и чистой истинной реальности» (一味清靜真如). Это учение, судя по характеру поддерживающих цитат и самому ходу изложения, приблизительно соответствует учению об «отсутствии мыслей» (無念), как его формулировали Хуйнэн (Шестой Патриарх) и Шэньхуй (Седьмой Патриарх). Второе учение о «возникновении пробуждения вслед за возникновением мыслей» (念起時但起覺心) также основано на высказывании Седьмого Патриарха. Третье — учение в котором «ум останавливается и не имеет опоры, а сам принцип приобретает сокровенное проникновение» (棲心無寄理自玄會). Эти три учения, выделенные Даочэнем, очевидным образом совпадают с тремя путями «умиротворения ума», выдвинутыми «Зеркалом»: «путь созерцания истинной реальности» (真如觀念門), «путь пробуждения, основанный на возникновении мыслей» (起念便覺門) и «учение чистого ума, свободного от опоры» (清心無寄門). Даже в простом перечислении учений и рубрик из «Собрания» Даочэня и из «Зеркала» можно усмотреть прямые текстуальные связи между этими произведениями. Примечательно, что в обоих произведениях совпадают не только формулировки, но и номенклатура цитированных авторов и собственно приведенных цитат. Так, учение о «созерцании истинной реальности» в «Зеркале» описывается следующим образом (китайская реконструкция тангутского текста):

³⁹³ Т. 46, с. 0992a03–b12.

[今雖諸安心順外，集諸聖法[之]要，則有三門。一真如觀念門，二念起便覺門，三清心無寄門。一真如觀念門者]，常法界遍觀，唯一味清靜真如也。本來無一切異別相。又此觀智亦一味真如也。華嚴經典中說：“一切法無生，一切法無滅，若能悟此，諸佛常顯前”。又第七宗師謂：“念無念者真如念也。第六宗師解無念義唯：“念者真如念，無者無諸相。此者，諸法想念全真如也。雖然想念，[而]本來無想念相。» 故起信論中說：“雖念，念，所念不有。

Соответствующий параграф в «Собрании» Даочэня выглядит так:

二真如絕相觀者於中安心復有三門。一者常觀遍法界。唯是一味清淨真如。本無差別事相。此能觀智亦是一味真如。華嚴經云。一切法無生一切法無滅。若能如是解諸佛常現前。又七祖禪師云。無念念者即念真如。六祖釋無念云。無者無諸相。念者念真如。此乃想念諸法全是真如。雖然想念本無想念之相。” 故起信論云。雖念無有能念可念。³⁹⁴

Несмотря на незначительные разночтения, эти параграфы представляются практически идентичными и различаются, в основном, порядком слов, так что при переводе на русский язык разница между отрывками будет практически незаметна:

[Существует множество путей умиротворения ума], но если со- брать наиболее важное из учений совершенномудрых, то всего будет три пути: путь созерцания реальности, путь пробуждения, возникающего вслед за пробуждением мыслей, и путь учения чистого ума, свободного от опоры. Первое — созерцание истинной реальности]. Если созерцать постоянный мир дхарм, то он проявится как единая, чистая и умиротворенная истинная реальность. В ней изначально нет никаких различений, и мудрость этого созерцания тоже будет истинной реальностью. Поэтому «Аватамсака-сутра» гласит: «Дхармы не рождаются и не погибают. Если сможешь это понять, то все Будды все время будут находиться перед тобой». Седьмой Патриарх говорил: «Мысль отсутствия мысли есть мысль об истинной реальности». Шестой Патриарх, объясняя «отсутствие мысли», говорил: «Мысль» есть мысль о реальности; «отсутствие» есть отсутствие свойств». То есть мысли о дхармах есть мысли о реальности. Хотя и есть мысль, но нет свойств мысли. Поэтому «Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну» гласит: «Хотя и есть мысль, но нет мышления и его объекта». (перевод тангутского текста).

³⁹⁴ См.: Т. 46. с. 0992a3–10.

Такая же операция с тем же результатом может быть проделана относительно других частей этого отрывка, так что можно с полным основанием утверждать, что соответствующие разделы «Зеркала» являются прямыми заимствованиями из Даочэня, или, что менее вероятно, учитывая специфический стиль Даочэня, восходят к одному источнику. Например: отрывок вводящий «учение об умиротворении сознания» из «Зеркала» звучит следующим образом (китайская реконструкция тангутского текста): «第二安心門說者，達摩謂此安心順，如為壁觀，修此道者，心住真理，寂靜無為，譬如城壁，不起分別也。». В версии Даочэня этот же текст звучит как: «又雲如是安心所謂壁觀，令修道人 心住真理，寂然無為，喻似牆壁，不起分別，即是安心門。». («Что касается того, что в учении об умиротворении сознания называют «созерцанием стены», то это учение побуждает ум исполняющих Путь пребывать в истине, быть умиротворенным и осуществлять недеяние, подобно тому, как при созерцании стены не должно возникать различий. Это есть путь умиротворения ума».)³⁹⁵ Аналогичная реконструкция может быть проведена практически для всего текста «Зеркала», за исключением его заключительной части, что, как представляется, подчеркивает близость между «Собранием» Даочэня и тангутским сочинением. В авторских пояснениях к параграфу о трех созерцаниях Даочэнь говорит:

Далее, семь поколений патриархов Чань в восточных землях Ся передавали важнейшее из учения об уме по трем категориям, которые полностью охватывают вышеизложенное. Первая из них — это «путь видения природы»: сначала необходимо осознать абсолютный истинный ум и изначальное несуществование ложных признаков. Истинный ум изначальное чист, то есть истинный ум есть Будда, и к нему не следует стремиться, опираясь на внешнее. Это есть единый ум мгновенного учения, о котором мы говорили выше. Вторая категория — это путь умиротворения ума. Это как раз то, о чем я говорил выше в отношении трех путей размышления, мыслей и истинной реальности. Третья категория — это путь исполнения практик, на котором исполняются шесть парамит бодхисаттвы и десять тысяч совершенств. Если целиком опираться на эти три вида учений, то это и будет истинный Чань, но если хоть одного из них будет не хватать, то возникнут односторонние воззрения.

Далее Даочэнь вновь излагает содержание учений, разъясняя, что является видением природы, опираясь на те же высказывания Бодхид-

³⁹⁵ Т. 46, с. 0992b1–2.

хармы о созерцании стены, что приведены и в «Зеркале», но без привлечения Цзунми и иных авторитетов. Вся комментаторская часть раздела о трех созерцаниях очень близка к «Зеркалу» с той разницей, что Даочень скорее пересказывает трактат Бодхидхармы о двух входах и четырех практиках, а не приводит его дословно, а также не цитирует загадочных наставников Ши, Мина, или малоизвестного Сюаньши. Ближе к концу раздела появляется и Цзунми, называемый также «наставником из Соломенной Хижины», с той же цитатой из «Комментария на Сутру Совершенного Пробуждения», что приводится и в «Зеркале». Таксономическая схема «Зеркала», тем не менее, не является простым воспроизведением классификации Даочэня: несмотря на сходство в структуре текстов, число авторов, цитированных «Зеркалом» превосходит число, находимое у Даочэня. В то же время, дискуссия относительно взаимоотношений между пробуждением и заблуждением, обнаруживаемая в «Зеркале», у Даочэня не приводится. Теория трех учений Цзунми из «Комментария на Сутру Совершенного Пробуждения» также удостоивается значительно большего внимания в тангутском тексте, чем в «Собрании». Важным представляется и то обстоятельство, что идея «треножника учений», так импонирующая автору тангутского сочинения, в «Собрании» не сформулирована, хотя следы ее можно реконструировать. Гармония учений, согласно «Зеркалу», строится на взаимодействии учений, которые поддерживают друг друга как «опоры треножника»³⁹⁶: «[Эти три учения] подобны опорам треножника: когда одной нет, нет и всего [сосуда]».³⁹⁷ Метафора треножника использовалась при описании взаимоотношений буддийских учений в период конца Тан–Сун, при этом наиболее яркий пример относится к несколько более позднему времени: именно к этой метафоре прибегал Ваньсун Синсю при описании взаимоотношений между различными Чаньскими традициями.³⁹⁸ Сам Даочень, однако, эту метафору не использовал, так что «Зеркало» и поэтому не может считаться сокращенной версией труда Даочэня. Не совпадает и общая направленность сочинений: Даочень в конце концов ведет речь о превосходстве

³⁹⁶ Имеется в виду китайский ритуальный сосуд «дин», имеющий три опоры.

³⁹⁷ Кит.: [三者]譬鼎之三足如、無一、所無, Танг.: 5768, 2583, 5283, 1718, 2989, 0659, 1075, 3772, 2778, 3772.

³⁹⁸ Например: Цунжун лу, Т. 48, с. 0243, b13–14.

эзотерических учений, в то время как *«Зеркало»*, посвящено исключительно Хуаянь-Чаньской тематике.

В связи с *«Зеркалом»* остается нерешенным один из главных вопросов: кто был автором этого сочинения. Ни один из китайских текстов, известных нам и содержащих знак 鏡 в заглавии, не соответствует тангутскому сочинению. Нам представляется возможным приписать это произведение самому Даоченю и связать его с *«Зеркалом Ума»* (鏡心錄), упоминаемым Ваньсуном Синсю как «произведение Чэньгуна династии Ляо». Это соображение не очень хорошо обосновано, ибо ученик Даочэня Синцзя не упоминает об этом тексте в своем *«Послесловии»*, но близость между *«Зеркалом»* и *«Собранием»* может быть наиболее последовательно объяснена именно таким образом. *«Зеркало»* может быть и тангутским текстом, составленным под влиянием Даочэня, ибо киданьско-тангутские буддийские связи обосновывают такую возможность. Популярность Даочэня на Севере тоже не вызывает вопросов: он, судя по всему, был достаточно известным деятелем, так что *«Собрание»* вошло впоследствии в *«Канон Цзиша»*, отпечатанный в начале 13-го века. Последнее обстоятельство указывает и на то, что *«Собрание»* вряд ли было получено из Китая, скорее всего, тангуты могли позаимствовать его идеи у киданей. Исходя из вышеизложенного, мы полагаем обоснованным заключение о киданьском происхождении *«Зеркала»*, и, следовательно, можем рассматривать этот текст как свидетельство тангутско-киданьского буддийского взаимодействия. Содержательной стороной этого взаимодействия, на наш взгляд, является усвоение тангутами Хуаянь-Чаньского учения в Ляо.

В самом деле, и *«Собрание»*, и тангутский текст демонстрируют определенную зависимость от идеологии Хуаянь-Чань, в частности от Цзунми, который, судя по этим текстам продолжал оставаться популярным на Севере вплоть до периода Юань.³⁹⁹ *«Чаньское Предисловие»*, как известно, было популярно в Ляо: оно было специально переиздано императрицей Чуньтянь (崇天皇太后) в восьмом году Циньнин (清寧八

³⁹⁹ Последние по времени комментарии на произведение Цзунми *«Трактат о Началах Человека»* (華嚴原人論), а именно *«Разъяснение Хуаяньского Трактата о Началах Человека»* (原人論) автора Юаньцзюэ (圓覺) относятся к началу Юаньского времени (См. *Дзоку Дзюкё*, № 1032, т. 58). В предисловии приводится любопытная линия преемственности текста: от Пэй Сю к Ли Тунсюаню, а затем к Ваньсуну Синсю (с. 0738a18–19).

年, 1063) и оставалось важнейшим текстом Чань-буддизма и при Хубилае: именно этот трактат служил основным источником сведений о Чань во время собора, созванного Хубилаем для прояснения сущности Чань-буддизма в 12-м году Чжияюань (至元, 1276). Таким образом, знакомство Даочэня с этим текстом не вызывает сомнений, а популярность Цзунми и Хуаянь-Чаньской традиции в целом на севере и северо-западе Китая может служить объяснением распространенности работ Цзунми в тангутском государстве. При этом следует иметь в виду, что именно традиция Цзунми (или Хуаянь-Чань, представленная в «Зеркале» и «Собрании»), могла стать основанием становления собственно тангутской буддийской традиции, и несомненно определяла особенности восприятия Чань-буддизма в Ляо, Цзинь, Си-Ся и у монголов. Таким образом видно, что близкое следование учению Цзунми и Хуаянь-Чань в целом, ставило северный буддизм в изолированное положение по отношению к новейшим тенденциям в буддизме периода Сун, и консервировало позднетанскую ситуацию в развитии буддизма. С этой точки зрения, «Зеркало» гораздо более соответствует «объединительным тенденциям», выраженным Цзунми, чем Сунской идее Чань-буддийского текста. Разумеется, выяснение общего облика такого сложного явления как Буддизм в период Сун, и особенно в сравнении с Буддизмом конца Тан представляет собой сложную задачу, особенно учитывая то обстоятельство, что наши представления о Буддизме при Тан сформированы на основании сунских источников.⁴⁰⁰ Таким образом понимание Чань, определяемое через сунские источники, оказывается не вполне применимо: и из «Хунчжоуских текстов» и из «Зеркала» очевидно, что традиция чистого Чань, как она предстает в сунских источниках, не была столь уж популярна в Си-Ся: более или менее напоминающему Чаньские юйлу «Собранию записей наставника Пэй Сю по разным поводам» (см. выше в разделе о «Сутре Совершенного Пробуждения») противостоит большое количество Хуаянь-Чаньских текстов, которые, скорее всего, и составляли основную массу текстов, принадлежащих к традиции китайского буддизма в Си-Ся.

Рассматриваемый нами далее текст «Двадцати пяти вопросов и ответов Государственного Наставника Танчана» может, до некоторой

⁴⁰⁰ Роль творчества Сунских буддийских деятелей в создании образа «золотого века» танского буддизма обсуждается в: Gregory P. Vitality of Buddhism in the Sung.

степени, считается чаньским, но и он практически полностью построен на использовании традиции «Аватамсака-сутры», «Трактата о Пробуждении Веры в Махаяну» и, Несмотря на то, что Государственный Наставник Танчан объявляет свое учение Южной школой (南宗), очевидно, что его представление о ней отличается от общепринятого среди чань-буддистов сунского времени. К рассмотрению этого сочинения мы обратимся в свое время.

Следующим текстом, к изучению которого следует обратиться, является еще одно, наряду с «Зеркалом», произведение буддизма Ляо: сочинение Великого Наставника Тунли о смысле ума согласно учению Наивысшей Единой Колесницы.

Смысл Светлого и Совершенного Ума согласно Учению Наивысшей Единой Колесницы

Текст⁴⁰¹ сохранился полностью, и представляет собой ксилограф на 17 листах, сброшюрованный «бабочкой». Колофон указывает, что составителем текста является «Великий Наставник Тунли»,⁴⁰² то есть, скорее всего, еще один известный деятель киданьского буддизма, чьи сочинения, как считалось до настоящего времени, были полностью утрачены.⁴⁰³ Если автор тангутского текста действительно является киданьским Тунли, это еще раз докажет тесную связь между буддизмом киданей и тангутов, предположенную ранее при рассмотрении содержания «Зеркала». На настоящий момент данное предположение невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть, но оно представляется весьма вероятным. Как упоминалось выше, китайский оригинал текста «Смысл Ума», наряду с другими произведениями Тунли был обнаружен в составе китайской части коллекции из Хара-Хото, так что этот

⁴⁰¹ Кит.: 究竟一乘圓明心義, Танг.: 脩發圓獲毗楞綽綽. Tang 183, # 2848.

⁴⁰² Кит.: 通理大師集, Танг.: 綽盤駁忒訖.

⁴⁰³ Информация о жизни и деятельности Тунли весьма скудна: известно, что что он бывал на горе Фаншань, где осуществлял наблюдение за вырезанием на камне буддийского канона, а также частично спонсировал это мероприятие. Сутры, вырезанные на камне ав горах Фаншань в период Даань (大安, 1085–1094) Ляосского Дайцзуна, считаются как раз результатом усилий Тунли. Деятельность Тунли в этой сфере отражена в тексте «Сюй Мицзач Шицзинта цзи» 續秘藏石經塔記 (См.: Лин Цзыцин, Миншань Шиши бэйе цзан, с. 52; 144).

персонаж более не представляется таким уж загадочным. К сожалению, известный китайский оригинал тангутского текста неполон, и соответствует лишь нескольким первым листам тангутского ксилографа, так что дальнейшее изложение все равно будет строиться в основном на тангутском материале. При этом китайский трактат входит в состав сборника разнообразных буддийских сочинений, среди которых и единственный на настоящее время фрагмент китайского текста *«Трактата о Пробуждении Веры в Махаяну»*, известный из тангутских собраний. Так или иначе, *«Смысл Ума»* очевидно представляет собой оригинальное произведение буддизма в Северной Азии и как таковое должно пользоваться особым вниманием исследователей.

«Смысл Ума», а также упомянутые ранее трактаты Тунли на китайском языке, известные из собрания СПбФ ИВ РАН, написаны в близкой стилистике. Общее впечатление, складывающееся при первом прочтении текстов таково, что эти произведения не представляют собой «академических трактатов» по буддизму, как это можно утверждать о *«Зеркале»*, но являются скорее сочинениями проповеднического характера, направленными на выяснение основных, с точки зрения автора, вопросов буддийского учения. Ниже мы будем опираться на текст *«Смысла Ума»*, но полагаем необходимым предварить изложение некоторыми общими замечаниями. Как представляется, все рассматриваемые трактаты (*«Смысл Ума»* и *«Ушан Юаньцзун»*), хотя и находятся в русле Хуаянь-Чаньской традиции, тем не менее скорее отражают личную точку зрения самого наставника Тунли по большинству поднимаемых вопросов, нежели излагают общепринятые концепции. Доктринальным основанием учения, представленного наставником Тунли, служит традиционный Хуаянь-Чаньский набор с небольшими вариациями: *«Аватамсака-сутра»*, *«Трактат Ашвагхоши»* (*«Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну»*), *«Ланкаватара-сутра»*, и таинственное сочинение Бодхидхармы *«Записи о Стене»*.⁴⁰⁴ От остальных сочинений наставника Тунли *«Смысл Ума»* отличается обильным использованием в нем текста *«Сутра о созерцании сферы ума»*,⁴⁰⁵ который, насколько мы смогли заметить, в *«Ушан Юаньцзун»* не цитируется. Текст

⁴⁰⁴ Китайский оригинал не доходит до этого места в трактате, так что установить, что имеется в виду под *«Записями о стене»*, практически невозможно.

⁴⁰⁵ Текст *«Дачэн бэньшэн синьди гуань цзин»* 大乘本生心地觀經 T. № 0159, т. 3.

данной сутры, переведенный в период Тан монахом Праджней по императорскому указу не является популярным текстом китайского буддизма, однако его несколько раз цитировали деятели Северного буддизма Даочень и Ваньсун Синсю, так что можно заключить, что это произведение пользовалось некоторой известностью на Севере и Северо-западе, так что цитирование этого сочинения в трактате Тунли не выглядит необъяснимым. Рискну предположить, что причина этого заключается в заглавии текста, которое адресует к ключевому Хуаянь-Чаньскому понятию «сферы сознания», так что представители этого направления вполне могли отнести этот текст к осиновым трудам своей школы, Несмотря на то, что классическая Хуаянь этому тексту не уделяет большого внимания. Наставник Тунли цитирует этот текст несколько раз, причем все цитаты достаточно точны и локализуются в китайском оригинале, что указывает на хорошее знание текста автором сочинения. Тангутского перевода этого сочинения не зафиксировано.

Тексты «Смысла Ума» и «Ушан Юаньцзун» должны рассматриваться параллельно, ибо, как нам представляется, они написаны с общей целью, а именно призваны сформулировать «совершенное учение» (圓宗), как его понимал Тунли. При этом «Смысл Ума» является до некоторой степени теоретическим трактатом, в то время как «Ушан Юаньцзун» более практически ориентирован и содержит некоторые указания по практике совершенствования (так называемые «три дисциплины»). Идеологическое основание текстов, а именно признание основой всякой деятельности, в том числе и профанной, природы Будды или природы Пробуждения, является общим для обоих текстов. Понятие «природы» (性) является для Тунли принципиально важным, ибо в конечном счете успех практики совершенствования зависит от способности реализовать эту «природу Пробуждения»:

Если бы не имелось природы, то как бы можно было слышать видеть и понимать? Если есть природа пробуждения, то значит есть и осознание пробуждения. Поэтому и говорится о том, что живые существа изначально являются Буддами, только сами этого не осознают. Когда они осознают природу, тогда они и будут называться Буддами. Если же они не осознают единую природу, то так и будут превращаться на пяти путях, без уменьшения или возрастания.⁴⁰⁶

⁴⁰⁶ Tang. 183 # 2848, с. 9а. Китайская реконструкция: 若不有性，則如何聞見色音？有覺性，故便能[有] 知覺。此隨眾生本來佛也。言：“自不知覺。自

Текст не очень велик по размеру, и, кроме того, обладает большой степенью внутренней связности, что затрудняет задачу его пересказа. Основой учения является понятие «природы пробуждения», которое вводится автором в самом начале текста:

Природа Будды есть ясный и пробужденный ум совершенствующихся. Ищи его внутри и снаружи и по десяти сторонам света: нигде не увидишь его корней. У него нет свойств и формы, он темен, и его нельзя ни познать, ни выразить словами. □□□ Его не увидеть и не услышать. И этот [ум] называется природой пробуждения.⁴⁰⁷

Очевидно, что аудитория, к которой обращается наставник, не вполне подготовлена к восприятию буддийских истин и одновременно настроена к ним несколько критически: так предполагаемые собеседники наставника не до конца воспринимают понятие пустотности, особенности функционирования органов восприятия, а также пытаются прояснить основной вопрос о том, как возможно такое, что нечто в действительности не существует, но мы, тем не менее, видим и слышим его. В целом изложение построено на выяснении относительности представлений о существовании и несуществовании предметов и утверждении пустотности как высшей реальности, которая в этом качестве оказывается «постоянной, блаженной, реальной и чистой» (常樂我淨). Текст гласит:

Если понимать это таким образом, то во все времена не будет такого, когда не исполнялось бы недеяние. Сравним это с видением материальной формы:⁴⁰⁸ Кто есть видящий? Где его ни ищи, не найдешь ни одного признака. Умом этого не понять и словами не выразить, а тем не менее материальная форма отчетливо видна. Это □□□ непостижимо, видимого нет, но есть возможность видеть [его]. Как пустота □□□ не имеет характеристик, и видение происходит через недеяние и через Дхарму Будды. Объекты также изначально не име-

悟一性，便名[爲]佛。自迷一性，五趣輪回便不增不減。”經典中說：“法身五道流轉，名爲眾生。”自迷一性，故便有流轉。若無性，則流轉者誰？此流轉性，自[爲]法身也。

⁴⁰⁷ Tang 183, № 2848, 1a, стр. 1–3 et passim. Китайская реконструкция: 凡佛性者，唯修人之明覺心也。探索內外，十方察□不見此根。[其]無形相，黑黑昧昧，難說難知。□□□能聞能見。此者名[爲]菩提性。

⁴⁰⁸ Кит.: 色, Танг.: 德.

ют характеристик, ищи внутри или снаружи, в действительности ничего не найдешь.⁴⁰⁹

Согласно наставнику Тунли, органы чувств представляют собой лишь «двери» или «окна», через которые ум оказывается в состоянии видеть и воспринимать окружающее:

Следует знать, что органы чувств — это двери, а видение осуществляется умом. Если ум не видит, то и органы чувств не видят также. Как если бы человек находился в комнате, открыл бы окна и двери и увидел бы предметы, находящиеся снаружи, то увидел бы их именно человек, а не окна и двери. Если человек не видит, то окна и двери, даже если они открыты, ничего не увидят.⁴¹⁰

В отношении природы пробуждения или природы Будды дело обстоит таким же образом: это она видит и действует, но сама пребывает за пределами интеллектуального различения или словесного выражения:

Смотри на эту природу хоть пятью глазами, не увидишь ее характеристик, обоими ушами не услышишь ее голоса, так какая же дхарма не является истинной? Если понимаешь это и созерцаешь все живые существа, то поймешь, что среди них нет ни одного, которое не было бы освобожденным, нет ни одного, которое не было бы чистым. Они все действительно реальны и пребывают в Нирване.⁴¹¹

Приведенное выражение странным образом коррелирует с постулатом о том, что «все истинно», известным из *«Хунчжоуских текстов»*. В соответствии со «Смыслом ума» ум есть единственный источник всякой деятельности, в конечном счете, все феноменальные проявления

⁴⁰⁹ Tang 183, # 2848, 2a, стр. 2–6 et passim. Китайская реконструкция: [能]如此解，則一切時中無不隨無爲者。譬見色時，見者誰，探討 2b [則]無一切相，非心所察，非語所說，[而]明顯見色。此□□□不可思議。此見不有，[乃]能見言。如虛空，□□□，非相，[而]無爲[之]見也。佛法[之]見也。此境者，本來無相，內外探討，實無所得。

⁴¹⁰ Там же., с. 3a. Китайская реконструкция: 當知，此諸根唯門也。見心見也，然則心不見，則根不能見。譬人有住屋，開窗門時，而見諸外境者，唯爲人所見，而非門窗所見。若人不見，則窗門雖開，亦不能察見。

⁴¹¹ Там же, стр. 3b. Китайская реконструкция: 今見此性，以五眼不見其相，以二耳不聞其音，非真實者，如何法也。若能解此，則□□，觀一切衆生，一若衆生無不解脫，無不清靜，皆真實也，皆涅槃也。

относятся к действию истинной природы или природы Будды, пребывающей в уме:

Как в случае с зеркалом, которое может отражать желтое и зеленое, но по своей природе не является ни желтым, ни зеленым. Природа Свершенного Пробуждения такова же: субстанция и природа⁴¹² не являются звуком, и в них нет звука, однако есть эхо. Субстанция и природа не являются формой, и в них нет формы, однако проявляется образ.⁴¹³

Ум является источником «благих проявлений», и его правильная реализация является основанием для дальнейшего продвижения на пути совершенствования. В объяснении природы ума и его деятельности по отношению к феноменальному существованию «Смысл ума» обращается к известным хуаяньским метафорам ума как художника и как поэта. Проводимое Тунли сопоставление деятельности ума с процессом поэтического творчества весьма красноречиво, так что хотелось бы привести его целиком:

Это как с поэтом:⁴¹⁴ ум сам по себе не является стихами, но тем не менее слова бесконечно превращаются в поэтические произведения,⁴¹⁵ и мы не знаем, откуда они берутся. Мы не понимаем, каким образом возникли эти книги стихов. Ни тушь, ни кисть, ни бумага сами по себе не являются стихами, как бы глубоко мы ни искали и внутри и снаружи, в глазах, в руках, в лице или во рту или в любом из пяти вместилищ,⁴¹⁶ мы в действительности ничего не найдем. Изучи детально десять тысяч образов пустоты, там тоже ничего нет. Стихи произведены единственно умом, и кроме него нет ничего.⁴¹⁷

⁴¹² Кит.: 體性, Танг.: 屍髓.

⁴¹³ Там же. 7b cnh 7–8a, стр. 1 Китайская реконструкция: 譬如明鏡能照青黃, 性非青黃。明覺佛性與此一樣。體性非音無音[而]起響。體性非色無相, [而]像現。

⁴¹⁴ Кит.: 造詩者, Танг.: 綴續疹.

⁴¹⁵ Кит.: 詩章, Танг.: 綴續.

⁴¹⁶ Кит.: 五藏, Танг.: 藏藏. (Пять вместилищ — совокупность внутренних органов человека).

⁴¹⁷ Tang 183, № 2848, 8a, стр. 3–7. Китайская реконструкция: 譬如造詩者, 心非詩章, 而諸謂皆成詩章無盡, [而]不知其所出。不知此詩章何所出, 墨筆紙本來不有詩, 眼手面口等五藏, 深尋內外, 實無所得。細查虛空萬相皆無, 唯心所造, 實無所得.

Даже судя по вышеприведенным цитатам, можно составить примерное представление о содержании текста: он посвящен выяснению базовых буддийских понятий и концепций, таких как природа телесного, деятельность органов чувств, содержание сновидений, тождество между заблуждением и пробуждением и иные вопросы. Великий наставник Тунли проявляет замечательное красноречие, обращаясь именно к тем проблемам, которые вызвали наибольшее недоумение у его аудитории. К числу подобных вопросов относится и проблема сочетания «отсутствия ума» и «отсутствия мысли» с возможностью мыслить и выражать мысли словесно. Эта проблема разрешается наставником Тунли через возведение всей деятельности к проявлению или действию истинной природы, через которую все человеческие действия получают санкцию истинности. «Свойство мысли» находится, таким образом, в таком же отношении к уму, как и «функция» к «субстанции». При этом, наставник Тунли, как кажется, не использует троичную схему из *«Трактата о Пробуждении Веры в Махаяну»*, хотя с самим текстом знаком очень хорошо. Ни в содержательной, ни в метафорической части в *«Смысле Ума»* не встречается никаких аллюзий ни на Цзунми, ни на какие-либо еще Хуаяньские авторитеты. Несмотря на это, *«Смысл Ума»* сохраняет очевидную Хуаяньско-Чаньскую ориентацию. Интересным представляется также и то обстоятельство, что наставник Тунли обращается к слушателям, призывая их увидеть природу Будды непосредственно в себе:

Если сам по себе ум не является Буддой или Дхармакайей, то это какое-то другое учение. Природа ума у тех, кто следует [по пути] совершенствования может быть старой, опять же она может быть и молодой, она рождается и гибнет, у нее есть и формы и характеристики, она может быть большой и малой, ясной и чистой или темной и неведомой, она видит, слышит, познает и понимает. Она может сгореть в огне и утонуть в воде, когда мир погибнет, она тоже разрушится.⁴¹⁸

Как представляется, в этом параграфе наставник непосредственно обращается к аудитории, которая как раз и характеризуется теми при-

⁴¹⁸ Tang 183, № 2848, 13a, стр. 6–13b, стр. 2. Китайская реконструкция: 自心非佛,又非法身,則異門法也。修者心性有老又有少,又有生又有滅,又有形象,又有大小,明明顯顯也,黑黑昧昧也,聞見知覺也,燒以火,沉以水,世界壞時,此性壞。

знаками, которые он указал для природы Будды. При этом, как кажется, подобные, парадоксальные с точки зрения общепринятых концепций китайского буддизма, формулировки в китайских буддийских текстах практически не использовались.⁴¹⁹ С учетом вышеприведенного, можно заключить, что рассматриваемый нами труд Великого наставника Тунли является весьма радикальным Махаянистским трактатом, сознательно игнорирующим иные буддийские традиции. Например, у наставника Тунли полностью отсутствуют упоминания о Малой колеснице, а также и о иных направлениях китайской буддийской мысли. В этом отношении мы бы определили содержание трактата как сектантское. С точки зрения его доктринальной принадлежности, текст, видимо, может быть отнесен к той же Хуаянь—Чаньской традиции, что и «Хунчжоуские тексты» и «Зеркало».

При прочтении текста обращает на себя внимание специфический мистицизм наставника Тунли, который выражается прежде всего в постоянной апелляции к представлению о пустотности, которая оказывается синонимом истинной природы, а также в непрерывном употреблении выражений со значением «немыслимо», «невообразимо», «непознаваемо», «невыразимо словами» и так далее. В некотором смысле, можно попытаться установить определенное соотношение между творчеством Тунли и Цзунми: в частности оно просматривается в использовании им выражения «истинное я»:

Следует знать, что у истинно совершенствующихся ясная природа и есть Дхармакайя, путь преодоления слов и выхода за пределы знания. Если осознаешь это, то хождение, стояние, сидение и лежание — все станет [действием] Дхармакайи. ... Если постоянно созерцать чистую природу пробуждения Дхармакайи, то тело признаков и пустых превращений станет истинным Я. К нему изначально нет приверженности, оно само по себе есть освобождение, оно не рождается и не умирает.⁴²⁰

⁴¹⁹ Единственным известным нам примером такого рода может служить заявление Цзунми в последней части «Чаньского Предисловия» о том, что учение Будды об отсутствии Я не может считаться окончательным, ибо кроме несуществующего эмпирического Я есть еще и высшее Я, служащее выражением истинной реальности.

⁴²⁰ Tang 183, № 2848, с. 14a, стр. 3–14b, стр. 1. Китайская реконструкция: 當知，修人明明性者自法身也，斷言語[之]道，超知覺[之]道。大悟此，則行

Эта позиция до определенной степени согласуется с позицией Цзунми, выраженной им в конце «Чаньского Предисловия»: в одном из параграфов он как раз и указывал на то, что основной заслугой «учения о природе» (性宗), т. е. школы Хуаянь является то, что она сумела разъяснить понятие истинного я. Цзунми писал о том, что его учение разрушает представления об отсутствии Я и непостоянстве и указывает на то, что в дхарме «отсутствия Я» есть «истинное Я» (真我), а проблема живых существ заключается в том, что они его не видят и думают, что истинное Я заключено в пяти скандхах.⁴²¹ Великий наставник Тунли идет примерно по тому же пути. Он указывает, что видимое тело и разного рода внешние явления представляет собой кажимость, проявление действий ума или собственной природы, и, следовательно, подобны пузырью на воде или образу из сновидения, которые не имеют собственного существования. В то же время в силу присутствия в основании феноменов «истинного Я», все явления и внешние формы восходят к высшей реальности:

Например в океане появляется водяной пузырь. Он и есть и [одновременно] его нет. Когда смотришь на него, он есть, когда берешь □□□□. Это вода. Когда пузырь возникает, воды не становится больше, когда пузырь пропадает, ее не становится меньше. □□ Пузырь исчезает, но воды не делается ни меньше, ни больше.⁴²²

В итоге Тунли признает наличие за всем феноменальным некоей наивысшей истинной реальности собственной природы, тем самым оказываясь в русле построений Цзунми, описывающих особенности «учения о природе». Очевидно, что наставник Тунли прекрасно понимал сущность своего учения и адекватно отразил ее в заглавии своего второго сочинения, дошедшего в китайском оригинале: приведенные в полном названии сочинения термины «ушан юаньцзун» (無上圓宗, «наивысшее совершенное учение») и «синхай» (性海, «море истинной природы») как раз и указывают на «совершенное учение», основа-

住坐臥等諸爲皆法身也。不知日行，實當驚訝。唯常見法身清靜覺性 14b，則以虛化身相令成實我，[此]者前不執，本自解脫，凡無生滅。

⁴²¹ См.: «Чаньское предисловие»: Т. №2015, т. 48, с. 0406b15–b18.

⁴²² Tang 183, № 2848, с. 14b, стр. 6 — 15a, стр. 3. Китайская реконструкция:譬如大海現一水泡，不有不無，見時如有，取□□□□□。此水也。泡起，水未曾益，泡滅，水未曾減。15a □□□ 泡滅，水無生滅。

нием которого является понятие «собственной природы» или «природы пробуждения». При реализации «истинной природы» или «природы пробуждения», согласно учению Тунли, снимаются субъектно-объектная дуальность и реализуется универсальная чистота совершенного пробуждения. В этой ситуации физические характеристики, т. н. «тело», оказываются подобны образам сновидений, но вместе с тем реализуется их истинная природа и «видение, слышание и знание становятся постоянными и светлыми». Этот же процесс приводит к снятию оппозиции «наличия—отсутствия» и достижению полного освобождения.⁴²³ Весьма характерным оказывается и то обстоятельство, что Тунли практически полностью обходится без схоластической буддийской терминологии: привычному к текстам Цзунми читателю бросается в глаза отсутствие терминов «вместилище Татхагаты», «сознание—сокровищница» и иных терминов из арсенала Хуаяньской мысли. Даже оппозиция «вещей и принципа» (理事) вводится не прямо, а посредством установления связи между «видением и слышанием» и действием природы ума. Обращают на себя внимание используемые Тунли причития и метафоры: например, нам не удалось найти в *«Ланкаватара-сутре»* приводимую Тунли притчу о фокуснике (см. перевод текста ниже), так что мы склонны полагать, что Великий Наставник придумал ее сам. Содержание сохранившегося на китайском языке в собрании П.К. Козлова трактата Тунли *«Ушан Юаньцзун»*⁴²⁴ также весьма любопытно. Текст, как представляется, пользовался значительной популярностью в Си-Ся: это произведение является частью сборника, в который входят также разъяснения других авторов к трактату и анализ его содержания. Текст открывается, так же как и *«Смысл Ума»*, восхвалением «духовного ума человека, который и есть Будда, а иллюзии и образы изначально реальны» (靈心是佛, 幻影原真). Тем не менее ошибочные воззрения могут привести к его утрате, и пребыванию в море страданий в течение бесчисленного множества калып, так как же можно этого не бояться? Так что тут надо быть осторожным и остерегаться трех зол, которые комментатор Тунли монах Хэнжунь (沙門恒潤),⁴²⁵ называет также «тремя болезнями»: внешней привлекательности (色), известности (名)

⁴²³ Tang 183, № 2848, с. 17a–17b, стр. 1.

⁴²⁴ А-26. Текст опубликован в Эцзан Хэйшуйчэн вэньсянь т. 5, стр. 308–12.

⁴²⁵ Там же, *Шамэнь Хэнжунь цзи* 沙門恒潤啓, с. 314, А 22–17.

и богатства(財). Именно против этих пороков, видимо, распространенных среди монахов его времени, и направлены «три дисциплинарных установления совершенного учения», которым собственно и посвящена работа Тунли. Текст, как и «Смысл Ума» целиком представляет собой творчество самого Тунли, и практически не цитирует никакие тексты, ограничиваясь аллюзиями на Вималакирти и Манджушри, а также несколько раз упоминая «эту сутру» (本經), которая, судя по всему, является «Аватамсакой». Ситуация, описанная Тунли, выглядит весьма непривлекательно: монахи очень подвержены «трем болезням», что ставит под сомнение саму возможность исполнения ими «наивысшего совершенного учения». Еще одно сочинение Тунли, «Личжи минсинь цзе» приблизительно аналогично по содержанию и форме изложения двум другим трактатам. Текст написан в очень живой манере и даже с некоторым юмором и несомненно заслуживает дальнейшего изучения.

К сожалению, ни один из текстов наставника Тунли или сопутствующей ему комментаторской литературы не содержит никаких исторических подробностей ни о нем самом, ни о его окружении, так что сама по себе фигура этого несомненно крупного буддийского деятеля остается вполне загадочной. По-прежнему неизвестно идет ли речь о киданьском наставнике Тунли с горы Фаншань, или об ином персонаже. В любом случае, отсутствие биографических подробностей, особенно на фоне «Хунчжоуского текста», подробно объясняющего тангутским читателям, что такое «Хун» и что такое «чжоу», заставляет предполагать, что наставник Тунли был фигурой, не нуждавшейся в дополнительном представлении. Дополнительным фактом, свидетельствующим о популярности Тунли, является также то, что китайский текст «Смысла Ума» дошел в сборнике очевидно учебного характера, а не как отдельный рукописный текст, чье появление в Си-Ся могло быть и случайным.

Единственным благоприятным обстоятельством для дальнейших исследований является то, что теперь имеются определенные данные о содержании его учения, которое опять-таки вполне укладывается в принятую нами для описания тангутского буддизма Хуаянь-Чаньскую парадигму, хотя элемент авторской индивидуальности в работах Тунли также весьма значителен. Важным обстоятельством представляется также и наличие, пусть и незначительного, корпуса комментаторской литературы, сопровождающего труды Тунли. Это позволяет предполагать существование в Си-Ся или в Ляо направления или школы Тун-

ли. Это соображение остается гипотетическим, но, как представляется, имеет под собой некоторую почву. Само существование подобного направления не может однозначно отрицаться, но и данных о его сколь-нибудь устойчивом функционировании в Си-Ся и в Ляо, ни тангутские ни китайские источники не содержат.

Трактаты Тунли гораздо значительнее по содержанию, чем это можно представить по приведенным отрывкам. Специфической особенностью является использование Тунли не вполне общепринятой буддийской терминологии, а также присущая Великому Наставнику ориентация на объяснение феноменального мира в наиболее понятной для его слушателей форме. Чтобы читатель смог составить более ясное представление об этом тексте, ниже мы помещаем его китайскую реконструкцию и русский перевод.

В настоящее работу включены полные китайские реконструкции, или скорее, переводы «Смысла Ума» и «Двадцати Пяти вопросов и ответов» на китайский язык. При переводе мы стремились сохранить также и стилистическую специфику Хуаянь-Чаньских трактатов. За образец нами брались трактаты Цзунми, в частности «Чаньское Предисловие», а также «Собрание» Даочэня. Мы полагаем, что наличие этих текстов облегчит критику настоящей работы, а также поможет ученым в смежных областях, не знающим тангутского языка. Эти тексты, тем не менее, следует использовать с осторожностью, ибо переводы во многих случаях предположительные и не могут быть должным образом лингвистически обоснованы. Пагинация наша, в соответствии с пагинацией оригинального текста, также страницы пронумерованы а и в в соответствии с брошюровкой.

Лингвистический комментарий: В тангутском языке глагол помещается в конце фразы, так что деление текста проводилось мной по этому принципу. В тангутском языке есть ряд знаков выражающих разные виды условного и повелительного наклонений. Их интерпретация не всегда однозначна, так что нельзя быть до конца уверенным в верности перевода. Знаки, передаваемые китайским 令 должны пониматься как выражающие условное наклонение. Знак, передаваемый как —, означает по большей части однократность действия, а не является числительным. В остальном мы постарались максимально воспроизвести стилистику танских и сунских текстов, к которым генетически восходят тангутские сочинения. Знаки 應, 當, 所 имеют отличное от китайских значение и должны, по большей части, пониматься как грамматические частицы, а не знаменательно. Значения отдельных знаков взяты мной по большей части из «Тангутской филологии» Н.А. Невского и краткого варианта этого словаря Н. А. Невского, подготовленного Линь Инцзинь и Гун Хуанчэном из Академии Синика. Данные реконструкции, учитывая их несовершенство, должны использоваться с большой осторожностью.

1a 究竟一乘圓明心義

通理大師集

凡佛性者，唯修人之明覺心也。探索內外，十方察□不見此根。[其]無同相，黑黑昧昧，難說難知。□□□能聞能見。此者名[為]菩提性。今六道□□□，執身，迷自菩提，沉流苦海。此變相[之]身，[由]四大□合，凡無實事，成[由]細根塵。自體何以也。省察 1b □ 分壞性。亦無塵之中，又人豈[能]有。又自□□□□，求塵[亦]無所得。乃至，聞見知覺，成空。心照□□□□，無所得。修人如此觀身，無人；觀心，無物。□如此，豈[能]有我。[受]苦樂者誰？生滅如何？若此□□□，如虛空，無往無來，非彼非此。修者解知，亦非虛空，肯思虛空，察此明覺性，知無所得。虛空無相，如何肯知，或無也，無亦非無。若實無則 2a 知無者誰，無知亦非無。無自之中，說有，豈用？知有無知，非有無知，知亦非知，大不思議，誰敢口漏。華嚴經典中說：“譬虛之無”，又說：“空性自佛也”。□量無所得。若如此，則三界纏縛，死生，煩惱，六□□□□八境風吹[奪]，生死，來往豈有所得。此故□□□涅槃常樂是也。[能]如此解，則一切時中無不隨無為者。譬見色時，見者誰，探討 2b [則]無一切相，非心所察，非語所說，[而]明顯見色。此□□□不可思議。此見不有，[乃]能見言。如虛空，□□□，非相，[而]無為[之]見也。佛法[之]見也。此境者，本來無相，內外探討，實無所得。言若眼見，則今有實人，夢中眼睛，不見此色。若有命終者，眼睛，亦不得見境。又譬有人心思異事，不能見眼中人，音在耳中，[而]不能聞。事思盡時，便聞見是。3a 當知，此諸根唯門也。見心見也，然則心不見，則根不能見。譬人有住屋，開窗門時，而見諸外境者，唯為人所見，而非門窗所見。若人不見，則窗門雖開，亦不能察見。此義亦如此也。見心見也，心若□□□□能見無義。修人爾時不觀六根，觀察直性，□無知說。欲說其形，語解所不得。欲念其相，□光自滅。此皆諸根[之]說，[其為]法界真實菩提涅槃，斷言語 3b [之]道，超過知思[之]道。今見此性，以五眼不見其相，以二耳不聞其音，非真實者，如何法也。若能解此，則□□觀一切眾生，一若眾生無不解脫，無不清靜，皆真實也，皆涅槃也。華嚴經典中說：“如來成正覺時於自身中見，一切眾生皆入涅槃，皆如一性，故無性。”馬鳴論中說：“一切眾生本來常住，入於涅槃。菩提法

⁴²⁶ В переводе текстов и в китайской реконструкции знак □ означает поврежденный или отсутствующий знак, ° означает непереведенный знак.

者，非可修相，**4a** 非可為相，已定無得。”因此當知，一切眾生，本來清淨，因迷雜亂，若觀[其]聞見知覺性，則顯顯照照，一相亦無，本無所知，本無所說。上大覺起，下至螞蟻，細細察照，本無形相。如何分別各異，[而]執於有？此明覺性，亦無所得，亦無所有，本如一性，又言無性。華嚴中說：“皆如一性，此故無性。”[又言]“有明性。”其思何起？若能悟見此心性，則見色時見者 **4b** 誰也？譬如虛空，誰也？豈用分別？其知見者，無我無口，非彼非此，無生無滅，無往無來，無以心所知，無以語所說。如此聞見知覺，如此敬禮，如此讚歎，如此如供養，此如讀持，此如興三寶教，此如保救有情，此如慈孝，此如正真，此如斷治，此如渡苦，此如救禍，此如授樂，此如教安，此如施戒忍精定慧，八萬四千波羅蜜海，無量誓海，**5a** 無盡法海，無邊功海，以此如行，以此如滿，以此如明，圓明正全。此知者誰？行不有為，空不無為。萬德圓明，普及最上，大知無說，豈不是安？今真實佛性，清靜法身，一大法界，皆虛名也。斷人身，豈有外異如來可證？今修者聞見知覺，本性清靜，凡無生滅，非性非相，萬德圓明，唯一性也，本知無說。隨其六根諸識分成，自真覺 **5b** 也。楞？經典中說：“譬世中幻師諸[為]男女作幻。諸根動見者，此皆隨線也。拔止，[而]此順止，諸幻成無性。六根亦如此。凡隨一明識，分[而]成六合和。各一止寂，則此六皆不成。隨細垢念[之]滅，成圓明妙清。斷？細，諸弟子成極明如來也。唯因眾生[之]著，成我。此隨住色身中究竟迷，此身中有動搖，往來，別心識。”唯不知[皆]如來藏海清靜法身也。自 **6a** 省察；則內身外界，此諸法中，一有所見，見自不見。此法說如何？隨此成知生滅，往來，此動搖性，本來清靜，實無所得。觀心地經典中說：“善男子。心心之說當如此：無內無外，間亦不有。此諸法中，求無所得，過去實住亦無所得，超度三界，非有非無。”又馬鳴論中說：“心不見心，無相無得”。又此論中說：“心無形相，察索十方。終不可得。”修人 **6b** 若能解此，得流轉無生滅[之]知。如此知本來無心，則何以令成心也？觀心地經典中說：“此諸法內性不可得，此諸法外相不可得，此諸法間皆不可得。心法本來無所住，心法本來不有形相，一切如來不見心中，於別人等不見心法，當有何言？”此隨當知：心法本空性，無所得。若如此，得無心[之]名。達摩大師壁記中說：“有心 **7a** 則多劫墮於凡夫之中，無心則剎那證正覺。”又觀心經典中偈謂：“如此心性本非有，眾生執迷故非無，若觀心，則體性空，不起煩惱，便[能]解脫”，此空王之法身也。雖然佛功無不全，明覺無所得，當能說話作行行。行眼眉動搖敬禮，行讀經持誦[之]道。令興三寶，設立國土，慈口庶民，利益眾生，救禍撥苦，授樂令安，行真正孝，起知。建 **7b** 悲，說法解迷渡眾。施戒忍精定慧，萬行四攝慈悲喜絕，四念四精，四神足，五根五力，七覺八道，無邊行海，無盡願

海，無量法海，無盡功海，一切知海，辯才神通，光明良相，一切皆能隨此明覺佛性變化[而]為。此者成數恒性德[之]名。若無自性，則言語行行，一切功海，皆皆無也。數恒性德全而無相無取。譬如明鏡能照青黃，性非青黃。**8a** 明覺佛性與此一樣。體性非音無音[而]起響。體性非色無相，[而]像現。譬如畫師，心非書畫，而能起萬相。譬造詩人，心非詩章，而諸謂皆做詩章不盡，不知[其]所出。不知[其]詩典何以出。墨筆紙本來不有詩。遠探索內外，眼手面口等五藏，實無所得。細察虛空萬相，皆無，唯以心[所]為，實無所得。心無形相，譬如虛空，現以無相，大不思議，內外省察，**8b** 此造詩心本無形相，非老非少，非大非小，非善非惡，非男非女，無眼無耳，無鼻舌身，非色非音，非香味觸，非此非彼，無往無來，無生無滅，性無所得。斷言語[之]道，心行所滅，唯自省察，作詩者誰？性超虛空，非當起心。妄想何隨？執自執他，凝於影身。迷其自性，此隨做沉沒死生輪回，苦惱無邊，往來不盡。本性解脫，沉忘苦海，當實悲思，**9a** 眾生皆成眾生[之]名。此者如空佛性清靜法身也。一蟻一蟻等無不有覺性。若不有性，則如何聞見色音？有覺性，故便能[有]知覺。此隨眾生本來佛也。言：“自不知覺。自悟一性，便名[為]佛。自迷一性，五趣輪回便不增不減。”經典中說：“法身五道流轉，名為眾生。”自迷一性，故便有流轉。若無性，則流轉者誰？此流轉性，自[為]法身也。唯此經文**9b** 中說：“性[為]法身也，性[為]佛也。”唯迷自心，自不知覺。又詔中亦說：“眾生沸騰，皆有佛性。此諸水類，畜，人，禽獸，九有，四生[之間]，不有性者，誰？誰無佛性，誰非法身？當知，無一切非佛者。”華嚴經典中說：“喟然喟然，[我]知見，一切眾生有如來，不異於佛，何故不知覺？”又華清經典中說：“如來出世，唯有見眾生身中[有]明覺知。[此]者佛也。”以指解說。**10a** 隨此，出世性與實作譬以解知覺。譬此貧者，自之衣中，有隱寶珠，[而]自不知覺。乞飯，受種種苦惱，勞妄受苦。後遇與親友時，[其]指說衣中性珠，[此人]先尚住迷，自不知覺。眾生亦與此一樣。[其]身中法身光明宣照，六道光識，無形無相，見色聞音，覺香嘗味，受觸愛境，等無盡行行，本無生滅，自性湛然，度虛空[之]量，超日月[之]光。譬人黑夜中坐，眼閉？識**10b** 湛時，萬相宣示，山河明顯。譬鏡現形，譬如海印。夜不能黑，眼不肯閉，剎那千里，來往無跡，一念普及。往來度相，不沉水中，以火不燒，往下起上，千變萬化，無形無相，不生不老。三界常明，四大不重，六塵不染，五眼查問：“此如法王身中全有，多劫已遊，未曾脫離。自不知覺，當是實喟然。”如此貧人衣中性寶，能出[此]物，有大功德，自迷不覺□□□**11a** 持。實慈不湣，一切眾生多日常行如來一性，自顛倒故，成妄輪回。今六道中無一非佛者。唯隨常迷自心，受其色身，令成虛影[之]我。此隨起生滅及自他。隨此彼此

[之]身，起愛惡[之]心，便立取捨，出逆順。隨逆順[之]起，興怨親[之]知，增身語意，起貪瞋癡，平興八萬四千小腦，業索纏縛，沉[於]六趣[之]流。自進三界網，牢[於]四生獄，出沿喜樂，苦海漂浮，11b 如蟲[之]來往，如蝶[之]進火。察其迷根，執我故成。不見法身明覺佛性，故便生滅輪回不有盡日。唯願諫友：“不迷佛性清靜，法身明顯，則斷究竟輪回[之]根，永棄苦海。若如此悟見佛性清靜法身，則成無我執。若無我則汝我亦無。無汝我則滅取捨[之]識，止愛惡[之]念，怨親平等，身心虛寂，譬如虛空。□□實，十方清靜，頓滅貪瞋癡火，[而]成珠。身語意 12a □□□悟，正聞見不動。默語行常真，如空，如明印，非取心源。性本無名，當種種[之]為[而]成大功德，度真實相，動功不盡。遇境識明，無不成利。隨有我[之]動，則成迷，不得六道輪回心悟。本來無我，當動功[之]為，無不真道。唯悟自心，則此者法身清靜，空寂無相，光明聞見知覺。無人無我，相如虛空，顯顯明明。無見境者，能見一切，見無所得。12b 見無所得，則亦無見者。如此成見佛見之名。如此聞時，聞無所得，聞無所得，則亦無聞者。此如謂聞[為]如虛空聞。不可思議聞之法身聞也。知香□嘗，受觸愛境，見境起識，皆無所得。行時如有，□時常無，無實知[之]說。經典中說：“佛真法身，譬虛空如，行行現相，如水之月。”由此，今則種種功行□□一切皆雖以明覺心性能見明，而此明覺 13a □□□寂也。取無所得，見無所得，此者眾生清靜法身空王，圓明性空，不可思議，本來自有。華嚴經典中說：“法性本空寂，無取亦無見。性空自也，無所測量。”修人有測量心性，非空寂耶，有所取耶，有所見耶，非如虛空耶。自心非佛，亦非法身，則異門法。修人心性亦有老，亦有少，亦有生亦有滅，亦有形相，13b 亦有大小，顯顯明明，黑黑昧昧也。聞見知覺也。以火[能]燒，沉[在]水中，世界壞時，此性[亦]壞。一切山河皆能障礙，有剎那千里足跡。□有欲說，十方三界一切法中，求而無所得，無形無相。如何為有？若言無，則千變萬化，順逆自主。無相光明甚於日月，顯顯明明，普包天地，則印□□□，隨，萬相因和，千現玄伏，明照以知最密。14a □□□亦無心，包二相亦無思，如何無定？如此，何為無有明心？唯聞其音，不見其相。唯現其功，不睹其形。修人心性者，合乎，愚也。如何相也？□所有。此心性形相足跡行相，說所有，有所思。當知，修人明明性者自法身也，斷言語[之]道，超知覺[之]道。大悟此，則行住坐臥等諸為皆法身也。不知日行，實當驚訝。唯常見法身清靜覺性 14b，則以虛化身相令成實我，[此]者前不執，本自解脫，凡無生滅。何以故不悟清靜法身？顛倒妄見故，流轉苦惱大海。若常大悟清靜法身，則以□性妙覺，譯察此色身，則[其]如空中一幻影□，不有不無，譬如夢中[之]身，不有不無，實人豈有。譬如大海現一水泡，不有不無，見時如有，取□□□□□。此水

也。泡起，水未曾益，泡滅，水未曾減。15a □□□ 泡滅，水無生滅。此身影與此不異。心□當現，如夢中[之]身。夢[身]以心幻，[心]執夢中顛倒成真。知覺時察，則身相明顯。測時如有，取時無實。唯□性也。無異自性，心現則有，不現則無。此身亦與此一樣，唯心所現，如水成泡。身生身滅，性本此順令泡生滅[之]水性常寂。如此，一切萬法皆心性也。知覺，則譬如夢中[之]境皆[為]夢中[之]心。心無所得，15b 則一切諸法豈有所得？此如，悟一切萬法者明知也。有知則有，無知則無，如水成泡。自體水□□法□□皆真實覺性明知也。隨此修人諸□□□□□不無身，則無不真，無不般若，不佛事□□□□□先祖師謂：“竹葉青青，皆真實也。”華□□□□□□無”又說：“見見無不佛事，步步□□□□□□，雖明知自性無生滅，則萬法 16a □□□皆明知也，不生滅也。故經典中說：“一切法□□□我今隨言”。華嚴經典中說：“一切法生□□□□□，無滅。若能悟此，則諸佛實現[在]前。”當知，萬法□心也。實此萬法，語無所說，心無所知，豈有生滅？三界輪回，彼此，愛惡，汝我，怨親，豈有所得？一切時中，當常大悟，心性無得。不有人我，自他，愛惡。一切諸相此順清靜，無往無來，無生無滅，16b 非彼非此，默默昧昧，明明顯顯，能起利益，全修萬行。有願救度眾生皆滿，及至數恒劫海，無行不起。無人無我，脫苦拔禍，大智真空，大悲妙□有不為有，空不為空。有空一源，動靜不二，不惡死□，不愛涅槃究竟圓明清靜覺海。一切時中，□□見知覺。心如虛空，普及法界，不見行跡。行□□□，身如夢影，本無所得。自體明源，法性真 17a □□□ 無解脫。執身成我，永劫漂浮。悟心無生，永離苦海。心本來佛也，多劫常迷背妄自真也，至此便覺不生不滅，無形無相，聞見等，性知難語，□之源無量。[其]度三毒[之]相，自體圓明，八識無跡，性非生滅，人性本聖，蟻智如真。一迷顛見，三有夢縛。此隨修人悟心佛也。以光明[之]性，見不生[之]性。唯以真慧眼觀度跡，宣宣明明。行住坐臥，無人。寂 17b 寂妙妙，見聞知覺常明，非空非有，難說難知。本自解脫，此順清靜也。

究竟一乘圓明心義

定光峰沙門慧若譯

居山諦坐？

Смысл Совершенного и Светлого Ума [согласно учению]

Наивысшей Единой Колесницы.

Составлен Великим Наставником Тунли.⁴²⁷

Природа Будды есть светлый ум, принадлежащий всем практикующим⁴²⁸ [Учение]. Стремись к нему изнутри и извне, ищи его по десяти сторонам света, [нигде] не увидишь его корня. У него нет ни свойства, ни формы,⁴²⁹ он темен и неясен,⁴³⁰ его трудно познать и выразить.⁴³¹ □□□ может слышать и видеть. Это называется «природой Пробуждения».⁴³² Ныне [живые существа?] на шести путях привержены к телу, находятся в заблуждении относительно собственного пробуждения, погружены и плывут в море страдания. Это тело изменчивых форм⁴³³ возникло как [соединение] «Четырех Великих». В телах нет истинной вещи,⁴³⁴ они возникают из тончайшей пыли и [действий] органов чувств. Что такое собственная природа? Ищи ее, раздели и разрушь тело, [но] если нет даже пыли, как может существовать «человек»?

Далее, собственная □□□□, ищи пыль, но ничего нельзя будет найти. [Все, начиная от] слышания и видения вплоть до мудрости и понимания,⁴³⁵ оказывается пустотным. Ум освещает □□□, и нет ничего, что можно было бы обрести. Если совершенствующиеся будут таким образом созерцать тело, то не будет «человека»; [если они] будут таким образом созерцать ум, то не останется внешних вещей.⁴³⁶ □ таким образом, откуда взяться «личности»? Кто подвергнется страданию или испытает радость, кто возникнет и исчезнет? Если это □□□, то это как

⁴²⁷ Кит: 通理大師集, Танг: 符璽殿初編.

⁴²⁸ Кит: 修者 or 修人. Танг: 脩修.

⁴²⁹ Кит: 形相, Танг: 羈執.

⁴³⁰ Кит: 黑黑昧昧. Танг: 靄靄從從.

⁴³¹ Танг: 羈執靄靄. Китайский вариант: 不可思議.

⁴³² Кит: 菩提性, Танг: 菩提性.

⁴³³ Кит: 變相身. Танг: 羈執身.

⁴³⁴ Кит: 實事, Танг: 羈執.

⁴³⁵ Кит: 知覺, Танг: 靄靄.

⁴³⁶ Кит: 物, Танг: 靄.

пустота, где нет ни прихода, ни ухода,⁴³⁷ ни того ни этого. Если практикующие поймут, что [природа] не пуста, то они смогут думать о пустоте.⁴³⁸ Исследуйте сияющую природу пробуждения: о ней нельзя обрести никакого знания. У пустоты нет свойств, как ее познать? Она ни нет, ни ничто, и также ни «Да», ни «Нет».⁴³⁹ «Нет» также не есть «нет».⁴⁴⁰ Если есть действительное «нет», то кто познает это «нет»? Если нет личности, то зачем говорить о существовании?⁴⁴¹ Знание наличия, знание отсутствия, и нет ни знания наличия, ни знания отсутствия; и опять знание не есть знание, и кто осмелится говорить о великом невысказанном?⁴⁴² «Аватамсака-сутра» гласит: «Отсутствие подобно пространству». И еще: «Пустая природа сама по себе есть Будда».⁴⁴³ □ измерь ее, но ничего нельзя обрести. Если это так, тогда оковы⁴⁴⁴ трех миров, рождения и смерти, заблуждений и аффектов шести □□□□, восьми объектов, все это будет унесено ветром. Жизнь и смерть, приход и уход, можно ли их в действительности обрести? Следовательно, нирвана постоянна и радостна. Если таким образом сумеешь это понять, то не будет ничего, чего бы ты не смог достичь через недеяние.⁴⁴⁵ Сравни это с наблюдением внешней формы:⁴⁴⁶ кто же этот видящий? Ты ищешь [форму, но] у нее нет свойств, она не различается умом, и не может быть выражена словесно, но тем не менее, она ясно видна. Это □□□□ непознаваемо. Говорят: «Нет видения, и поэтому есть возможность видеть». Как пустота, □□□, нет свойств, и видение через [недеяние], через Дхарму Будды. Объект изначально не имеет свойств, ищи их изнутри или снаружи: нигде их не найти.

Если говорить о видении глазами, то [вообразите] настоящего че-

⁴³⁷ Кит: 無往無來, Танг: 蕪徃徃來.

⁴³⁸ Предположительный перевод, особенно Танг: 蕪, Кит: 肯

⁴³⁹ Отрывок переведен предположительно, ибо в нем использована игра слов: 無 (Tangut 蕪) и 非 (Танг: 非).

⁴⁴⁰ Кит: 無非無, Танг: 蕪非蕪.

⁴⁴¹ Кит: 有 антоним 無 · Танг: 蕪.

⁴⁴² Сложная структура предложения: Кит: 知有無知, 非有無知, 知亦非知, 大不思議, 誰敢口漏; Танг: 蕪知蕪知, 蕪知蕪知, 蕪知蕪知, 蕪知蕪知, 蕪知蕪知, 蕪知蕪知, 蕪知蕪知, 蕪知蕪知.

⁴⁴³ Неустановленные цитаты.

⁴⁴⁴ Кит.: 在纏, 纏縛, Танг: 蕪蕪.

⁴⁴⁵ Кит: 無爲, Танг: 蕪蕪.

⁴⁴⁶ Кит.: 色, Танг: 蕪.

ловека: когда он спит, его глаза высыхают,⁴⁴⁷ и он не видит этих внешних предметов. Когда кто-то приближается к концу жизни, его глаза высыхают, и он тоже не может видеть предметы. Сравните это с кем-либо, глубоко погруженным в свои мысли о чем-то постороннем: кто-то еще «сидит у него в глазах», но этот человек его не видит. В ушах у него раздается звук, но он его не слышит. Когда его [посторонние] мысли прекратятся, то он снова может видеть и слышать. Следует знать, что все органы чувств всего лишь двери. Видение есть видение умом, поэтому, когда ум не видит, то и органы чувств также не могут видеть. Например, когда некто находится в доме, он открывает двери и окна и видит внешние предметы, то тот, кто видит — это человек, а не окна и двери. Если человек не может видеть, то даже если двери и окна открыты, [они] не могут ничего видеть и различать.⁴⁴⁸ Смысл этого таков же: Зрение есть зрение ума, и если ум не □□□□ не имеет значения. Практикующие [этот путь] не созерцают «шесть корней»,⁴⁴⁹ прямо⁴⁵⁰ □, созерцают □ природа □ непознаваема. Если говорить о ее форме, то ее не объяснить словами; если пожелаешь думать о ее свойствах, □ свет сам исчезает. Сказано: все эти органы чувств есть истинное пробуждение и нирвана Дхармадхату, которая уничтожает путь рассуждения и превосходит путь мысли. Так что, смотри на эту природу [хоть] пятью глазами, не увидишь ее внешних свойств, обоими ушами не услышишь ее звука. Какая дхарма неистинна? Если поймешь это, □□, созерцая живые существа [увидишь, что] среди всех живых существ нет ни одного, которое не было бы освобождено, и которое не было бы чисто. Все они истинны и реальны и все пребывают в нирване. «Аватамсака-сутра»⁴⁵¹ гласит: «Когда Татхагата достиг истинного пробуждения в своем теле, он увидел, что все живые существа обрели нирвану. Все они обладают природой, и поэтому природы у них нет».⁴⁵² В «Тракта-

⁴⁴⁷ Буквальный перевод: Танг: 綴, но перевод предположительный. Китайский оригинал в этом месте тоже не вполне понятен.

⁴⁴⁸ Кит.: 察見, Танг: 觀察.

⁴⁴⁹ Кит.: 六根, Танг: 六根.

⁴⁵⁰ Кит.: 直, Танг: 直.

⁴⁵¹ Кит.: 華嚴, Танг: 華嚴.

⁴⁵² Cf.: 如來成正覺時, 於其身中, 普見一切眾生成正覺, 乃至普見一切眾生入涅槃, 皆同性所以無性. («Аватамсака-сутра», Т. № 0279, т. 10, с. 0275a19-21).

те Лошадиного Голоса»⁴⁵³ сказано: Все живые существа пребывают в постоянстве и обрели нирвану. Дхарма пробуждения не может исполняться через внешние свойства, и не может быть обретена через внешние свойства, и она является наивысшим «неприобретением».⁴⁵⁴ Так что следует знать, что [живые существа] изначально чисты и пребывают в смуте из-за заблуждений.

Если хочешь созерцать сущность их видения, слышания и понимания, то она ярка и сияюща и не имеет свойств. Изначально нет ничего, что следовало бы знать, и ничего, о чем следовало бы говорить. Начиная с Великого Пробуждения наверху и вплоть до муравьев внизу, [если] рассмотреть их тщательно, то не будет ни форм, ни свойств.

Почему все различия разные и возникает приверженность к [видимому] существованию? В природе светлого пробуждения нельзя ничего обрести, и в ней ничего не существует, и все принадлежит единой природе или «отсутствию природы». В «Аватамсака-сутре» сказано: «...обладают природой, и поэтому [у них] нет природы». И еще сказано: «Обладают ясной природой». Откуда возникают эти мысли? Если ты понимаешь природу ума, то когда смотришь на внешнюю форму, то кто этот «видящий»? Кто подобен воздушному пространству?⁴⁵⁵ В чем смысл различий? В этом «умном видении» нет Я, нет «человека», нет «того» и «этого», нет ни рождения ни гибели, нет ни ухода, ни возвращения. Нет ничего, что можно было бы познать умом, и ничего, что можно было бы выразить словесно. Если видеть, слышать и понимать таким образом, и поклоняться таким образом, восхвалять таким образом, почитать таким образом, читать мантры⁴⁵⁶ таким образом, содействовать процветанию Трех Драгоценностей таким образом, спасти и защищать имеющих чувства⁴⁵⁷ таким образом, быть добродетельным и почтительным таким образом, быть праведным таким образом, исцелять и уничтожать [заблуждения] таким образом, освобождать от страдания таким образом, спасать от зла таким образом, приносить радость

⁴⁵³ Кит: 馬鳴論, i.e. 大乘起信論 (Т. № 1666); Танг: 祇龍經.

⁴⁵⁴ Cf.: 一切眾生常住入涅槃, 普提之法, 非可修相, 非可作相, 畢竟無得 (Т. № 1666, т. 32, с. 0577a26–27).

⁴⁵⁵ Кит: 虛空, Танг: 毘盧.

⁴⁵⁶ Кит: 讀持, Танг: 誦經. Последний знак тоже является частью биннома 禪經, означающего 綜持 (dharani) отсюда и перевод.

⁴⁵⁷ Кит: 有情, Танг: 衆生.

таким образом, умиротворять таким образом и таким образом исполнять даяние, заповеди, терпение, усердие, созерцание и мудрость, море восьмидесяти четырех тысяч парамит, неизмеримое море обетов, неистощимое море Дхармы, безграничное море добродетели будут таким образом завершены и будут светлы, блестящи совершенны и полны добродетели. Кто этот знающий? Деяния⁴⁵⁸ есть недеяние, пустота есть недеяние. Десять тысяч добродетелей ясны и достигают наивысшей вершины, великого непознаваемого. Почему бы ими не насладиться?

Далее, истинная природа Будды, чистое Дхармовое тело, единый великий Дхармадхату, все это лишь пустые имена.⁴⁵⁹ Если уничтожить человеческое тело, можно ли обрести какого-либо иного Татхагату? Ныне практикующие видят, слышат и понимают: изначальная природа чиста, не подвержена рождению и смерти, она не природа и не свойство, ее десять тысяч добродетелей совершенны и ясны, и сама она есть единая природа, изначально непознаваемая. Сознания-восприятия возникают отдельно, вслед за действиями шести органов, но сами по себе [эти сознания] являются истинным пробуждением. «Ланкаватара-сутра»⁴⁶⁰ гласит: «Вообразите фокусника, который создает иллюзорные образы мужчин и женщин. Органы чувств приходят в движение и видят [их], но это лишь следование за нитью.⁴⁶¹ Когда она извлечена, [иллюзия] прекращается и иллюзии оказываются лишенными собственной природы». Шесть корней таковы же. Благодаря разделению единого пробужденного ума возникает сочетание шести сознаний. Когда единое пробужденное сознание умиротворяется и останавливается в своем единстве,⁴⁶² тогда остальные шесть не возникают. Вслед за прекращением мыслей о грязи и пыли наступает ясная чудесная чистота. Когда ученики достигают [этого] света, то это Татхагата. Только из-за приверженностей живых существ возникает [понятие] Я, и живые существа оказываются в наивысшем заблуждении относительно материального тела.⁴⁶³ В этом теле присутствует сознание движения,⁴⁶⁴ ро-

⁴⁵⁸ Кит: 有爲, Танг: 有爲.

⁴⁵⁹ Кит: 虛名, Танг: 虛名.

⁴⁶⁰ Танг: 楞伽經. Chinese transcription 楞伽經. Неустановленная цитата.

⁴⁶¹ Кит: 線, Танг: 線. Перевод предположительный.

⁴⁶² Кит: 一獨 Танг: 一獨.

⁴⁶³ Кит: 色身, Танг: 色身.

⁴⁶⁴ Кит: 異心識, Танг: 異心識.

ждения и смерти, ухода и возвращения. Живые существа не знают, что Море Вместилища Так Приходящего есть Чистое Дхармовое тело. Если они взглянут на себя, то [увидят, что] тело внутри, а мир снаружи, есть видение множества дхарм, но нет видения себя. В соответствии с этим, становится понятным, что в рождении и смерти, в уходе и возвращении, в движении нет ничего, что можно было бы обрести.⁴⁶⁵ «Сутра созерцания сферы ума»⁴⁶⁶ гласит: «Благородные мужи, учение об уме [в соответствии] с умом должно быть таково: нет ни внутреннего ни внешнего, и середины нет также. [Ум] не может быть обнаружен в Дхармах, его не найти ни в настоящем ни в прошлом, он превосходит три мира, и ни существует ни не существует».⁴⁶⁷ Далее «Трактат Лошадиного Голова» гласит: «Ум не видит Ума, нет ни свойств, ни приобретения».⁴⁶⁸ Опять-таки, в этом трактате сказано: «Ум не имеет свойств, ищи по десяти сторонам света, никак его не обретишь».⁴⁶⁹ Если совершенствующиеся смогут это понять, то они узнают, что изначально сансара⁴⁷⁰ не рождается и не умирает. Если изначально известно, об «отсутствии ума», то каким образом возникает ум? В «Сутре созерцания сферы ума» сказано: «Внутри этих дхарм нет никакой природы, которую можно было бы обрести, снаружи этих дхарм нет никаких свойств, которые можно было бы обрести, в середине этих дхарм также ничего нельзя обрести. Дхарма ума изначально пребывает в «нигде», дхарма ума не имеет ни свойств, ни формы. Даже если все Татхагаты не видят ума, то что же говорить о других людях, которые не могут видеть дхарму

⁴⁶⁵ Кит.: 無所得, Танг.: 無所得.

⁴⁶⁶ Кит.: 心地觀經, (Т. №0159) Танг.: 續編藏.

⁴⁶⁷ 善男子。心心之說當如此：無內無外，間亦不有。此諸法中，求無所得，過去實住亦無所得，超度三世，非有非無。Цитата близка к оригиналу: “善男子。如是所說，心心所法，無內無外無中間，於諸法已無可得，去來現在亦不可得，超越三世，非有非無” (cf.: Т. №0159, т. 3, с. 0327с04–04) Существенное различие наблюдается в первой строфе: китайский текст гласит: 心心所法 (ум и его объект), в тангутском же тексте сказано просто: 心心之法 (Танг.: 續編藏).

⁴⁶⁸ Китайская реконструкция: 心不見心，無相無得. Оригинальный текст: cf.: T.32, 0577b19: 心不見心，無相可得.

⁴⁶⁹ Оригинальный текст: cf.: T.32, 05799с22: 心無形相，十方求之，終不可得.

⁴⁷⁰ Кит.: 流轉, Танг.: 輪轉.

ума?»⁴⁷¹ Так что следует знать, что дхарма ума изначально по своей природе пуста, и не может быть обретена. Если это понято, то это «отсутствие ума». В «Записях о Стене»⁴⁷² великий наставник Бодхидхарма говорит: «Если есть ум, то в течение многих кальп будешь брошен среди людей; если достиг «отсутствия ума», то в одно мгновение обретешь истинное пробуждение». Далее, гатха из «Сутры созерцания сферы ума» гласит: «Так природа ума изначально не существует, [но] поскольку живые существа привержены к иллюзиям, она не отсутствует. Если созерцать ум таким образом, сущность и природа окажутся пустыми, а заблуждения и аффекты не возникнут — это и будет освобождение».⁴⁷³ Это есть Дхармовое тело Царя пустоты.⁴⁷⁴ Хотя и нет добродетелей Будды, которые не были бы исполнены целиком, ясное пробуждение чисто и явно, но [все равно] сохраняется возможность говорить и действовать: двигать бровями, почитать, следовать пути чтения сутр и придерживаться писания, распространять Три Драгоценности, устанавливать земли, быть добродетельным, □ к людям и создавать заслуги для живых существ. [Таким образом] будет можно спасти их от зла и избавить от бедствий, дать им умиротворение и радость, пробудить мудрость следования пути сыновней почтительности. Будет установлено сострадание и будет преподано Учение, с тем, чтобы разрешить заблуждения и перевести живые существа на [другой берег]. Даяние, заповеди, терпение, усердие, сосредоточение, мудрость, четыре собрания⁴⁷⁵ десяти тысяч практик, сострадание и ра-

⁴⁷¹ Китайская реконструкция: 此諸法內性不可得，此諸法外相不可得，此諸法間皆不可得。心法本來無所住，心法本來不有形相，一切如來不見心中，於別人等不見心法，當有何言? Китайский оригинал cf: 諸法之內性不可得，諸法之外相不可得，諸法中間都不可得。心本來無有相，心法本來無住處，一切如來不見心，何況餘人得見心法。(T. 03, c. 0327b05–07).

⁴⁷² Кит: 達摩大師壁記 Танг: 達磨大師壁記. Ни текст, ни цитата нам неизвестны: Танг: 達摩大師壁記. Кит: 有心則多劫墮 [於]凡夫[之]中，無心則剎那證正覺.

⁴⁷³ Китайский оригинал (T03, c. 0328a23) cf: 如是心法本非有，眾生執迷故非無，若能觀心，體性空，惑障不生，便解脫. «Освобождение»: Кит: 解脫, Танг: 解脫.

⁴⁷⁴ Кит: 空王, Танг: 空王.

⁴⁷⁵ Кит: 四攝, Танг: 四攝. Возможно имеется в виду собрание благих практик четырех групп бодхисаттв согласно учениям эзотерического буддизма.

достный отказ, четыре мысли⁴⁷⁶ и четыре типа усердия,⁴⁷⁷ четыре божественных ноги,⁴⁷⁸ пять корней и пять могуществ,⁴⁷⁹ семь пробуждений и восемь путей,⁴⁸⁰ безграничное море деяний, неистощимое море обетов, неизмеримое море Дхармы, неисчерпаемое море заслуг, море всей мудрости, дар красноречия и волшебные способности,⁴⁸¹ прекрасное свойство света — все это может быть достигнуто через превращение этой природы ясного пробуждения Будды. Так возникло имя «добродетелей природы», которые неисчислимы как песчинки в Ганге.

Если нет собственной природы, тогда слова и практики, и все океаны заслуг не существуют. «Добродетели природы», [числом] подобные [числу] песчинок в Ганге, совершенны, и все равно, у них нет свойств, и [они не порождают] приверженности.⁴⁸² Это подобно зеркалу, которое отражает зеленое и желтое, но по природе не желтое и не зеленое. Природа ясного пробуждения Будды такова же: сущность и природа⁴⁸³ не являются звуком, и в них нет звука, но все же есть эхо. Сущность и природа не являются формой, и в них нет формы, но все же появляются образы. Это как с художником:⁴⁸⁴ ум не картина, но производит десять тысяч образов. Это как с поэтом:⁴⁸⁵ ум не стихи, но все же слова превращаются в поэтические произведения⁴⁸⁶ без конца, и [мы] не знаем, откуда они происходят. Мы не знаем, как возникли эти поэтические книги. Тушь, кисть и бумага не содержат в себе стихов; обыщи все изнутри и снаружи: в глазах, в руках, в лице или во рту или в еще каком-либо из пяти вместилищ⁴⁸⁷ ничего в действительности

⁴⁷⁶ Кит: 四念, Танг: 綢緇. Неизвестный термин.

⁴⁷⁷ Кит: 四精, Танг: 綢緇. Неизвестный термин.

⁴⁷⁸ Кит: 四神足, Танг: 綢緇. Неизвестный термин.

⁴⁷⁹ Кит: 五根五力, Танг: 綢緇. Неизвестный термин.

⁴⁸⁰ Кит: 七覺八道, Танг: 綢緇. Возможно: семь ступение пробуждения согласно учению Абхидхармакоши и восьмичленный путь.

⁴⁸¹ Кит: 神通, Танг: 綢緇. Сверхъестественные способности: умение летать, слышать на далекие расстояния, быстро передвигаться и т. д.

⁴⁸² Кит: 取, Танг: 綢緇.

⁴⁸³ Кит: 體性, Танг: 綢緇.

⁴⁸⁴ Кит: 書畫, Танг: 綢緇.

⁴⁸⁵ Кит: 造詩者, Танг: 綢緇.

⁴⁸⁶ Кит: 詩章, Танг: 綢緇.

⁴⁸⁷ Кит: 五藏, Танг: 綢緇.

нельзя найти. Детально изучи десять тысяч образов пустоты, все равно ничего не будет. Стихи произведены единственно умом, и в действительности ничего обрести нельзя. У ума, производящего стихи,⁴⁸⁸ нет формы и свойств, он подобен воздушному пространству, которое проявляет себя через отсутствие свойств. Это великое непознаваемое, ищи его внутри или во вне, ум, создающий стихи, изначально не имеет формы и свойств, не молодой и не старый, не большой и не маленький, не хороший и не плохой, не мужской и не женский, не имеет ни глаз, ни ушей, ни носа, языка или тела. [Он] не форма и не звук, не запах, не вкус и не ощущение, не то и не это. [Он] не уходит и не возвращается, и его природа не может быть обретена. Путь языка останавливается, действия ума исчерпываются: подумайте сами, что же насчет поэта? Природа превосходит пространство, ум не приходит в движение, откуда берутся заблуждения?⁴⁸⁹ [Люди] привержены к Я и «иному»⁴⁹⁰ и так погружаются в приверженность к иллюзорному телу.⁴⁹¹ Имеется иллюзия по поводу собственной природы, и так [человек] попадает в колесо рождений и смертей, где страдания и заблуждения никогда не прекращаются, а уход и возвращение бесконечны. Погружение в море страданий и иллюзий, когда изначальная природа освобождена, есть настоящая мысль сострадания.

Все живые существа зовутся живыми существами.⁴⁹² [Они] есть Дхармовое тело природы Будды, подобной пространству. Каждая муха и муравей — нет никого, кто не обладал бы природой пробуждения. Если бы не было природы, как бы могли мы видеть формы и слышать звуки. Раз есть природа пробуждения, то могут быть знание и понимание. Поэтому живые существа изначально и являются Буддами. Говорят: «[Те, кто] не знает себя, называются Буддами, когда они реализуют собственную природу. Если ты ошибаешься относительно собственной

⁴⁸⁸ Кит: 造詩心, Танг: 造詩心.

⁴⁸⁹ Кит: 妄想 (также: 計), Танг: 臆緩.

⁴⁹⁰ Кит: 自他, Танг: 自他.

⁴⁹¹ Буквально «тело тени» (Кит: 影身, Танг: 寂身).

⁴⁹² Перевод предположительный, ибо тангутский текст использует два выражения со значением «живые существа» (眾生). Танг: 遠非 и 緣緣. Решением может быть предположение, что Танг. 緣 использован вместо 緣 (Кит: 悟), изменив значение сочетания на «бодхисаттва».

единой природы, колесо пяти путей⁴⁹³ не увеличивается и не уменьшается. Сутра гласит: «Дхармовое тело, превращающееся на пяти путях, зовется живыми существами».⁴⁹⁴ Если ошибаешься относительно собственной единой природы, то происходит превращение. Если нет природы, то кто же превращается? Значит, природа превращений это тоже наше собственное Дхармовое тело. Только в этой сутре⁴⁹⁵ говорится: «Природа это Будда, природа это Дхармовое тело». Мы не понимаем этого, поскольку мы пребываем в заблуждении относительно собственного ума. Далее, в «Наставлениях»⁴⁹⁶ сказано: «Все живые существа, бурлящие [как вода], обладают природой Будды. [Среди] девяти [форм существования] и четырех форм рождения: рожденных в воде, домашних животных, людей, диких птиц и зверей — кто лишен природы? Кто не имеет природы Будды, и кто не является Дхармовым телом? Следует знать: нет никого, кто не был бы Буддой. Далее, «Аватамсака-сутра» гласит: «Увы, увы!»⁴⁹⁷ я увидел: все живые существа являются Татхагатами и неотличимы от Будды. Почему они не видят этого?». И далее, в «Сутре Чистоты цветка»⁴⁹⁸ говорится: Татхагата покинул мир, и единственным, что он увидел, было то, что в телах живых существ пребывает сияющая мудрость Пробуждения. Это и есть Будда». Это указание объясняет [нижеследующее].

Давайте сравним природу ухода от мира с сокровищем, чтобы объяснить это. Вообразите⁴⁹⁹ бедняка, который прячет в одежде драгоценную жемчужину, но сам этого не знает. Он нищенствует, подвергается нападениям зверей, трудится и напрасно страдает. И затем этот человек встречает благого друга, который указывает ему [на это] и объясняет про сокровище природы в его одежде. Бедняк все еще подвержен иллюзии и не понимает этого. Живые существа таковы же: в их

⁴⁹³ Кит: 五趣, Танг: 藏羅.

⁴⁹⁴ 法身五道流轉, 名爲眾生.

⁴⁹⁵ «Аватамсака-сутра».

⁴⁹⁶ Кит: 詔, Танг: 5658. Неизвестный, но весьма популярный в Си-Ся текст: 眾生沸騰, 皆有佛性。此諸水類, 畜, 人, 禽獸, 九有, 四生[之間], 不有性者, 誰? 誰無佛性, 誰非法身? 當知, 無一切非佛者。

⁴⁹⁷ Кит: 喟然, Танг: 訖羅.

⁴⁹⁸ Кит: 華清, Танг: 銀華. Неизвестный текст: 如來出世, 唯有見眾生身中 [有]明覺知。[此]者佛也。

⁴⁹⁹ Кит: 譬, Танг: 疑.

телах пребывает сияющий свет Дхармового тела. Свет сознания шести путей⁵⁰⁰ не имеет ни формы ни свойства, [живые существа] видят форму и слышат звук, различают запахи и ощущают вкус, получают чувственное восприятие и любят внешние предметы. [Все эти] и иные неисчерпаемые действия изначально не возникают и не прекращаются, собственная природа чиста, превосходит меру пространства и светит ярче, чем солнце или луна. Вообразите человека, сидящего в темноте, когда глаза его закрыты⁵⁰¹ и сознание умиротворено, он ясно видит десятки тысяч форм, а реки и горы ясно встают [перед ним]. Это подобно зеркалу, являющему образы или печати моря. Ночь не темна, глаза не закрыты, [ум?] в одно мгновение преодолевает тысячи *ли*, уход и возвращение не оставляют следов,⁵⁰² и «одно мгновение мысли»⁵⁰³ распространяется повсюду. Уход и возвращение преодолевают все свойства, [ум?] не тонет в воде и не горит в огне. Сверху донизу, десять тысяч превращений не имеют ни свойства ни формы, [ум] не рождается и не гибнет. Три мира⁵⁰⁴ постоянно ясны, «четыре великих» не тяжелы, шесть видов пыли не заразны. Исследуй это пятью глазами⁵⁰⁵ и спроси: «Все это присутствует в теле Царя Дхармы и никогда не покидало его в течении многих калп. Если мы этого не понимаем, то какая же это жалость».⁵⁰⁶ [Мы] как тот бедняк, что прячет сокровище природы у себя в одежде. Если бы он его достал, какая это была бы заслуга. Он подвержен иллюзии и не понимает □□□ имеет и не ощущает настоящего сострадания.⁵⁰⁷

Все живые существа в течение многих дней постоянно используют единую природу Татхагаты, но из-за превратных взглядов⁵⁰⁸ возникает

⁵⁰⁰ Кит: 六道識, Танг: 緋藏樣. Сознание шести путей рождения в сансаре: в аду, голодным духом, животным, демоном-асуром, человеком и богом-дэвой. «Пять путей» (五道), также упоминающиеся в тексте, не включают путь асуров.

⁵⁰¹ Перевод предположительный, не понято значение Танг: 緋 (Кит: 線).

⁵⁰² Кит: 跡, Танг: 跡.

⁵⁰³ Кит: 一念, Танг: 楊樞.

⁵⁰⁴ Кит: 三界, Танг: 殺伐. Прошлое, настоящее и будущее.

⁵⁰⁵ Кит: 五眼, Танг: 疑藏.

⁵⁰⁶ Кит: 喟然, Танг: 姚麗.

⁵⁰⁷ Кит: 實慈不滑, Танг: 泥技殺.

⁵⁰⁸ Кит: 顛倒, 迷失 Танг: 穢藏.

иллюзорная сансара. Ныне, среди шести путей нет никого, кто не был бы Буддой, только из-за заблуждений относительно собственного ума [живые существа] получают материальное тело, и так возникает «личность», подобная тени пустоты. Так возникают рождение и смерть, «то» и «это». Вслед за этим телом, «тем» и «этим», возникают любовь и ненависть и обиды, возникают «принятие и отторжение».⁵⁰⁹ Из-за принятия и отторжения возникает различие между любовью и обидой, возрастает [важность] тела, речи и ума, возникают жадность, гнев, и глупость. Затем в полноте проявляются восемьдесят четыре тысячи малых заблуждений, так что [ты уже] связан веревкой кармы, и погружаешься в море шести путей. [Каждый] сам входит сеть трех миров и попадает в темницу четырех рождений, оставляет радости и погружается в море страдания, бежит враз перед как насекомое или летит в огонь, как бабочка. Если мы взглянем на корень этого заблуждения, то он — в приверженности к Я. Никто не видит природу Будды пробужденного Дхармового тела, и поэтому для колеса рождений и смертей никогда не наступит последний день. [Я] только наставить друзей: «Если мы не пребываем в заблуждении относительно чистоты природы Будды и света Дхармового тела, то мы сможем окончательно разрушить корни сансары и навсегда покинуть море страданий. Если мы осознаем природу Будды и чистоту Дхармового тела таким образом, то [у нас] не будет приверженности к Я. А если нет меня, то нет и «тебя и меня». А если нет «тебя», то нет сознания приверженности или отвержения, мысли о любви и ненависти останавливаются, любовь и обида становятся одним и тем же, ум и тело становятся пустыми и умиротворенными, такими же как воздушное пространство. □□ истинное, десять направлений чисты и умиротворены, огонь жадности, гнева и глупости изначально не горит и [заблуждения] превращаются в жемчужины. Тело, язык и ум □□□□ понятны и истинное зрение и слух остаются неподвижны. Когда затихает речь, достигается постоянная реальность. Это подобно пространству, или печати света,⁵¹⁰ когда нет приверженности к истоку ума.⁵¹¹ У природы нет имени, так что все виды действий превращаются в великие заслуги. [Природа] превосходит истинный при-

⁵⁰⁹ Кит: 逆順, Танг: 被弱.

⁵¹⁰ Кит: 明印, Танг: 楞嚴.

⁵¹¹ Кит: 心源, Танг: 纒綿.

знак, и проявления добродетелей⁵¹² неисчислимы. Когда ум сталкивается с объектом,⁵¹³ сознание–восприятие остается чистым, и нет ничего, что не обращалось бы к пользе. Если движение ума следует представлению о существовании Я, то возникают заблуждения и ум не обретает понимания шести путей сансары. Изначально нет «Я», так что среди проявленных добродетелей нет ни одной, которая не была бы истинным Путем. Только поняв собственный ум, наступает понимание чистоты Дхармового тела, пустоты и умиротворения, отсутствия свойств, и ясного слышания и видения. Когда нет «человека» и нет «Я», все свойства становятся подобны пространству, ясны и четки, и нет видящего, но все видно, но видимое не может быть обретено. Когда видимое не может быть обретено, то нет также и видящего. Такое видение получило название «видения Будды». Когда таким образом происходит слышание, то услышанное также не может быть обретено, так что нет и слушающего. Такое слышание получило название «слушания пространства». Непознаваемое слышание есть слышание Дхармового тела. Различение запаха, □ вкуса, получение ощущений и любовь к вещам,⁵¹⁴ видение объектов и действия сознания — ничто из этого не может быть обретено. Когда происходит действие, то [все проявляется] так как будто существует, когда □ то [все проявляется] постоянно отсутствующим, так что невозможно подумать об этом, или ясно выразить. В сутре сказано: «Истинное Дхармовое тело Будды похоже на пространство: оно отражает действия и образы как вода отражает луну».⁵¹⁵ Поэтому, хотя различные добродетельные действия⁵¹⁶ □□□ могут быть ясно видимы через природу ума ясного пробуждения, это ясное пробуждение □□□ умиротворено. В приверженности ничего не может быть обретено.⁵¹⁷ Это есть непознаваемое Дхармовое тело живых существ, ясная и совершенная пустая природа Царя пустоты, которой все живые существа

⁵¹² Кит: 動功, Танг: 寂靜.

⁵¹³ Кит: 遇境, Танг: 靦覷.

⁵¹⁴ Кит: 愛境, Танг: 靦覷.

⁵¹⁵ Судя по всему цитата из «Суваннапрабхаса–сутры» (Т № 0663, т. 16, с. 0344b03–04) но с разночтениями: “佛真法身，猶如虛空，應物現形，如水中月” (cf. 金光明最勝王經, j 2). Вторая строка тангутского текста: 靦靦靦靦. Реконструкция китайского оригинала: “行行現相.”

⁵¹⁶ Кит: 德行, Танг: 靜靜.

⁵¹⁷ Кит: 取無所得, Танг: 靦靦靦靦.

обладают изначально. В «Аватамсака-сутре» сказано: «Природа дхармы чиста и умиротворена, нет ни приверженности, ни видения, и пустая природа есть сам Будда. Она не может быть познана и измерена». ⁵¹⁸ Могут ли совершенствующиеся познать и измерить природу ума? Разве она не пуста и умиротворена? Есть ли в ней приверженности? Есть ли в ней видение? Разве она не похожа на воздушное пространство? Если ум сам по себе не есть Будда, или не Дхармовое тело, тогда это иное учение.

Ум совершенствующихся может быть старым или молодым, [он] рождается и умирает, имеет свойство и форму, может быть малым или большим, может быть ясным и чистым, а может быть темным и непонятным. [Он] слышит видит, знает и понимает. Он может гореть в огне, и утонуть в воде, и когда мир гибнет, [ум] тоже погибает. Горы и реки могут быть ему препятствием, но [он простирается] на тысячи ли в одно мгновение и не оставляет следов. ⁵¹⁹ Если хочешь говорить о □ существовании [ума], тогда ищи его по десяти сторонам света и трем мирам — ничего не найдешь. Если [полагаешь] его отсутствующим, то [получится], что тысячи изменений и десять тысяч превращений в своей гармонии и противоречиях сами управляют собой. ⁵²⁰ Свет неоформленного превосходит по яркости свет солнца и луны, он ясен и четок и объемлет собой Небо и Землю. Затем печать, следующая □□□ причины десяти тысяч свойств объединяются, ⁵²¹ тысяча отражений скрывает глубочайшее ⁵²² для того, чтобы познать яркость самого таинственного ... □□□ и также «отсутствие ума» охватывает два свойства, и наступает «отсутствие размышления». ⁵²³

Почему нет сосредоточения? ⁵²⁴ И как получается, что ясный ум отсутствует? Это так же как слышать звук, но не видеть формы, прояв-

⁵¹⁸ Цитата точно не установлена: “法性空寂，無取亦無見，性空即佛，不得思量”

⁵¹⁹ Предположительный перевод.

⁵²⁰ Кит: 自主, Танг: 自在.

⁵²¹ Кит: 因和, Танг: 緣和.

⁵²² Кит: 玄伏, Танг: 凝通.

⁵²³ Кит: 無思, Танг: 無慮.

⁵²⁴ Параграф переводится предположительно. Танг. 寂 (Кит. 定) может быть передан как 寂 — аналог китайского 凡 из 凡夫, что изменит чтение отрыва.

лять добродетель, но не видеть внешнего облика. Гармоничен ли ум совершенствующегося? Он обыден.⁵²⁵ Каково его свойство? Имеет □. Форма и свойство природы ума, ее следы и знаки ее действия могут быть выражены словесно и осмыслены. Следует знать: ясная природа совершенствующихся есть само по себе Дхармовое тело, оно преграждает путь словесного выражения и превосходит возможность понимания. Если понял это, то тогда хождение, стояние, сидение и лежание и иные действия будут Дхармовым телом. Мы не понимаем повседневных действий — действительно удивительно. Только если постоянно созерцать пробужденную природу Дхармового тела, то изначально⁵²⁶ не будет приверженности к «Я», которое делается реальным благодаря пустым и нереальным характеристикам тела, и [наступит] изначальное освобождение и отсутствие рождения и смерти. По какой причине мы не понимаем чистоты Дхармового тела. Из-за превратных мнений и ошибочных взглядов, мы плаваем в огромном море заблуждений. Если мы придем к постоянному пониманию чистоты Дхармового тела и затем изучим материальное тело через чудесное пробуждение □ природы, то тело не будет ни присутствующим, ни отсутствующим, оно будет как иллюзорное тело в пространстве, как тело в сновидении, не присутствующее и не отсутствующее. Так есть ли где-нибудь настоящий «человек»?

Вообразите водяной пузырь, возникающий из моря: он ни есть, ни нет. Когда мы смотрим на него, он выглядит настоящим, когда хватаем, □□□□ эту воду. Когда возникает пузырь, количество воды не увеличивается, когда пузырь исчезает, количество воды никогда не уменьшается. □□□□ пузырь исчезает, но вода не появляется и не исчезает. Эта тень тела такова же: ум отражает □ как тело из сна. [Видение] иллюзорно трансформируется⁵²⁷ спящим умом, [человек] оказывается привержен сновидениям, и они становятся реальностью. Когда обращаешься к этим видениям в момент понимания, свойства тела становятся понятны: если думать о них, то они становятся действительными, когда хватаешь их, они оказываются нереальными. Это только □ природа, и ничем не отличаются от собственной природы. Если ум проявляет [феномены], то они существуют, если ум не проявляет их, они отсутствуют. Это тело таково же: оно проявляется из ума таким же образом, как из

⁵²⁵ Кит: 愚, 俗. Танг: 纒. Предположительный перевод.

⁵²⁶ Предположительный перевод.

⁵²⁷ Кит: 幻, Танг: 翳.

воды возникают пузыри. Тело возникает и гибнет так же как возникают и исчезают пузыри, а природа воды остается постоянной и умиротворенной. Таким образом, десять тысяч дхарм представляют собой не что иное, как природу ума. [Если] понять это, то они таковы же, как и предметы из сновидений, которые [происходят] из ума, видящего сны. Ум не может быть обретен, так как же могут быть дхармы обретенны? Таково и понимание десяти тысяч дхарм: они есть ясное знание. Если есть знание [о них], то они существуют, если знания нет, то они не существуют. Так же как и пузыри, возникающие из воды: все они есть собственная сущность воды.⁵²⁸ □ дхармы □□ есть лишь ясное знание истинной природы пробуждения. В соответствии с этим, совершенствующиеся □□□□ не без тела. Нет ничего, что было бы не истинно и не было бы *праджней*–мудростью⁵²⁹ и не было бы вещью Будды.⁵³⁰ ... □□□□ Прежний патриарх⁵³¹ говорил: «Листья бамбука зелены, они истинная реальность».⁵³² «Аватамсака–сутра?» □□□□□ нет». Еще сказано: «Среди всего видимого, нет ничего, что не было бы вещью Будды, каждый шаг⁵³³ □□□□□ ясное знание».⁵³⁴ Поскольку известно, что собственная природа не возникает и не гибнет, то десять тысяч дхарм □□□ есть ясное знание, не возникают и не уничтожаются. Поэтому в сутре сказано: «Все дхармы □□□я сейчас говорю».⁵³⁵ В «Аватамсака–сутре» сказано: «Все дхармы не рождаются, все дхармы не уничтожаются. Если сможешь это понять, то все Будды предстанут перед тобой».⁵³⁶ Следует знать: десять тысяч дхарм есть только ум. Действительно, эти десять тысяч дхарм не могут быть выражены посредством языка, не могут познаны умом, как они могут рождаться или уми-

⁵²⁸ Кит: 自體, Танг: 自體.

⁵²⁹ Кит: 般若, Танг: 般若.

⁵³⁰ Кит: 佛事, Танг: 佛事.

⁵³¹ Кит: 祖師, Танг: 祖師.

⁵³² Неизвестный текст. Китайская реконструкция: 竹葉青青, 皆真實也. Танг: 萬葉青青皆真實.

⁵³³ Неизвестный текст: 見見無不佛事, 步步. Танг: 見見無不佛事, 步步.

⁵³⁴ Здесь и в других местах «знание» (Кит.: 知) передает Танг: 知 в противоположность Танг. 知, передающему Кит. 智 («мудрость»).

⁵³⁵ Неустановленная цитата.

⁵³⁶ Неточная цитата: 一切諸法無生, 一切諸法無滅, 如能如是解, 諸佛常現在前.

рать? Как может сансара трех миров, «то» и «это»,⁵³⁷ любовь и ненависть, ты и я, дружба и обида быть обретенны?⁵³⁸ Во все времена надо осознавать, что природа ума не может быть обретена. Нет «человека» и «Я», себя и иного, любви и ненависти. В соответствии с этим, все свойства умиротворены и чисты, не приходят и не уходят, не рождаются и не исчезают, не есть ни то, ни это. Они темны и непонятны, и [тем не менее] ясны и очевидны, могут приносить пользу и реализовывать десять тысяч практик. Обет спасти живые существа полностью выполнен, в море кальп, многочисленных как песчинки в Ганге, не будет ни одной практики, которая не будет выполнена. Когда нет «человека» и «Я», наступает освобождение от страдания и избавление от несчастий, великая мудрость и истинная пустота, великое сострадание и чудесное □. Наличие действует не как наличие,⁵³⁹ пустота действует не как пустота.⁵⁴⁰ Пустота и наличие происходят из одного истока, умиротворенность и движение недвойственны, нет ненависти к смерти, и нет любви к морю чистого и ясного пробуждения и высшего умиротворения. Ум подобен пустоте пространства, он достигает пределов Дхармадхату, и следы его невидимы. Движение □□□, тело предстают как тени из сна, так что и тут ничего не может быть обретено. Ясный исток собственной сущности, истинный□□□ природы Дхарм, нет освобождения.

Приверженность к телу ведет к возникновению «Я» и блужданиям в течении вечной кальпы. Если ты понимаешь, что ум не возникает, то навечно оставишь море страданий. Ум изначально есть Будда, заблуждения⁵⁴¹ и аффекты многих кальп сами по себе чисты. Если достичь понимания этого, то [поймешь], что пробуждение не рождается и не гибнет, и не имеет ни формы, ни свойства. Понимание природы слышания, видения и иного трудно выразить словесно. Источник □ не может быть измерен. [Природа ума?] превосходит свойство трех ядов,⁵⁴² ее субстанция совершенна и ясна, и восемь форм сознания не оставляют следов. Природа не рождается и не гибнет. Человеческая природа изначально священна,⁵⁴³ мудрость муравья есть истинная реальность.⁵⁴⁴

⁵³⁷ Кит: 彼此, Танг: 執執.

⁵³⁸ Кит: 怨親, Танг: 猊猊.

⁵³⁹ Кит: 有不爲有, Танг: 龍龍瓶瓶.

⁵⁴⁰ Кит: 空不爲空, Танг: 靈靈瓶瓶.

⁵⁴¹ Кит: 背虛, Танг: 收瓶.

⁵⁴² Кит: 三毒, Танг: 殺瓶.

⁵⁴³ Chinese: 聖, Танг: 多.

Но если ты соблазнен превратными взглядами, то попадешь в оковы трех наличий.⁵⁴⁵ В соответствии с этим, практикующие понимают [это] и становятся Буддами, через ясную природу они видят нерожденную природу. Только созерцая глазами истинной мудрости, [совершенствующиеся] преодолевают следы и [обретают] ясность. В хождении, стоянии, сидении и лежании нет «человека». Умиротворенное и чудесное видение, слышание, и понимание постоянно ясны. Они не пусты и не наличествуют, их трудно выразить и трудно понять. Изначальное освобождение, таким образом, чисто и умиротворено.

Смысл Совершенного и Светлого Ума [согласно учению] Наивысшей Единой Колесницы.

Перевел шрамана Хуйжо с Пика Дингуан.⁵⁴⁶

Живущий на Пике, Пребывающий в Истине⁵⁴⁷ исправил.

Из данного перевода очевидна принадлежность наставника Тунли к «учению о природе» (性宗), которое составляет сущность традиции Хуаянь и ее ответвления в виде Хуаянь-Чань.⁵⁴⁸ Учитывая рассмотрение природы ума в качестве основания учения, нам представляется уместным отнести указанное произведение также к традиции, представленной «Зеркалом» и «Собранием» Даочэня, правда, без обращения к эзотерическому буддизму, характерной для последнего. Данное обстоятельство не может в данном случае помешать подобной классификации, ибо Ваньсун Синсю, младший современник Даочэня, воспринимал последнего именно в качестве Чаньского деятеля и не упоминал о его эзотерических симпатиях.⁵⁴⁹

⁵⁴⁴ Кит: 蟻智真如, Танг: 觀寂靜弱.

⁵⁴⁵ Кит: 三有, Танг: 散靜.

⁵⁴⁶ Кит: 定光峰沙門慧若譯 Танг: 懷敗梵紀南養寂靜.

⁵⁴⁷ Кит: 峰居住諦, Танг: 梵徒慧繼.

⁵⁴⁸ Исторически понятие «учения о природе» шире, чем приведенное здесь, и охватывает практически весь китайский буддизм. В настоящем исследовании мы используем его в несколько более узком смысле, как учения, основывающегося на «Трактате о Пробуждении Веры в Махаяну» и традиции «Аватамсака-сутры».

⁵⁴⁹ Фактически, Синсю даже не упоминает «Собрание» Даочэня в «Цунжун лу».

Вне зависимости от содержания рассмотренного текста, само его наличие свидетельствует как о популярности Великого Наставника Тунли в Си-Ся, так и о существенных связях между киданями и тангутами.

«Двадцать пять ответов на вопросы по поводу Буддийских принципов, заданные Государственному Наставнику Танчану монахами, в то время когда он находился в монастыре Дворец Света»

Еще одним важным текстом, который непременно должен быть рассмотрен в настоящем исследовании является произведение под длинным заглавием: *«Двадцать ответов на вопросы по поводу Буддийских принципов, заданные Государственному Наставнику Танчану монахами, в то время когда он находился в монастыре Дворец Света»*.⁵⁵⁰ Это произведение представляется одним из наиболее интересных буддийских памятников на тангутском языке, главным образом из-за его популярности в Си-Ся (на настоящий момент известно около десяти различных версий текста, как рукописных, так и ксилографированных), а также потому, что это сочинение, скорее всего, является оригинальным тангутским текстом (т. е. работой написанной в Си-Ся изначально на тангутском языке). Имя наставника не имеет никаких, даже отдаленных параллелей с именами известных китайских буддийских деятелей. Часть имен и титулов собеседников наставника, упоминаемых в тексте «Чжун» (см. выше) может вполне быть интерпретирована как собственно тангутские. Данное утверждение может быть оспорено, ибо, в тексте в основном встречаются трехсложные, т. е. китайские имена, но титул, упоминаемый в одной из бесед Наставника, как представляется, имеет вполне автохтонный облик. В данной работе, и в дальнейшем мы будем придерживаться гипотезы о тангутском происхождении наставника Танчана, пока не будет доказано обратное. Ниже нами будет рассмотрена одна из возможных китайских идентификаций этой личности, но нам эта идентификация представляется крайне сомнительной.

⁵⁵⁰ Кит.: 唐昌國師住光殿眾舍中時眾人問佛理二十五問答, Танг.: 唐新廣成敗論值成編延孫端值收律律莊託託杖杖託託. Tang 186 #2536; #6376.

Государственный наставник Танчан обнаруживает серьезное знакомство с китайской культурой, в частности, с даосизмом. Данное обстоятельство должно было бы говорить о его китайском происхождении, если бы не находка «Комментария на Сутру Совершенного Пробуждения» в Шаньцзуйгоу (см. выше). Текст из Шаньцзуйгоу обнаруживает непосредственное знакомство с даосизмом, а также собрание цитат из китайских классических книг (Tang. 5 из собрания СПбФ ИВ РАН), где также встречаются цитаты из «Чжуанцзы» и «Даодэцзина».

Полное издание текста, использованное в качестве базового текста для настоящего исследования, не упоминает имен собеседников наставника, ограничиваясь стандартной формулой «некто спросил, 或問» но текст «Чжун», вообще более подробный нежели полное издание, хотя и сильно поврежденный, вводит в оборот некоторую дополнительную информацию, касающуюся ситуаций, в которых проходило обсуждение тех или иных проблем. Ни одна из известных версий текста не приводит никаких данных о фигуре самого наставника, что, возможно, свидетельствует о его широкой известности в Си-Ся, но эта фигура не упоминается ни в каких иных нарративных или эпиграфических тангутских памятниках, так что личность наставника Танчана продолжает оставаться неведомой. Географическое название «монастырь “Дворец Света”» не встречается среди названий тангутских буддийских монастырей и центров, приводимых Ши Цзиньбо,⁵⁵¹ что представляется довольно странным, если принять гипотезу тангутского происхождения текста и личности наставника. Так что, в настоящий момент традиция текста и личность его главного протагониста остаются не до конца выясненными.

Заглавие текста содержит традиционную формулировку «вопросы и ответы» (問答), но по своей структуре текст ближе не к чаньским юй-лу, но к «схоластическим» сочинениям, созданным в традициях Тяньтай или Хуаянь, а также к ранним чань-буддийским сочинениям, известным из Дуньхуана, где часто используется формула «вопроса и ответа».⁵⁵² Подобные диалоги, как правило, не подразумевают никакой существенной интерактивности, но служат для пространных рассужде-

⁵⁵¹ Ши Цзиньбо, Си-Ся Фочзяо Шилюз, с. 117–26.

⁵⁵² Танака Риесо в «Тонка Дзэнсо но кэнкю» приводит многочисленные примеры текстов такого рода, относящихся как к Южной, так и к Северной школам Чань.

ний отвечающего на специально сформулированные вопросы. Несмотря на это, ряд структурных особенностей позволяет предполагать, что составители текста имели определенное представление о жанре *юйлу*: некоторые отрывки действительно представляют собой описание ситуации, заканчивающейся пробуждением спрашивающего, что, собственно, и составляет главную особенность жанра *юйлу*.⁵⁵³ Вместе с тем, большинство фрагментов не предполагают какой-либо ситуативности, и применение диалогического жанра оказывается в данном случае скорее традиционным приемом, нежели диктуется содержательной установкой текста.

По формальным признакам данное произведение относится скорее к традиции Танского нежели сунского буддизма. Сам по себе трактат достаточно объемён: положенное мною в основу полное издание состоит из 14 листов-«бабочек» по 16 строк на листе. Текст «Чжун», объемнее, но от него сохранилось около 10 листов, с неопределённым количеством строк, ибо основной текст перемежается в нем с комментариями. Оба текста открываются предисловием, которое с исторической (фактографической) точки зрения не вполне информативно. Тем не менее, в нем присутствуют данные, проливающие некоторый новый свет на тангутскую культуру. В данной работе мы считаем целесообразным привести перевод предисловия целиком:

Дао изначально не есть Дао, знающие временно⁵⁵⁴ установили Дао. Имя изначально не есть имя. Знающие временно говорят об имени. Если Дао есть, то это мирское Дао. Если имя есть, то это мирское имя. Если Дао существует, то это внешнее свойство, а внешнее свойство не есть наивысшее; если имя существует, то это погружение [в рождения и смерти], а погружение есть несвобода. Мудрецы говорят: «Мое Дао не есть Дао, мое имя не есть имя. Мое имя не возникает, мое Дао не исчезает, не собирается воедино и не расходится. В нем нет «Да» и «Нет», и поэтому оно есть Дао». Дао, его не измеришь рассуждением и не постигнешь мыслью. Усердные его не видят, а многомудрые не знают. Почему? Дао есть изначальный ум живых существ, изначальный ум уничтожает свойства и об-

⁵⁵³ Yanagida Seizan, "The Recorded Sayings" Texts of the Chinese Chan Buddhism // Lai Wahlen, Lancaster Lewis eds. Early Chan in China and Tibet.

⁵⁵⁴ Кит.: 權, Танг.: 權. Под «временным» имеется в виду установление некоего конвенционального термина, необходимого для рассуждения, но которому не соответствует никакая реальность.

ретаает свободу. Мудрецы через иллюзорное восприятие установили Дао и имя. Дао не следуют, но оно обретается само по себе, его не изучают, но оно само по себе становится чудесным. Созерцаешь его, но не можешь схватить; знаешь его, но не можешь понять. Среди вещей (дхарм — К. С.) в мире, ни одна не может с ним сравниться, поэтому мудрецы сравнивают его с пустотой, так что ничто ему не равно. Слов много, но Дао далеко.⁵⁵⁵

Данный текст недвусмысленно свидетельствует о знании тангутами если и не самого текста «Даодэцзина», то по крайней мере знакомстве с определенным набором даосских понятий.⁵⁵⁶ Вообще говоря «Двадцать пять вопросов» довольно тесно связаны с Даосизмом, о чем речь пойдет ниже. Среди двадцати пяти вопросов, из которых состоит текст, в связи с Даосизмом представляет интерес параграф 9, в котором содержится беседа некоего даосского «бессмертного» с наставником Танчаном:

Некий бессмертный⁵⁵⁷ спросил Наставника об изучении Пути. Наставник спросил: А каков твой Путь? Бессмертный сказал: Путь есть *цзи*⁵⁵⁸ пустоты и умиротворения. [Мы] пьем росу,⁵⁵⁹ вкушаем лекарство,⁵⁶⁰ очищаем *о*,⁵⁶¹ и освобождаемся от грязи,⁵⁶² вскармливаем

⁵⁵⁵ Танг. 186, № 2536, 1а–2а, стр. 1. Китайская реконструкция: 道本非道，智人權立道；名本無名，智人權說名。令有道，則世中[之]道也；令有名，則世中[之]名也。有道則相也，[而]相非究竟；有名則沉也，[而]沉非自主。聖人謂：“我道非道，我名無名。我名不起，我道不滅，不集 [1b] 不散。無是[亦]無非。便此故道也。”道者，以思無所量，以念無所求。精者不能見，廣學者自不識。如何也？道者，眾生之本心也故也。本心滅相，便得自主。聖者隨夢識設立道名。道者，不修而自成，不學而自妙，觀而不能獲，知而無所解，世中法不有所譬。隨此聖者引以虛空譬量，[2a]而無所平等，謂多[而]道遠。

⁵⁵⁶ До начала исследований нашего текста, знание о тангутском Даосизме ограничивалось упоминаниями этой религии в Сводах законов и специфическими интерперетациями памятников искусства. Среди китайских текстов из Хара-Хото присутствуют только два выраженных даосских текста, а тангутских нет вообще. (См.: Хань Сяоман 韓小忙, Си-Ся Даоцзяо чутань 西夏道教初探 (Ланьчжоу: Ганьсу Вэньхуа чубаньшэ, 1998).

⁵⁵⁷ Кит.: 仙人, Танг.: 癸亥.

⁵⁵⁸ Кит.: 氣, Танг.: 福.

⁵⁵⁹ Кит.: 飲露, Танг.: 爾疏.

⁵⁶⁰ Кит.: 食藥, Танг.: 梳嗽.

и растим дух и ум.⁵⁶³ Наставник сказал: Ты не понимаешь⁵⁶⁴ Пути. Сегодня я расскажу тебе о Пути, а ты слушай. В соответствии с этим, Путь есть глубинная природа всех живых существ. Увидь эту основную природу и обрешь свободу и умиротворенную радость. Путь глубок и чудесен: смотришь на него и не видишь, слушаешь его и не слышишь, ищешь его и не находишь. Люди идут Путем каждый день, и ничего о нем не знают. [Путь] есть глубочайшее из глубочайшего. Те, кто обретает его, пребывают в постоянстве; те, кто понимает его, свободны от оков; те, кто может [следовать] им, всегда пребывают в радости. Из-за этой истины это и называется Путем. Бессмертный сказал: Как велик⁵⁶⁵ Чаньский наставник!⁵⁶⁶

Из этого отрывка видно, что Государственный Наставник обращается к «бессмертному» в даосской терминологии, причем использует в беседе скрытые цитаты: так выражение «Путь глубок и чудесен: смотришь на него и не видишь, слушаешь его и не слышишь, ищешь его и не находишь» (кит.: 此道深妙, 看時不見, 聽時不聞, 求時不得) построена по аналогии с параграфом 14 «Даодэцзина»: 視之不見, [名曰夷]; 聽之不聞, [名曰希]; 捕之不得, [名曰微]. Так что знакомство тангутов с Даосизмом, особенно если принять версию о тангутском происхождении текста «Двадцати пяти вопросов», представляется доказанным. Композиция вышеприведенного отрывка включает в себе еще одну особенность: она представляет собой пересказ беседы Шестого Патриарха с Чжичэном (志誠) из «Алтарной сутры».⁵⁶⁷ Вместе с тем, насколько мы смогли установить, ближайшей параллелью к приведенному отрывку в

⁵⁶¹ Знак не прочитан.

⁵⁶² Кит.: 脫泥, Танг.: 𣪠𣪠.

⁵⁶³ Кит.: 養長魂識, Танг.: 𣪠𣪠𣪠𣪠.

⁵⁶⁴ Кит.: 慧, Танг.: 𣪠.

⁵⁶⁵ Кит.: 殊妙, Танг.: 𣪠𣪠.

⁵⁶⁶ Tang 186 №2536, 5b5–6a7. В соответствии с текстом «Чжун», беседа происходит между наставником и учеником Сяншаня (相山?, Танг.: 𣪠𣪠) по имени Сунь Лэтянь 孫勒田? (Танг.: 𣪠𣪠𣪠). Китайская реконструкция: 或仙人問師學道。師謂：汝道如何？仙謂：道者空寂之氣也。飲露食藥，清○脫泥，養長魂識也。師謂：不慧道耶。[6a]今我說道，汝聽耶。此順道者，一切眾生之本性也。見本性，則自主寂樂。此道玄妙，看時不見，聽時不聞，求時不得，諸人日日行，一切不知，玄中最玄，眾妙門也。得者常住，識者不纏，能者常樂，因此理則便道也。仙謂：禪師何殊妙耶也。

⁵⁶⁷ T. 48, c. 0342b7 ff.

китайской буддийской литературе, является дискуссия по поводу отношения буддийских и даосских понятий, имевшая место между Баотаном Учжу (保唐無著, 720–794) и неким даосским наставником. В частности, в этой беседе, как она зафиксирована в «*Лидай Фабоо цзи*» (歷代法寶記), как раз и обсуждаются вопросы, связанные с интерпретацией положений из «*Даодэ цзина*» и используются выражения, во многом сходные с теми, что представлены в тангутском тексте. Разумеется, дискуссия из «*Лидай Фабоо цзи*» значительно больше по объему, нежели известная из тангутского текста, но содержание обоих текстов представляется схожим, особенно в части объявления Дао «изначальной природой живых существ». Баотан Учжу говорит: «Путь, который может быть пройден, не есть постоянный Путь». Это обозначает изначальную природу живых существ. Она не может быть выражена словами, поэтому она «не есть постоянное Дао. «Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя». Это тоже обозначает изначальную природу живых существ» (道可道非常道。即是眾生本性。言說不及。即是非常道。名可名非常名。亦是眾生本性).⁵⁶⁸ Тангутский текст выражает эту же мысль проще и вне связи с интерпретацией «*Даодэцзина*», но общее сходство мысли и формы выражения заслуживает внимания. В принципе, имея в виду даосские аллюзии текста и имя Государственного Наставника (儲師 唐昌, в котором второй знак читается как tšhjou) можно попытаться отождествить Танчана с Учжу. Если согласиться с этим предположением, получится, что тангутское имя образовалось из двух последних знаков, входящих в двухчастное имя Баотана Учжу, что представляется маловероятным, учитывая буквализм тангутских переводов. Вместе с тем, Учжу был известен и в Дуньхуане (как среди китайцев, так и среди тибетцев).⁵⁶⁹ Кроме того, значительная часть его карьеры связана с областью гор Хэланьшань, где он оставался в период между 751–758 годами и даже пользовался определенной известностью,⁵⁷⁰ так что нельзя полностью отрицать возможность того,

⁵⁶⁸ Дискуссию Учжу с даосом см.: *Лидай Фабоо цзи* 歷代法寶記, Т № 2075, т. 51, с. 193b21ff.

⁵⁶⁹ Тибетский чаньский текст Pelliot 116 упоминает Учжу (Bu-chu) и приводит его высказывания. См.: *Broughton J. Early Ch'an Schools in Tibet // Gimello R. Gregory P. eds., Studies in Ch'an and Hua-yen. Kuroda Institute studies in East Asian Buddhism no 1* (Honolulu: U. of Hawai'i Press, 1983), 4–12.

⁵⁷⁰ *Лидай Фабоо цзи*, Т № 2075, т. 51, с. 0186b17ff.

что он или его учение были известны в Си-Ся. Однако всего этого недостаточно для позитивной идентификации, так что фигура Государственного Наставника Танчана по-прежнему остается неидентифицированной.

Вопросы, интересовавшие собеседников Государственного Наставника Танчана просты, и вращаются вокруг традиционных для Хуаянь-Чань (или «учения о природе» в терминологии Цзунми) проблем, и не выходят за круг проблем, рассматриваемых *«Смыслом Ума»*. В основном участники бесед, чьи имена частично известны из текста *«Чжун»* интересуются обычными проблемами китайской Махаяны: «Что значит увидеть природу и стать Буддой», «Что такое заповеди, сосредоточение и мудрость?»;⁵⁷¹ «Как следует совершенствоваться,⁵⁷² чтобы стать Буддой?»; «Будда есть живые существа, живые существа есть Будда. Что это значит?»; «Что такое субстанция⁵⁷³ и что такое природа.⁵⁷⁴ Они являются одним и тем же или отличаются?»; «Если живые существа совершают преступления,⁵⁷⁵ попадают ли они в ад?»;⁵⁷⁶ «Что такое «один момент мысли?».⁵⁷⁷ Эти и другие вопросы занимают монахов, живущих во Дворце Света, и наставник отвечает им как на основе собственного разумения, так и опираясь на канонические тексты, прежде всего *«Аватамсака-сутру»*, *«Вималакирти-сутру»*, а также *«Ланкаватара-сутру»*. Причем *«Аватамсака-сутру»* Государственный Наставник не только знал текстуально, но был в состоянии применять ее методологию и концепции к толкованию различных проблем. Так, разъясняя взаимоотношения между живыми существами и Буддой, наставник воспользовался Хуаяньской теорией «шести признаков».⁵⁷⁸ Наставник указывает, что хотя и не существует субстанциальных раз-

⁵⁷¹ Кит.: 戒定慧, Танг.: 戒定慧.

⁵⁷² Кит.: 修行, Танг.: 修行.

⁵⁷³ Кит.: 體, Танг.: 體.

⁵⁷⁴ Кит.: 性, Танг.: 性.

⁵⁷⁵ Кит.: 罪, Танг.: 罪.

⁵⁷⁶ Кит.: 地獄, Танг.: 地獄.

⁵⁷⁷ Кит.: 一念, Танг.: 一念.

⁵⁷⁸ Кит.: 華嚴六相, Танг.: 華嚴六相. Это так называемые «признаки тождества» (Кит.: 同, Танг.: 同), «различия» (Кит.: 異, Танг.: 異), «создания» (Кит.: 成, Танг.: 成), «разрушения» (Кит.: 壞, Танг.: 壞), «общего» (Кит.: 共, Танг.: 共), и «особенного» (Кит.: 別, Танг.: 別).

личий между Буддой и живыми существами, их способности и окружение различаются, так что они не могут быть непосредственно отождествлены. Тангутский текст гласит (диалог 23, приводится частично):

Некто спросил: Живые существа и природа Будды не различаются между собой. Таким образом, если некто своими деяниями достигает состояния Будды, то и все живые существа достигают освобождения. Однако, сейчас это не так. В чем причина этого? Наставник ответил: Похоже, что ты никогда не видел принципа шести свойств Хуаянь. В сходстве есть различие, в различии есть сходство; в созидании есть разрушение, в разрушении есть созидание. В общем есть особенное, и в особенном есть общее. Живые существа и Будда обладают общей природой, и не являются препятствием друг для друга. Их силы⁵⁷⁹ различны, и поэтому они получают то, чего добились.⁵⁸⁰

Ведь птицы, говорит наставник, тоже в принципе одинаковы, и летают в одном и том же пространстве. Однако одни летают высоко, другие низко, а феникс вообще достигает края неба, и с ним не может сравниться ни одна иная птица. Все это происходит от разницы в способностях. А те, у кого крыльев нет, ведь тоже пребывают в пространстве, но от земли им даже не оторваться. И то обстоятельство, что у всех живых существ одинаковая природа Будды должно пониматься точно так же. Иными словами, наличие природы Будды не отвергает как различия между Буддой и живыми существами, так и различий живых существ друг с другом, что указывает на важность религиозного совершенствования. До некоторой степени это положение перекликается с высказываниями наставника о том, что природа Будды рождается и гибнет вместе с живыми существами. Из этих положений можно сделать предварительный вывод, что природа Будды для наставников «школы природы» не носила характера абстрактной сотериологической концепции, но подлежала непосредственной реализации здесь и сейчас и была не теоретической конструкцией, но основой повседневной практики.

⁵⁷⁹ Кит.: 力才, Танг.: 鐵維.

⁵⁸⁰ Tang 186 №2536, 11a, 1–7 Китайская реконструкция: 或問：眾生與佛性無差別，則一人修行成佛時，一切眾生等等時皆應解脫。今不如此者，其理如何？師謂：汝不如見華嚴六相[之]理耶。同中有異，異中有同，成中有壞，壞中有成，共中有別，別中有共。眾生與佛同一性，而相互不共礙，力才不等，自修自得。

Из текста «Двадцати пяти вопросов и ответов» следует, что основанием доктрины Государственного Наставника Танчана являлась та же концепция «природы Будды», что и остальных рассмотренных нами текстах. При этом, как представляется, наставник проводит различие между «субстанцией» и «природой», прибегая к уже известной из других текстов, частности произведений Цзунми, метафоре «бронзового зеркала» (диалог 14):

Некто спросил: Что есть субстанция? Что есть природа? Они едины? Или различны? Наставник сказал: С точки зрения субстанции они едины, с точки зрения природы различны. [Еще вопрос:] Каким образом? Наставник сказал: Субстанция подобна бронзе. Природа подобна зеркалу. Поэтому они различны. Еще вопрос: Зеркало сделано из бронзы, в чем же различие? Наставник сказал: Зеркало, хотя и сделано из бронзы, но [сама бронза] не может ничего отражать. Когда бронза отполирована и превратилась в зеркало, то она может отражать предметы. Поэтому они различны. Все живые существа обладают природой Будды, и используя указания благомудрых друзей могут увидеть свое изначальный ум. После того, как обретоно видение собственного изначального ума, [живые существа] встают на путь усердного совершенствования, и достигают сияния чистоты, ясно видят правду и ложь. Ум, свободный от различений, не подвержен воздействию пыли. Когда десять тысяч признаков ясно различаются, то нет прихода и «иного»; когда субстанция зеркала ясно отражает, то нет ухода и этого. Десять тысяч признаков находятся в беспорядке, субстанция зеркала умиротворена, в ней нет прихода и ухода, нет того и этого. Совершенствующиеся в своих намерениях должны исходить именно из этого. Такова же и природа всех Будд.⁵⁸¹

В приведенном отрывке Государственный Наставник демонстрирует свою школьную принадлежность: проведение различения между субстанцией зеркала и его способностью отражать фактически воспро-

⁵⁸¹ Там же, с. 8а–8b. Китайская реконструкция: 或問：體者何也？性者如何也？一也耶？異也？師謂：隨體一也；隨性異也。^[8a] [又問]：此者如何？師謂：體如銅，性如鏡，此故異也。又問：鏡以銅[所]爲，何爲異也？師謂：鏡者，雖然銅也，[其]不能照物，磨成鏡時，便[其]能照物也。此隨異也。一切眾生皆有佛性，用大善知識定指示，便見本心。見本心後，自起精修，便得照明清，宣示是非，無分別[之]心，不受小塵。萬相令顯而非來彼，鏡體常照而非往此。萬相亂亂，鏡體^[8b]寂寂，不有往來，亦無彼此。修者起心，當和隨此，諸佛性亦與此一樣。

изводит соответствующий параграф из «Чаньской схемы»⁵⁸², без привлечения тройственной схемы природы и функций. При этом, в тангутском тексте до некоторой степени утрачивается контекст полемики Цзунми против Хунчжоуской школы (которая в Си-Ся была известна). Это выражается в том, что не упоминается представление о «мгновенном пробуждении» (頓悟), принципиальное для формулировки учения Хэцзэ. Имея в виду подобную манеру выражения Танчана, весьма затруднительно сформулировать, относится ли его учение к Южной или к Северной школе Чань, или же вообще свободно от подобных аффилиаций. При этом характерно, что выражения «мгновенное» и «постепенное» вообще довольно редко употребляются в тангутских текстах, за исключением работ Цзунми.

Что касается самой «зеркальной» метафоры, то, как представляется, в традиции Хуаянь-Чань, в частности у Чжэнгуаня, она имела выраженный «мгновенный» смысл: «реализация принципа подобна тому, как ясное зеркало мгновенно отражает все [внешние предметы]».⁵⁸³ Рассуждения Государственного Наставника в приведенном параграфе, особенно высказывания относительно обретения видения чистоты вообще сильно напоминают высказывания Чжэнгуаня. В целом, теоретическая установка Танчана по видимости позволяет отнести также и его к Хуаянь-Чаньской традиции. Тем не менее, настоящий уровень знания тангутской буддийской терминологии и текстов не всегда позволяет адекватно решить задачу определения школьной принадлежности текстов. В этой связи любопытны два фрагмента бесед государственного наставника, одна, посвященная проблеме «одного мгновения мысли» и его отношения с «отсутствием мысли», а вторая непосредственно касающаяся его доктринальной принадлежности (диалог 22).

Некто спросил: Какова практика «одного мгновения мысли»?⁵⁸⁴

Наставник сказал: Когда мудрость и ее предмет отсутствуют, эта практика наступает естественным образом. [Следующий] вопрос: Когда отсутствуют и мудрость и объект, то кто тогда видит природу

⁵⁸² См.: *Дзоку Дзюкё*, № 1225, т. 63, с. 0035a23–25.

⁵⁸³ См.: Чжэнгуань, *Да фангуан Фо Хуаяньцзин яньи чао* 大方廣佛華嚴經演義鈔. Т. № 1736, т. 36, с. 0164b19–20.

⁵⁸⁴ Кит.: 一念, Танг.: 楞羴.

Будды? Наставник сказал: Когда мудрость и объект отсутствуют, то субстанция ясна светит сама по себе, и ты сам не видишь себя.⁵⁸⁵

В данном контексте, вводимое Государственным Наставником понятие «одного мгновения мысли», можно отождествить с «отсутствием мысли», как оно понималось в традиции Шэньхуя: «Отсутствие мысли есть мысль об истинной реальности» и другие выражения, как кажется, соответствуют мысли Танчана. Реализация «света» субстанции, на мой взгляд, тождественна «мысли об истинной природе», и, следовательно, «пробуждению». Неясным в этой связи только остается отсутствие в тексте термина «отсутствие мысли».

Самым длинным параграфом из всех бесед Танчана, записанных в тангутском тексте, является его объяснение «школьной» принадлежности самого наставника (диалог 25). В последних строках сочинения Государственный Наставник прямо заявляет о том, что его учение относится к Южной школе⁵⁸⁶ Чань. При этом основанием учения Южной школы выступает понятие «одного мгновения мысли» в сочетании с Хуаяньской теорией «отсутствия преград между вещами и принципами». У этого «пути» нет характеристик, и он никак не называется, а в результате его исполнения обретаются высшие ступени созерцания. Все, что есть в буддизме помимо этого, представляет собой лишь поверхностные учения тех, кто еще не избавился от незнания. Собственно, создается впечатление, что все понятия, обсуждавшиеся в тексте до этого, представляли лишь подготовку к введению понятия «Южной школы», каковая, в изложении Танчана, основывается исключительно не текстах сутр: «*Аватамсаки*» и «*Ланкаватары*» и не признает никаких иных, «школьных» авторитетов.⁵⁸⁷ Учение предполагает реализацию определенного «антропологического идеала» — «Великого Алмазного человека», который обретает самадхи наивысшего созерцания и не подвержен никаким мирским кармическим воздействиям:

Вопрос: Каковы силы и заслуги Великого Алмазного человека?
Наставник сказал: Его силы и заслуги знает только Будда. В одно

⁵⁸⁵ Tang 186 №2536, 10b–11a Китайская реконструкция: 或問：一念隨順者，何也？師謂：智境具無，自成隨順。問：境智具無，則誰見佛性？師謂：無境智則獨立照體，以自不見自也。

⁵⁸⁶ Кит.: 南宗, Танг.: 復禪.

⁵⁸⁷ Tang 186 №2536, с. 12b–14b.

мгновение мысли он может преодолеть аффекты, неисчислимы, как песчинки в Ганге, так что ничего от них не останется. Он может обрести добродетели, неисчислимы, как песчинки в Ганге, и ни одна из них не будет неполной. Он обрел защиту восьми драконов на Небесах, и куда бы он ни пошел, ему нет преград. Его мудрость подобна мудрости Льва, или светлomu яркому солнцу.⁵⁸⁸

Подобный сотериологический идеал представляется не совсем соответствующим традиционному чань-буддизму. Единственное объяснение этому можно видеть в имевшей место в Си-Ся контаминации традиций чань и эзотерического буддизма, каковая выразилась, в частности, и во взаимной конвертации терминологии.⁵⁸⁹

Одна из бесед Государственного Наставника, зафиксированных в нашем тексте, касается любопытной проблемы «трех асангхей», (буквально: «неисчислимых»). Текст этого небольшого диалога (диалог 7) выглядит следующим образом:

Некто спросил: Что такое «три неисчислимых»? Наставник ответил: Жадность, гнев и глупость. Еще вопрос: Как их уничтожить? Наставник сказал: Уничтожение есть иллюзия. В течении многих калп три яда изначально сами по себе пусты. Если поймешь эту истину, то они исчезнут сами по себе. Но познав это прекращение, сможешь лишь обрести рождение в образе небожителя. Если хочешь стать Буддой, то ум следует направлять вслед за знанием. Будда говорил: Не прекращая аффектов обрести нирвану». Ученики, не зная того, что природа изначально не рождается, хотели пробудив ум уничтожить аффекты, при этом не понимая того, что «ум прекращения» есть сам по себе аффектированный ум. По этой причине они попадали в оковы и не достигали освобождения. Поэтому совершенствующиеся не должны пробуждать ум, и не должны приводить в движение мысли, и так они обретут освобождение.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ Там же, с. 14a. Китайская реконструкция: 金剛 [14a] 大人有何功力? 師謂: 其之功德唯佛能知, 隨一念順時, 能離恒沙煩惱, 當不有遺, 能集恒沙功德, [而] 不有不全。[其] 成諸天八部龍神等之守護。往處無礙。[其] 如獅子王智慧, 如光明大日。

⁵⁸⁹ Solonin K. J. Mahamudra Texts of Tangut Buddhism.

⁵⁹⁰ Tang 186 №2536, 4b–5a. Китайская реконструкция: 或問: 三大阿僧伽劫者何也? 師謂: 貪真癡也。又問: 如何滅斷? 師謂: 斷者, 妄也。多劫三毒本來自 [5a] 空。知此理, 則此順自斷。悟此斷者唯得天生。欲成佛, 則隨知行心。佛說: “以不斷煩惱入於涅槃。” 諸弟子等不見性本無生, 欲以起心斷煩

Интерпретация этого отрывка сложна: единственное известное нам в буддийской литературе отождествление «трех неисчислимых» с «тремя ядами» встречается только в «Трактате Бодхидхармы о созерцании ума 觀心論»⁵⁹¹ Однако точки зрения автора «Трактата» (скорее всего Шэньсю) и Танчана различаются. Ибо для «Трактата» освобождение и достигается посредством удаления трех ядов, в то время как для Танчана ситуация выглядит иначе: удаление «ядов» есть лишь первый этап, а основной целью должна стать реализация их изначальной природы пробуждения посредством «знания» (知). Мы полагаем, что знание, о котором тут идет речь то же самое «знание», о котором вели речь Шэньхуй и Цзунми, то знание которое является функцией собственной природы и позволяет переводить аффекты в пробуждение. Таким образом, можно заключить, что Государственный Наставник находится в поле Хуаянь–Чаньского теоретизирования и учения направления Хэцзэ. Замечательно при этом, что последняя фраза отрывка: *«Поэтому совершенствующиеся не должны пробуждать ум, и не должны приводить в движение мысли, и так они обретут освобождение»* находится в известном противоречии с максимой Шэньхуя о *«пробуждении мыслей одновременно с пробуждением»*. В то же время это высказывание соответствует широко распространенному чаньскому представлению о превращении «освобождения» в предмет приверженности, от чего проистекают всяческие неблагое последствия. Таким же образом, видимо, надо толковать и выражение «знание пробуждения», которое происходит из «пустого ума, не приверженного к знанию». Это понятие также вводится Государственным Наставником в диалоге 17.

Еще одной проблемой, которой интересовались тангутские буддисты, было соотношение «заповедей сосредоточения и мудрости». Государственный наставник Танчан не стал исключением и посвятил этому вопросу довольно длительное выступление (диалог 4):

Некто спросил: Что такое заповеди, сосредоточение и мудрость?⁵⁹² Наставник сказал: Видение того, что природа чиста и умиротворена есть заповеди. Видение того, что природа чиста у умиро-

惱，不知起斷[煩惱之]心者自煩惱心也。此故成纏，[而]不得解脫。今修者唯不起心，無動念則此順解脫也。

⁵⁹¹ См.: Янагида Сейдзан, Чаньсюэ Цуншу чжи ер, с. 9, а также см.: в составе «Шяоши люэнь» Т, 48, № 2009.

⁵⁹² Кит.: 戒定慧, Танг.: 攝服養.

творена, и ее субстанция безгранична,⁵⁹³ превращается в миру и не покидает [мир], и остается действительно неподвижной, есть созерцание. Когда природа и субстанция не имеют предела, когда свет проникает повсюду, как бы сквозь стекло, и нет никаких преград, это есть мудрость.⁵⁹⁴

Здесь также можно усмотреть структуру взглядов и изложения, схожую с троичной схемой Цзунми из «Чаньской Схемы», описывающей действия и проявления собственной природы.

Китайский текст

1a 唐昌國師住光殿眾舍中時眾人問佛理二十五問答後序

道本非道，智人權立道；名本無名，智人權說名。令有道，則世中[之]道也；令有名，則世中[之]名也。有道則相也，[而]相非究竟；有名則沉也，[而]沉非自主。聖人謂：“我道非道，我名無名。我名不起，我道不滅，不集 **1b** 不散。無是[亦]無非。便此故道也。”道者，以思無所量，以念無所求。精者不能見，廣學者自不識。如何也？道者，眾生之本心也故也。本心滅相，便得自主。聖者隨夢識設立道名。道者，不修而自成，不學而自妙，觀而不能獲，知而無所解，世中法不有所譬。隨此聖者引以虛空譬量，**2a** 而無所平等，謂多[而]道遠。

1 或問：佛謂：“見性成佛”者，其理如何？師謂：本性能照者，見也。本性能見[而]當無有見者，照也。此順，立功無盡者，性也。如此“見性成佛”也。又問：生住異滅四相，理者何也？師謂：能見一念則生理是也。永見乃至成佛者，住理也。**2b** 見體性也，性者道也。道者功也，功者佛也。此者異理也。見性本來虛寂，當不有見，見自無見，便滅理也。問者承受此[而]求學。

2 或問：弟子起心時不得常照，間間續斷，當何理也？師謂：續斷知呼？子謂：知。師謂：知則此也。住知不做意為。住知意為，則此知自成妄。見本性清真實 **3a** 道源也。知見本性則此自斷。往性譬水如起浪：何罪，水之濕？不知性本來不動斷，則未及學也。問者斷疑歡喜而去。

3 或問：維摩經謂：“住調伏心則聲聞法也，不住調伏心則愚人法也。住調伏不調伏心則菩薩法也”。諸佛法者何也？師謂：能見此三調

⁵⁹³ Кит.: 邊界, Танг.: 毗茲.

⁵⁹⁴ Tang 186 № 2536, с. 3b. Китайская реконструкция: 或問：戒定慧者，何也？師謂：見性寂靜者，戒也。見性寂靜，體無邊界，流世[而]不往，真真不動者，定也。體性無邊，譬如玻璃，內外光明，行互無礙者，慧也。

伏者，隨妄知起 **3b** 也。自見體本來無妄者，則佛法也。問者謂：“甚，不可思議也”。

4 或問：戒定慧者，何也？師謂：見性寂靜者，戒也。見性寂靜，體無邊界，流世[而]不往，真真不動者，定也。體性無邊，譬如玻璃，內外光明，行互無礙者，慧也。問者謂：千萬眾生無一解此。自古苦勞，豈有所說？

5 或問：**4a** 如何修行則得成佛也？師謂：無念見體，則自成佛也。又問：如何無念也？師謂：成佛無念。又問：不成佛念者，何也？師謂：佛說：“當無得至少法念則阿弩菩提也。”問者歡喜而去。

6 或問：經典中說：“以割身節，出血，救俗[之]為供養”，則得成佛？師謂：不得。[又問]：何以不得？師謂：成佛者，心也。**4b** 解節者，身也。身者，地水火風也，何得成佛？又問：非此謂，則如何得？師謂：見性自得。又問：性像與何物？師謂：無像[之]物也。又問：當何理？師謂：見則便見，不見則又以知思不有所得。

7 或問：三大阿僧伽劫者何也？師謂：貪真癡也。又問：如何滅斷？師謂：斷者，妄也。多劫三毒本來自 **5a** 空。知此理，則此順自斷。悟此斷者唯得天生。欲成佛，則隨知行心。佛說：“以不斷煩惱入於涅槃。”諸弟子等不見性本無生，欲以起心斷煩惱，不知起斷[煩惱之]心者自煩惱心也。此故成纏，[而]不得解脫。今修者唯不起心，無動念則此順解脫也。

8 或問：眾生得成佛？師謂：不得。又問：眾 **5b** 生不得，則成佛者誰？師謂：眾生妄也。住四相而得成佛呼？成佛者者，眾生之本性也。又問：眾生本性似與何物也？師謂：本性無似物，世中無所譬，豈有所量似？

9 或仙人問師學道。師謂：汝道如何？仙謂：道者空寂之氣也。飲露食藥，清○脫泥，養長魂識也。師謂：不慧道耶。**6a** 今我說道，汝聽耶。此順道者，一切眾生之本性也。見本性，則自主寂樂。此道玄妙，看時不見，聽時不聞，求時不得，諸人日日行，一切不知，玄中最玄，眾妙門也。得者常住，識者不纏，能者常樂，因此理則便道也。仙謂：禪師何殊妙耶也。

10 或問師：汝觀清耶？師謂：清觀 **6b** 妄也。又問：如何成佛？師謂：自體本清，清觀豈用？若觀清則心起也。心起成纏。纏則墮也。當無起心，知本清則便成佛也。

11 或問：八解脫者何也？師謂：八識者，八解脫心也。又問：佛有八識？師謂：佛有。又問：眾生有？師謂：有。又問：雖然一樣有八識，為何佛得解脫，[而]眾生不解脫 **7a** 也？師謂：眾生隨境流轉，佛不轉隨境，故便體理如此也。

12 或問：如何得出三界？師謂：見心與三世不拘繫則出三界也。不念過去，未來無念，渡現在[之]念，[而]出三界也。

13 或問：“眾生佛也，佛眾生也”者，其理如何？師謂：見性佛也，不見眾生也。其理此如。

14 或問：隨定入慧，則一也？師謂：不[7b]也。〔又問〕隨慧入定一也？師謂：不也。〔又問〕：此者如何？師謂：隨定入慧，則聲聞法也；隨慧入定，則獨覺法也。定慧平等，則菩薩法也。正定不有定，正慧無慧[之]相。此者佛法也。

15 或問：體者何也？性者如何也？一也耶？異也？師謂：隨體一也；隨性異也。[8a]〔又問〕：此者如何？師謂：體如銅，性如鏡，此故異也。又問：鏡以銅[所]為，何為異也？師謂：鏡者，雖然銅也，[其]不能照物，磨成鏡時，便[其]能照物也。此隨異也。一切眾生皆有佛性，用大善知識定指示，便見本心。見本心後，自起精修，便得照明清，宣示是非，無分別[之]心，不受小塵。萬相令顯而非來彼，鏡體常照而非往此。萬相亂亂，鏡體[8b]寂寂，不有往來，亦無彼此。修者起心，當和隨此，諸佛性亦與此一樣。

16 或問：弟子實起心時，此順成空寂者一也？師謂：見空寂則唯意[之]為也。又問：當何理？師謂：修者，汝實起心時當無見見。何見空寂？當得佛謂：無少法則阿耨菩提也。

17 或問：覺起[之]妄，得解脫？師謂：不[9a]得。又問：滅妄，滅覺則得？師謂：不得。〔又問〕：如何得也？師謂：隨妄知[而]成妄，隨覺知[而]成覺。自心空寂[而]不住知，則實空寂佛心也。其理亦如此也。

18 或問：眾生為罪，則地獄一墮？師謂：墮。又問：佛性一墮？師謂：墮。又問：眾生墮則受苦，佛性墮者，受不受苦？師謂：佛性不受苦。又問：何因也，受也，不[9b]受也？師謂：譬如金器融於火爐[之]內，器相損壞，金性此順本來不變。不變則本定也。本定則成常[之]名。金常則亦無損壞，當豈有受[苦]？

19 或問：定慧平等理者何也？師謂：性不動則定也。能見不動者，慧也。行行此順無跡則平等也。此隨能照本性，則見佛性也。

20 或問：凡佛如何成？師[10a]謂：佛外眾生也，時不念。此所解脫。問：如何隨順得？師謂一切善惡皆不思，則自見佛性，得隨順也。

21 或問：本來出家，欲成佛故也。如何以心行得成佛？師謂：當行無心，自得成佛。問：若無心，則誰成佛也？師謂：無心自成佛，成佛亦無心。問：佛大慈大悲有不可思議[之]力，能渡眾生。[10b]若無心，則誰渡眾生？師謂：得無心則真渡眾生也。若當渡，見眾生，則成有心。若心實有，則死生也。問：若無心，則斷見或成？師謂：本無妄心，魂知不斷，邪見何成？

22 或問：一念隨順者，何也？師謂：智境具無，自成隨順。問：境智具無，則誰見佛性？師謂：無境智則獨立照體，以自不見自也。

11a

23 或問：眾生與佛性無差別，則一人修行成佛時，一切眾生等等時皆應解脫。今不如此者，其理如何？師謂：汝不如見華嚴六相[之]理耶。同中有異，異中有同，成中有壞，壞中有成，共中有別，別中有共。眾生與佛同一性，而相互不共礙，力才不等，自修自得。光或？鏡，自永 11b 不滿。譬一切禽類等共一空界，隨[其]才不等當證[其]異[與]空。無翼翅？者，雖住空界，不離與地。集翅？亦有高低，故證空順別。鳳凰禽才至空邊，則假如是外禽等與此比，豈所有？便一切眾生共一佛性，知才不等，亦與此一樣。

24 或問：修禪滅心罪如何？師謂：汝身心中稍稍觀耶。五 12a 蘊，十二處，十八界，也也，根本小物一有所得？答為：今身心稍稍觀，見當得一物，不如有。師謂：汝已成身心相[之]壞？答謂：當滅壞身心自相，何有？師謂：汝身心以外有異事？答謂：身心自無中，豈有外事？師謂：汝已成世中相[之]壞？答謂：世中相無自相，豈用壞？師謂：如此 12b 汝今滅罪也。問者隨此照悟，贊謂：不可思議，[乃]承教學。

25 或問：如此悟見後，以游住修行[有]用耶？師謂：以游住修亦有可，以不游住修亦有可。楞伽經謂：“起於一地，雖非及一地，真實寂滅豈有住次？”思益經謂：“若人聞正性，則不起於一地至於一地也。此人不依生死，不住 13a 涅槃。”又楞伽經偈謂：“初入一，不還阿羅漢，此如諸天聖人，皆隨妄心有。”若隨上才理諦也，則當無實相之理，清靜覺心實行住。若隨世俗方便門，則遊住亦不有障礙。凡以事不礙理，以理不礙事，理事無礙，則日日以行不逆與無行，豈有所不修？若凝事迷理，凝理迷事，13b 則何得隨順？非此謂也。問：此法門者，有名相？師謂：此法門本來不有名相。無名相中，立虛名相。此法門名者金剛三昧，[其]無壞也。又名首楞嚴三昧，無勝度也。又名法性三昧，[其]無轉變也。又名解脫三昧，[其]無纏縛也。能解此理，則金剛大人，無能伏[其之]人。問：金剛 14a 大人有何功力？師謂：其之功德唯佛能知，隨一念順時，能離恒沙煩惱，當不有遺，能集恒沙功德，[而]不有不全。[其]成諸天八部龍神等之守護。往處無礙。[其]如獅子王智慧，如光明大日。又，生所憂，本自無生，滅所優，本自不滅。華嚴經謂：“一切法不生，一切法不滅，若能悟此，則諸 14b 佛實現前。”此南宗心地法門以外，有異一少小法言，則此者未滅無明障礙之人也。又有種種法。心以外難論人者，大迷也在。何在？如此人與語當不二，諸修者當增當增。

唐昌國師住光殿眾舍中時眾人問佛理二十五問答 竟

«Двадцать ответов на вопросы по поводу Буддийских принципов, заданные Государственному Наставнику Танчану монахами, в то время когда он находился в монастыре Дворец Света».

Предисловие⁵⁹⁵

Дао изначально не есть Дао, знающие временно⁵⁹⁶ установили Дао. Имя изначально не есть имя. Знающие временно говорят об имени. Если Дао есть, то это мирское Дао. Если имя есть, то это мирское имя. Если Дао существует, то это внешнее свойство, а внешнее свойство не есть наивысшее; если имя существует, то это погружение [в море рождения и смерти],⁵⁹⁷ а погружение есть несвобода.⁵⁹⁸ Мудрецы говорят: «Мое Дао не есть Дао, мое имя не есть имя. Мое имя не возникает, мое Дао не исчезает, не собирается воедино и не расходится. В нем нет «Да» и «Нет»,⁵⁹⁹ и поэтому оно есть Дао». Дао, его не измеришь рассуждением и не постигнешь мыслью. Усердные⁶⁰⁰ его не видят, а многомудрые не знают. Почему? Дао есть изначальный ум⁶⁰¹ живых существ, изначальный ум уничтожает свойства и обретает свободу.⁶⁰² Мудрецы через иллюзорное восприятие⁶⁰³ установили Дао и имя. Дао не следуют, но оно обретается само по себе, его не изучают, но оно само по себе становится чудесным. Созерцаешь его, но не можешь схватить; знаешь его, но не можешь понять. Среди вещей (дхарм. — К. С.) в мире, ни одна не может с ним сравниться, поэтому мудрецы сравнивают его с пустотой, так что ничто ему не равно. Слов много, но Дао далеко.

⁵⁹⁵ Кит.: 後序, Танг.: 概觀.

⁵⁹⁶ Кит.: 權, Танг.: 權. Под «временным» имеется в виду установление некоего конвенционального термина, необходимого для рассуждения, но которому не соответствует никакая реальность.

⁵⁹⁷ Кит.: 沉, Танг.: 緣.

⁵⁹⁸ Кит.: 自主, Танг.: 翫紛.

⁵⁹⁹ Кит.: 無是無非, Танг.: 設無情細.

⁶⁰⁰ Кит.: 精者, Танг.: 嚴序.

⁶⁰¹ Кит.: 本心, Танг.: 龍鑑.

⁶⁰² Кит.: 自主, Танг.: 翫紛.

⁶⁰³ Кит.: 夢識, Танг.: 翫精.

1. Некто спросил: Что означает «увидеть природу и стать Буддой? Наставник ответил: Изначальная природа может отражать.⁶⁰⁴ Это есть видение. Изначальная природа может видеть, и не должно быть ничего видимого. Это есть отражение. В соответствии с этим возникают неисчислимы добродетели. Это есть природа. Это и означает «увидеть природу и стать Буддой». Некто, далее, спросил: Что означают четыре свойства⁶⁰⁵ существования, пребывания, различения и уничтожения?⁶⁰⁶ Наставник ответил: Увидеть «единственное мгновение мысли»⁶⁰⁷ — значит существовать (жить. — К.С.) Перейти от вечных представлений к превращению в Будду составляет смысл пребывания. Природа есть видение сущности, природа есть Путь, Путь есть заслуга, а заслуга есть Будда. Это есть значение различения. Видеть, что природа изначально умиротворена и пуста, отсутствие воззрений и невидение себя составляют значение уничтожения.

Спрашивающий принял это и обратился за наставлением.⁶⁰⁸

2. Некто спросил: Когда ученики утверждают в своих намерениях,⁶⁰⁹ [их сосредоточенность] все время⁶¹⁰ нарушается.⁶¹¹ Что это значит? Наставник ответил: Ты знаешь о нарушении? Ученик ответил: Знаю. Наставник сказал: Если знаешь, то так: Пребывай в мудрости и

⁶⁰⁴ Кит.: 照, Танг.: 觀.

⁶⁰⁵ Кит.: 四相, Танг.: 細說.

⁶⁰⁶ Кит.: 生, 住, 異, 滅. Танг.: 非徒說.

⁶⁰⁷ Кит.: 一念, Танг.: 楞嚴.

⁶⁰⁸ Текст 唐中? 國師住光殿眾舍中時眾人問佛理二十五問答 (Tang. 186, 2514) 謝彼廣形敗皆隨廣隔延孫⁶⁰⁹續續⁶¹⁰續續⁶¹¹ (то есть текст «Чжун») привлекался для реферативных целей. Любопытно, что этот текст использует Танг. 續 вместо 衍, тем самым сообщая иную версию написания имени главного персонажа текста. Текст «Чжун» содержит более длинную версию приведенного диалога, где собеседником наставника выступает 續⁶⁰⁹續⁶¹⁰續⁶¹¹. Китайская реконструкция: 開? 郡國王. Этот титул может быть переведен как: «Ван области Kaikhiwan или, учитывая значение 續, — “the ван области Кай»». Данная реконструкция носит предположительный характер, само географическое название не уставновлено.

⁶⁰⁹ Кит.: 起心, 發心. Танг.: 續續.

⁶¹⁰ Кит.: 間間, Танг.: 續續.

⁶¹¹ Кит.: 續斷. Танг.: 續續.

не производи действий ума.⁶¹² Если ты пребываешь в мудрости, но твой ум продолжает действовать, то сама мудрость превратится в заблуждение.⁶¹³ Видение чистоты изначальной природы есть источник Истинного Пути. Если ты познаешь изначальную природу, то [заблуждения] исчезнут сами собой. Природа ухода⁶¹⁴ [от заблуждений. — К.С.] может быть уподоблена воде, из которой возникают волны: какое преступление может заключаться во влажности? [Ты] не знаешь о том, что природа сама по себе не движется и не может быть прервана, поэтому ты ничего и не понял.

Сомнения спрашивающего разрешились, и он ушел с радостью.

3. Некто спросил: «Вималакирти-сутра» гласит: «Осуществлять подавление и упорядочивание⁶¹⁵ ума есть Дхарма Слушающих Голос.⁶¹⁶ Отказ от упорядочивания и подавления ума есть Дхарма глупцов.⁶¹⁷ Упорядочивание и подавление ума и не-упорядочивание и не-подавление ума есть Дхарма бодхисаттв».⁶¹⁸ А что есть Дхарма Будд? Наставник сказал: В возможности видеть, что три заповеди и подавление происходят из заблуждающегося ума. Если сам видишь, что субстанция изначально не подвержена заблуждениям, то это и будет Дхарма Будды.

Спрашивающий сказал: Как это глубоко.⁶¹⁹

4. Некто спросил: Что такое заповеди, сосредоточение и мудрость?⁶²⁰ Наставник сказал: Видение того, что природа чиста и умиротворена, есть заповеди. Видение того, что природа чиста у умиротворе-

⁶¹² Кит.: 意爲, Танг.: 猊猊.

⁶¹³ Кит.: 妄, Танг.: 乾.

⁶¹⁴ Кит.: 往性, Танг.: 覆覆.

⁶¹⁵ Кит.: 調伏, Танг.: 猊猊.

⁶¹⁶ Кит.: 聲聞, Танг.: 龍龍.

⁶¹⁷ Кит.: 愚, Танг.: 猊.

⁶¹⁸ Кит.: 維摩經, Танг.: 猊猊經. Танг.: 猊猊, Кит.: 調伏. Тангутская цитата близка к китайскому оригиналу: “若不住調伏心是愚人法, 若住調伏心是聲聞法, 事故菩薩不當住調伏步調伏心.” (cf. 維摩詰所說經, j. 2, ch. 5. T.) Китайская реконструкция тангутского текста: 住調伏心則聲聞法也, 不住調伏心則愚人法也. 住調伏不調伏心則菩薩法也.

⁶¹⁹ Кит.: 不可思議, Танг.: 猊猊猊猊.

⁶²⁰ Кит.: 戒定慧, Танг.: 猊猊猊.

на, и ее субстанция безгранична,⁶²¹ превращается в мире и не покидает [мир] и остается действительно неподвижной, есть созерцание. Когда природа и субстанция не имеют предела, когда свет проникает повсюду, как бы сквозь стекло, и нет никаких преград, это есть мудрость. Спрашивающий сказал: Среди миллиардов живых существ никто этого не понимает. С древнейших времен живые существа истощались в бесплодных усилиях. Что еще сказать?⁶²²

5. Некто спросил: Как нужно действовать,⁶²³ чтобы стать Буддой? Наставник ответил: Отсутствие мысли и видение субстанции — так и станешь Буддой. Еще вопрос: Что такое отсутствие мысли? Наставник ответил: Стань Буддой, вот и будет отсутствие мысли. Еще вопрос: Каковы мысли у тех, кто не стал Буддой? Наставник ответил: Будда говорил: «Не должно быть никаких мыслей, даже о мельчайших дхармах. Это есть *анубодхи*.⁶²⁴

Спрашивающий ушел с радостью.⁶²⁵

6. Некто спросил: Сутра гласит: «Осуществляй поклонение⁶²⁶ разделяя⁶²⁷ члены и суставы тела,⁶²⁸ выпустив кровь⁶²⁹ и тем спасай людей». ⁶³⁰ Можно ли стать Буддой делая это? Наставник ответил: Нет. [Еще вопрос]: Почему нет? Наставник ответил: Бедой становится ум. Члены и суставы составляют тело. Тело состоит из земли, воды, огня и ветра, как оно может стать Буддой? Еще вопрос: Если не в соответствии с этим словами (то есть первым вопросом. — К. С.), то как тогда [стать Буддой]? Наставник сказал: Увидишь природу, и это произойдет

⁶²¹ Кит.: 邊界, Танг.: 毗婆.

⁶²² «Чжун» связывает этот диалог с именем 田張魚, Кит.: 田張魚. Интересно, что 辰 и 辰 составляют тангутскую версию слова «Хотан» (Кит.: 於闐). Комментарий в тексте «Чжун» называет собеседника наставника 孫張昌. Реконструкция предположительная и персонажи не отождествлены.

⁶²³ Кит.: 修行, Танг.: 勝義.

⁶²⁴ Кит.: 阿弩菩提, Танг.: 阿耨菩提.

⁶²⁵ Текст «Чжун» связывает эту беседу с 緡猊, (Кит.: 圓威?), так же известным как 田成 (Кит.: 田成?).

⁶²⁶ Кит.: 供養, Танг.: 齋戒.

⁶²⁷ Кит.: 割, Танг.: 割.

⁶²⁸ Кит.: 身枝節, Танг.: 龍藏藏.

⁶²⁹ Кит.: 出血, Танг.: 龍藏.

⁶³⁰ Кит.: 救俗, Танг.: 龍藏.

само собой. Еще вопрос: Как выглядит природа? Наставник ответил: Ей не на что быть похожей. Еще вопрос: Что это значит? Наставник ответил: Если видишь ее, то видишь; если нет, то мыслью ее понять все равно нельзя.⁶³¹

7. Некто спросил: Что такое «три неисчислимых»?⁶³² Наставник ответил: Жадность, гнев и глупость. Еще вопрос: Как их уничтожить? Наставник сказал: Уничтожение есть иллюзия. В течение многих кальп три яда изначально сами по себе пусты. Если поймешь эту истину, то они исчезнут сами по себе. Но познав это прекращение, сможешь лишь обрести рождение в образе небожителя. Если хочешь стать Буддой, то ум следует направлять вслед за знанием. Будда говорил: Не прекращая аффектов обрести нирвану». Ученики, не зная того, что природа изначально не рождается, хотели пробудив ум уничтожить аффекты, при этом не понимая того, что «ум прекращения» есть сам по себе аффе-тированный ум. По этой причине они попадали в оковы и не достигали освобождения. Поэтому совершенствующиеся не должны пробуждать ум,⁶³³ и не должны приводить в движение мысли, и так они обретут освобождение.⁶³⁴

8. Некто спросил: Станут ли живые существа Буддами? Наставник сказал: Нет. Еще вопрос: Если живые существа не станут [Буддами], то кто станет Буддой? Наставник ответил: Живые существа есть иллюзия. Они пребывают в четырех свойствах, как им стать Буддами? Буддой станет изначальная природа живых существ. Еще вопрос: Как выглядит изначальная природа живых существ? Наставник сказал: Она ни на что не похожа, в мире ее не с чем сравнить, как можно мерить ее сходством?

9. Некий бессмертный⁶³⁵ спросил Наставника об изучении Пути. Наставник спросил: А каков твой Путь? Бессмертный сказал: Путь есть *ци*⁶³⁶ пустоты и умиротворения. [Мы] пьем росу,⁶³⁷ вкушаем лекарст-

⁶³¹ «Чжун» связывает эту беседу с именем 猗鬱銀虱, Кит.: 中尙苟支?

Данный персонаж неотождествлен.

⁶³² Кит.: 阿僧伽劫, Танг.: 阿說菟劫.

⁶³³ Кит.: 無動念, Танг.: 無寂靜.

⁶³⁴ Здесь Наставник разговаривает с человеком по фамилии 猗 (аналог китайского фамильного знака 富). Имя этого персонажа 猗鬱, Кит.: 平尙?

⁶³⁵ Кит.: 仙人, Танг.: 癸父.

⁶³⁶ Кит.: 氣, Танг.: 福.

⁶³⁷ Кит.: 飲露, Танг.: 爾威.

во,⁶³⁸ очищаем о,⁶³⁹ и освобождаемся от грязи,⁶⁴⁰ вскармливаем и растим дух и ум.⁶⁴¹ Наставник сказал: Ты не понимаешь⁶⁴² Пути. Сегодня я расскажу тебе о Пути, а ты слушай. В соответствии с этим, Путь есть глубинная природа всех живых существ. Увидь эту основную природу и обретешь свободу и умиротворенную радость. Путь глубок и чудесен:⁶⁴³ смотришь на него и не видишь, слушаешь его и не слышишь, ищешь его и не находишь. Люди идут Путем каждый день, и ничего о нем не знают. [Путь] есть глубочайшее из глубочайшего. Те, кто обретает его, пребывают в постоянстве; те, кто понимает его, свободны от оков; те, кто может [следовать] им, всегда пребывают в радости. Из-за этой истины это и называется Путем. Бессмертный сказал: Как велик⁶⁴⁴ Чаньский наставник!⁶⁴⁵

10. Некто спросил наставника: Созерцаете ли вы чистоту?⁶⁴⁶ Наставник ответил: Созерцание чистоты есть иллюзия. Еще вопрос: Как стать Буддой? Наставник ответил: Собственная сущность изначально чиста, зачем созерцать чистоту? Если созерцать чистоту, ум придет в действие. Когда ум приходит в действие, появляются оковы. Оковы есть падение [в Ад]. Не следует приводить в действие ум, пойми изначально чистоту и тогда станешь Буддой.⁶⁴⁷

11. Некто спросил: Что такое восемь освобождений?⁶⁴⁸ Наставник ответил: Восемь форм сознания есть ум восьми освобождений. Еще вопрос: А у Будды есть восемь сознаний? Наставник ответил: Есть. Еще вопрос: А у живых существ есть? Наставник ответил: Есть. Еще

⁶³⁸ Кит.: 食藥, Танг.: 飢獸.

⁶³⁹ Знак не прочитан.

⁶⁴⁰ Кит.: 脫泥, Танг.: 蠶絲.

⁶⁴¹ Кит.: 養長魂識, Танг.: 繡縫綵猗.

⁶⁴² Кит.: 慧, Танг.: 慧.

⁶⁴³ Кит.: 玄妙, Танг.: 蕪復.

⁶⁴⁴ Кит.: 殊妙, Танг.: 殊脫.

⁶⁴⁵ Tang 186 №2536, 5b5–6a7. В соответствии с текстом «Чжун», беседа происходит между наставником и учеником Сяншаня (相山?, Танг.: 義勝) по имени Сунь Лэтянь 孫勒田? (Танг.: 孫樂田).

⁶⁴⁶ Кит.: 清觀, Танг.: 靜觀.

⁶⁴⁷ The «Zhong» texts attributes this encounter to 禪斷 (Кит.: 禪布?). Второй знак, возможно, употреблен семантически.

⁶⁴⁸ Кит.: 八解脫, Танг.: 八解脫.

вопрос: Хотя [и Будда и живые существа] одинаково имеют восемь сознаний, почему Будда достиг освобождения, а живые существа не освобождены? Наставник ответил: Живые существа текучи и подвержены превращениям в соответствии с внешними объектами,⁶⁴⁹ а Будда не текуч и не превращается вслед за объектами. В этом главный смысл.⁶⁵⁰

12. Некто спросил: Как покинуть три мира?⁶⁵¹ Наставник ответил: Сделай так, чтобы ум не был привержен⁶⁵² к трем мирам, и тогда ты оставишь три мира. Не думай о прошлом, не думай о будущем, преодолей мысли о настоящем, и тогда ты покинешь три мира.⁶⁵³

13. Некто спросил: Будда есть живые существа, живые существа есть Будда. Что это значит? Наставник ответил: Если видишь природу, то тогда ты Будда, если не видишь природу, тогда ты живое существо. Вот что это значит.⁶⁵⁴

14. Некто спросил: Обретать мудрость вслед за сосредоточением, правильно ли это? Наставник ответил: Нет, неправильно. [Еще вопрос]: Обретать сосредоточение вслед за мудростью, правильно ли это? Наставник сказал: Нет, это неверно. [Еще вопрос]: Почему так? Наставник ответил: Обретать сосредоточение вслед за мудростью есть Дхарма Слушающих голос. Обретать мудрость вслед за сосредоточением есть Дхарма Самостоятельно Пробужденных.⁶⁵⁵ Сосредоточение и мудрость равностны, и это есть Дхарма бодхисаттв. Настоящее сосредоточение не имеет признаков [сосредоточения], настоящая мудрость не имеет признаков мудрости. Это есть Дхарма Будды.⁶⁵⁶

15. Некто спросил: Что есть субстанция?⁶⁵⁷ Что есть природа?⁶⁵⁸ Они едины? Или различны? Наставник сказал: С точки зрения суб-

⁶⁴⁹ Кит.: 境, Танг.: 靚.

⁶⁵⁰ Собседником наставника является человек по фамилии 薛 (Кит.: 彦),
Личное имя: 肅銀 (Кит.: 清華)

⁶⁵¹ Кит.: 三界, Танг.: 散蔕.

⁶⁵² Кит.: 拘繫, Танг.: 殺錮.

⁶⁵³ Текст «Чжун» связывает этот диалог с именем 須薛 (Кит.: 須彦)

⁶⁵⁴ Текст «Чжун» связывает этот диалог с именем 靚靚. Кит.: 天女.

⁶⁵⁵ т. е. пратьекабудды. Кит.: 獨覺, Танг.: 靚靚.

⁶⁵⁶ Текст «Чжун» связывает этот диалог с именем 殺希. Кит.: 宮香.

⁶⁵⁷ Кит.: 體, Танг.: 靚.

⁶⁵⁸ Кит.: 性, Танг.: 靚.

станции они едины, с точки зрения природы различны. [Еще вопрос:] Каким образом? Наставник сказал: Субстанция подобна бронзе. Природа подобна зеркалу. Поэтому они различны. Еще вопрос: Зеркало сделано из бронзы, в чем же различие? Наставник сказал: Зеркало, хотя и сделано из бронзы, но [сама бронза] не может ничего отражать. Когда бронза отполирована и превратилась в зеркало, то она может отражать предметы. Поэтому они различны. Все живые существа обладают природой Будды, и используя указания благомудрых друзей могут увидеть свой изначальный ум. После того, как обретено видение собственного изначального ума, [живые существа] встают на путь усердного совершенствования, и достигают сияния чистоты, ясно видят правду и ложь.⁶⁵⁹ Ум, свободный от различений, не подвержен воздействию пыли. Когда десять тысяч признаков ясно различаются, то нет прихода и «иноного»; когда субстанция зеркала ясно отражает, то нет ухода и этого. Десять тысяч признаков находятся в беспорядке, субстанция зеркала умиротворена, в ней нет прихода и ухода, нет того и этого. Совершенствующиеся в своих намерениях должны исходить именно из этого. Такова же и природа всех Будд.⁶⁶⁰

16. Некто спросил: Когда ученики действительно пробуждают свой ум, наступят ли пустота и умиротворение? Наставник ответил: Видение пустоты и умиротворения есть единственно действие ума.⁶⁶¹ Еще вопрос: Что это значит? Наставник ответил: Ученики, когда вы действительно пробудили свой ум, у вас не должно остаться воззрений. Как тогда увидеть умиротворение и пустоту? Поймите слова Будды: Если нет ни мельчайшей дхармы, то это есть *анубодхи*.⁶⁶²

17. Некто спросил: Когда понято происхождение заблуждений, наступит ли освобождение? Наставник сказал: Не наступит. Еще вопрос: Когда уничтожены заблуждения, уничтожено пробуждение, наступит ли тогда [освобождение]? Наставник ответил: Не наступит. [Еще вопрос]: Как достичь его? Наставник сказал: Мудрость заблуждений порождает заблуждения, мудрость пробуждения порождает пробуждение.

⁶⁵⁹ Кит.: 宣示是非, Танг.: 熾然顯情.

⁶⁶⁰ В соответствии с текстом «Чжун» вопросы заданы «мудрецом». (Танг.: 致蔣, Кит.: 賢者, 賢人).

⁶⁶¹ Кит.: 意, Танг.: 發.

⁶⁶² В соответствии с текстом «Чжун», наставник разговаривает с мудрецом по имени: 張委, Кит.: 仙李.

Если ум пуст и умиротворен, и не пребывает в знании, то тогда будет достигнут пустой и умиротворенный ум Будды. Вот что это значит.⁶⁶³

18. Некто спросил: Если живые существа совершают преступления,⁶⁶⁴ попадают ли они в ад?⁶⁶⁵ Наставник ответил: Попадают. Еще вопрос: Когда живые существа попадают в ад, они получают воздаяние в виде страдания. Когда их природа Будды попадает в ад, страдает ли она? Наставник ответил: Природа Будды не страдает. Еще вопрос: Почему что-то подвергается воздаянию, а что-то нет? Наставник сказал: Сравни это с металлическим сосудом, расплавленным в печи: Форма сосуда разрушается, но природа металла остается неизменной. Остаться неизменным — это изначальное сосредоточение.⁶⁶⁶ Изначальное сосредоточение называется постоянством. Металл постоянен и не может измениться. Как он может подвергнуться [страданию]?⁶⁶⁷

19. Некто спросил: Что означает равносность сосредоточения и мудрости? Наставник ответил: Природа неподвижна — это сосредоточение. Видеть, что она неподвижна — это мудрость. Если исполнишь это и не оставишь следов — это равносность. Если сможешь таким образом осветить изначальную природу, то сможешь увидеть природу Будды.⁶⁶⁸

20. Некто спросил: Как стать Буддой? Наставник ответил: Не думай о живых существах вне Будды. Так обретешь освобождение. Еще вопрос: Каков должен быть подход?⁶⁶⁹ Наставник ответил: Не думай о плохом и хорошем, и сам увидишь природу Будды. Таков должен быть подход.⁶⁷⁰

21. Некто спросил: Изначально покидали семью⁶⁷¹ из-за стремления стать Буддой. Совершенствуя ум, можно ли достичь состояния Будды? Наставник ответил: Следует исполнять «отсутствие ума»,⁶⁷² и

⁶⁶³ Еще одна беседа с мудрецом по имени: 寂叟. Кит.: 鄒泉

⁶⁶⁴ Кит.: 罪, Танг.: 能.

⁶⁶⁵ Кит.: 地獄, Танг.: 毖福.

⁶⁶⁶ Кит.: 本定, Танг.: 執成.

⁶⁶⁷ Беседа с 宮香.

⁶⁶⁸ Беседа с 宮香.

⁶⁶⁹ Кит.: 隨順, Танг.: 隨說, Одно из так называемые «искусных средств» в «Трактате о Пробуждении Веры в Махаяну». (方便).

⁶⁷⁰ Беседа с Чаньским гостем (Танг.: 從請, Кит.: 禪客).

⁶⁷¹ Кит.: 出家, Танг.: 縱發.

⁶⁷² Кит.: 無心, Танг.: 縱發.

тогда обретишь для себя состояние Будды. Вопрос: Если наступает «отсутствие ума», то кто станет Буддой? Наставник ответил: «Отсутствие ума станет Буддой. Становление Буддой — это тоже «отсутствие ума». Вопрос: Великое сострадание Будды обладает могуществом, которое трудно познать и выразить. [Оно] может спасти живые существа. Но если есть «отсутствие ума», то кто спасает живые существа? Наставник сказал: Обретение «отсутствия ума» есть настоящее спасение для живых существ. Если нужно спасать живые существа, то должно быть представление о живых существах, так что наступает «наличие ума».⁶⁷³ Если же ум действительно существует, то есть жизнь и смерть. Вопрос: Если ум отсутствует, то как происходит уничтожение представлений?⁶⁷⁴ Наставник ответил: Изначально нет заблуждающегося ума. Знание души⁶⁷⁵ неуничтожимо, как же возникнуть ложным взглядам?⁶⁷⁶

22. Некто спросил: Какова практика «одного мгновения мысли»?⁶⁷⁷ Наставник сказал: Когда мудрость и ее предмет отсутствуют, эта практика наступает естественным образом. [Следующий] вопрос: Когда отсутствуют и мудрость и объект, то кто тогда видит природу Будды? Наставник сказал: Когда мудрость и объект отсутствуют, то субстанция ясна светит сама по себе, и ты сам не видишь себя.

23. Некто спросил: Живые существа и природа Будды не различаются между собой. Таким образом, если некто своими деяниями достигает состояния Будды, то и все живые существа достигают освобождения. Однако, сейчас это не так. В чем причина этого? Наставник ответил: Похоже, что ты никогда не видел принципа шести свойств Хуаянь.⁶⁷⁸ В сходстве⁶⁷⁹ есть различие,⁶⁸⁰ в различении есть сходство; в создании⁶⁸¹ есть разрушение,⁶⁸² в разрушении есть создание. В об-

⁶⁷³ Кит.: 有心, Танг.: 纒抱.

⁶⁷⁴ Кит.: 斷見, Танг.: 投散.

⁶⁷⁵ Кит.: 魂知, Танг.: 緇脫. Предположительный перевод.

⁶⁷⁶ Кит.: 邪見, Танг.: 緇散. Беседа с монахом по имени «Мудрое Пробуждение» (Кит.: 賢覺, Танг.: 敘鏡).

⁶⁷⁷ Кит.: 一念, Танг.: 楞楞.

⁶⁷⁸ Кит.: 華嚴六相, Танг.: 徧徧徧就.

⁶⁷⁹ Кит.: 同, Танг.: 引.

⁶⁸⁰ Кит.: 異, Танг.: 疏.

⁶⁸¹ Кит.: 成, Танг.: 霜.

⁶⁸² Кит.: 壞, Танг.: 臘.

щем⁶⁸³ есть особенное,⁶⁸⁴ и в особенном есть общее. Живые существа и Будда обладают общей природой, и не являются препятствием друг для друга. Их силы⁶⁸⁵ различны, и поэтому они получают то, чего добились. Свет о не бывает в зеркале целиком. Сравни это с птицами: они все принадлежат к миру воздушного пространства, и ты поймешь, что благодаря разнице в своих способностях, птица и воздух не одно и то же. Те, у кого нет крыльев,⁶⁸⁶ хотя и принадлежат в миру воздушного пространства, никогда не покидают землю. Те, кто собирает крылья,⁶⁸⁷ также могут летать высоко или низко, из этого понятно, что они различаются по своему положению в воздухе. Птичьи качества феникса позволяют ему достичь пределов пространства. Что можно сказать о других птицах в сравнении с ним? Такова же и мысль о том, что [хотя] живые существа обладают одинаковой природой Будды, они различаются по знаниям и способностям.⁶⁸⁸

24. Некто спросил: Если некто практикует Чань, как ему уничтожить преступления ума? Наставник ответил: Нужно взглянуть на свой ум и тело. Пять скандх,⁶⁸⁹ двенадцать нидан,⁶⁹⁰ и восемнадцать миров⁶⁹¹ — разве что-нибудь из этого можно обрести? [Собеседник наставника] ответил: я взглянул на свой ум и тело, и понял, что вряд ли что-либо в них может быть обретоно.⁶⁹² Наставник спросил: Достиг ли ты разрушения признаков тела и ума? [Собеседник наставника] ответил: Когда уничтожены признаки ума и тела, что остается? Наставник сказал: Разве есть что-нибудь еще, кроме ума и тела? Ответ: Если нет ни ума ни тела, что там еще может быть? Наставник спросил: Достиг ли ты разрушения мирских признаков?⁶⁹³ Ответ: У мира нет собственных

⁶⁸³ Кит.: 共, Танг.: 緡.

⁶⁸⁴ Кит.: 別, Танг.: 別.

⁶⁸⁵ Кит.: 力才, Танг.: 纖緡.

⁶⁸⁶ Предположительный перевод.

⁶⁸⁷ Предположительный перевод.

⁶⁸⁸ Данного сюжета тексте «Чжун» нет.

⁶⁸⁹ Кит.: 五蘊, Танг.: 礙罰.

⁶⁹⁰ Кит.: 十二處, Танг.: 設穢.

⁶⁹¹ Кит.: 十八界, Танг.: 設風.

⁶⁹² Предположительный перевод.

⁶⁹³ Кит.: 世中相, Танг.: 設穢.

признаков, какой смысл их разрушать? Наставник сказал: Вот ты и уничтожил преступления.

Спрашивающий после этого пробудился и воскликнул: Как глубоко! И принял Учение.⁶⁹⁴

25. Некто спросил: После того, как это понято, следует ли совершенствоваться продвигаясь по ступеням?⁶⁹⁵ Наставник ответил: Можно перемещаться по ступеням, а можно и отказаться от продвижения по ступеням. «Ланкаватара-сутра» гласит: Начни с первой ступени, пусть и не достигнешь следующей, но разве настоящее прекращение и умиротворение подчиняются порядку ступеней?»⁶⁹⁶ «Вишачачинтабрахма-сутра»⁶⁹⁷ гласит: Если некто услышал об истинной природе, он не переходит с одной ступени на другую. Такой человек не подчиняется жизни и смерти и не пребывает в нирване». Далее, гатха из «Ланкаватара-сутры» гласит: «В начале входишь на первую ступень — невозвращающегося архата. Поэтому все мудрецы всех Небес следуют наличию, созданному непробужденным умом».⁶⁹⁸ Если последуешь истине этих [мудрецов, обладающих] наивысшими способностями, то тогда не останется понятия свойства. Таким образом, необходимо пребывать в исполнении практики чистого и совершенного ума. Если следуешь мирским искусным методом,⁶⁹⁹ то нет вреда в продвижении по ступеням. Истинно, вещи не препятствуют принципу,⁷⁰⁰ а принцип не препятствует вещам.⁷⁰¹ Так что можно практиковаться каждый день, и это не придет в противоречие с отсутствием практики. Будет ли что—

⁶⁹⁴ Данного сюжета тексте «Чжун» нет.

⁶⁹⁵ Кит.: 遊住, Танг.: 遊住. Имеется в виду восхождение по десяти ступеням бодхисаттвы, как оно представлено в «Вималакирти-сутре».

⁶⁹⁶ Кит.: 住次, Танг.: 住次. Тангутская цитата соответствует по смыслу нескольким фрагментам «Ланкаватара-сутры», но именно в представленном в тангутском тексте виде не была идентифицирована.

⁶⁹⁷ Кит.: 思益經, Танг.: 思益經. Китайский оригинал гласит: «若不從一地至一地, 是人不在生死, 不住涅槃。」 (cf. 思益梵天所問經, Т. № 0586, т. 15, с. 0036с7-8).

⁶⁹⁸ Оригинальный текст: 預流一來果, 不還阿羅漢, 如是諸聖人悉依心安有。(Т № 0672, т. 16, с. 0605b07).

⁶⁹⁹ Кит.: 方便, Танг.: 方便.

⁷⁰⁰ Кит.: 事無礙理, Танг.: 事無礙理.

⁷⁰¹ Кит.: 理無礙事, Танг.: 理無礙事.

нибудь, что останется невыполненным? Если быть приверженным к вещам и не понимать принципа, или быть приверженным к принципу и не понимать вещей, что это будет за метод? И слова эти окажутся неверными. Вопрос: Есть ли у этого учения имя или свойство? Наставник ответил: У этого учения нет ни имени, ни свойства. В отсутствие имени и свойства были установлены пустые имя и свойство. Это учение называется Алмазной Самадхи,⁷⁰² ибо оно неразруσιμο. Далее, оно называется Шурангама-самадхи,⁷⁰³ ибо его невозможно превзойти. Далее, оно называется Самадхи природы дхарм, ибо оно неизменно. Еще оно называется Самадхи Освобождения, ибо в нем нет оков. Тот, кто понимает его называется Великим Алмазным человеком,⁷⁰⁴ никто не может его превзойти. Вопрос: Каковы силы и заслуги Великого Алмазного человека? Наставник сказал: Его силы и заслуги знает только Будда. В одно мгновение мысли он может преодолеть аффекты, неисчислимы, как песчинки в Ганге, так что ничего от них не останется. Он может обрести добродетели, неисчислимы, как песчинки в Ганге, и ни одна из них не будет неполной. Он обрел защиту восьми драконов на Небесах, и куда бы он ни пошел, ему нет преград. Его мудрость подобна мудрости Царя-Льва,⁷⁰⁵ или светлому яркому солнцу. В отношении того, что волнует в рождении (жизни. — К. С.), он не рожден, в отношении того, что волнует в гибели (смерти. — К. С.), он не знает о гибели. «Аватамсака-сутра» гласит: «Все дхармы не рождаются и не гибнут. Если понимаешь это, то все Будды предстанут перед тобой».⁷⁰⁶ За пределами этого учения Южной школы⁷⁰⁷ о сфере ума, остальные мелкие учения принадлежат тем, кто не избавился от преград неведения. Далее, есть много видов учений, которые толкуют о том, что пребывает за пределами ума и создают трудности.⁷⁰⁸ Все это огромные заблуждения. Где должны быть речи? о! В соответствии с этим, люди и

⁷⁰² Кит.: 金剛三昧, Танг.: 蘇藍弱微.

⁷⁰³ Кит.: 首楞嚴三昧, Танг.: 霜藍弱微.

⁷⁰⁴ Кит.: 金剛大人, Танг.: 蘇藍毅序. Возможно, одна из тангутских версий термина «Vajrasattva».

⁷⁰⁵ Кит.: 獅子王, Танг.: 執毼席.

⁷⁰⁶ Кит.: 一切諸法無生, 一切諸法無滅, 如能如是解, 諸佛常現在前.

Цитата неточна.

⁷⁰⁷ Кит.: 南宗, Танг.: 度薩.

⁷⁰⁸ Предположительный перевод.

речи недвойственны, и последователи должны делать больше, должны делать больше.⁷⁰⁹

«Двадцать пять ответов на вопросы по поводу Буддийских принципов, заданные Государственному Наставнику Танчану монахами, в то время когда он находился в монастыре Дворец Света». Конец.

О возможности локальной традиции тангутского буддизма

Самым общим заключением из настоящей работы, наверное, следует признать то обстоятельство, что формирование тангутского буддийского комплекса происходило на фоне возрождения традиции Хуаянь в период Северной Сун. Это возрождение было кратким, и не оставило существенного следа в собственно Китае, но оказало воздействие на киданей и на тангутов, а также на формирование буддизма в Корее. Именно это возрождение мы и предполагаем рассматривать в качестве важнейшего фактора становления тангутского буддизма. Проследить конкретные воплощения этого влияния сложно, но именно воздействие традиции Хуаянь-Чань, как представляется, и определяло перспективу и направление развития буддийской теории и практики на севере Китая, включая также Си-Ся и Ляо. Из приведенного выше рассмотрения нескольких тангутских текстов можно сделать некоторые предварительные выводы. Они касаются прежде всего того, что среди китайских и «синтетических»⁷¹⁰ буддийских текстов, сохранившихся в тангутском собрании СПБФ ИВ РАН, как на тангутском, так и на китайском языках, преобладающую роль играла традиция Хуаянь-Чань. Данную традицию мы также предлагаем рассматривать как часть общего феномена Хуаяньского возрождения, как продолжение традиции Цзунми и Чжэнгуаня. Это обстоятельство было заявлено в начале исследования, и, как представляется, было подтверждено. Направление Хуаянь-Чань, опре-

⁷⁰⁹ Текст «Чжун» не сообщает имени собеседника Государственного Наставника.

⁷¹⁰ Выражение «синетический» (sinitic) было предложено Джоном МакРэем для обозначения текстов, связанных с проблематикой китайского буддизма, но составленных за пределами собственно Китая.

деляемое также как «учение о природе» (性宗),⁷¹¹ видимо, признавалось господствующим и самими тангутами: в *«Предисловии к новому переводу Трипитаки Белого Высокого Государства»* (大白高國新譯三藏聖教序) используется терминология этого направления,⁷¹² *«Море Значений, установленных святыми»* использует термин «море учений Хуаянь» (華嚴教海) в качестве общего термина для обозначения буддизма в целом.⁷¹³ Эти указания, наряду с рассмотренными в настоящем исследовании тангутскими текстами, позволяют уверенно говорить о значительной популярности именно Хуаянь-Чаньского направления в Си-Ся. Немногочисленные китайские и тангутские сочинения, принадлежащие к иным нежели Хуаянь-Чань традициям, скорее подтверждают, нежели опровергают это наблюдение. Характерно при этом, что тексты, представляющие иные буддийские традиции, практически не встречаются в тангутском переводе, и, в подавляющем большинстве, известны только по-китайски. Таким образом, можно уверенно предполагать, что именно Хуаянь-Чаньская традиция стала основой для формирования буддийского комплекса тангутского государства.

Происхождение Хуаянь-Чаньского элемента в тангутском буддизме, на наш взгляд, должно быть объяснено как результат взаимодействия тангутов и киданей. В результате настоящего исследования предположение о принципиальной важности буддийских контактов между тангутами и киданями можно считать вполне доказанным. Контакты между Си-Ся и Ляо в значительной степени определили облик китайской составляющей тангутского буддизма, прежде всего в отношении текстуальной базы Хуаянь-Чаньского направления. Подтверждением этого можно считать твердо установленный нами факт популярности произ-

⁷¹¹ Хотя учение о природе Будды и было общим для множества направлений китайского буддизма, только традиция Хуаянь непосредственно определяла себя как учение о природе. Подробнее об учении о природе Будды см.: *Лай Юнхай* 賴永海 Чжунго Фосин лунь 中國佛性論 (Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1988).

⁷¹² Например, текст упоминает «Дхармовую природу Татхагаты» (如來之法性) и «сокровищницу ума тайной мудрости» (慧密心藏). См.: *Ши Цзиньбо*, Си-Ся Фоцзяо Шилюз, с. 285.

⁷¹³ *«Море Значений, установленных святыми»* / Публикация текста, перевод с тангутского указатели и примечания Е. И. Кычанова. (СПб.: Петербургское востоковедение, 2001), с. 45.

ведений ляоского буддизма в Си-Ся. Таким образом, именно ляосский, а не дуньхуанский или сунский буддизм, оказывается эталонным для буддизма Си-Ся. Таким образом, в настоящем исследовании мы предлагаем объяснить часть специфических черт тангутского буддизма его близостью с буддизмом Ляо.

Анализом текста «*Зеркала*» и иных текстов это обстоятельство можно считать доказанным (насколько это возможно в исследованиях такого рода). Преобладание в Си-Ся традиции Хуаянь-Чань позволяет связать по крайней мере часть тангутского буддийского комплекса с буддизмом севера Китая периода второй половины Танской династии, когда эта традиция переживала расцвет. В дальнейшем учение Хуаянь-Чань продолжало укрепляться на севере Китая, что облегчалось растущей изоляцией этой области от собственно китайской метрополии. Это же предположение позволит объяснить незначительное присутствие в Си-Ся текстов развитого или классического чань: как представляется, классический чань, развившийся из учений Хунчжоуской школы, не мог быть приемлем для буддистов Ляо и Си-Ся, ориентированных на синтетическую традицию Цзунми. Если принять подобное допущение, становится понятным и слабое присутствие среди тангутских текстов «*Алтарной сутры*» и одновременно постоянная апелляция к авторитету Бодхидхармы, встречающиеся в текстах. Именно эту особенность демонстрируют как тексты самого Цзунми, так и известные в настоящее время произведения буддизма из Ляо. В свою очередь, буддизм Ляо сложился в результате консервации традиций позднетанского буддизма на Севере Китая в сочетании в Хуаяньском возрождении начала периода Северной Сун. Тенденция к консервации определенных аспектов Танского буддизма началась, очевидно, еще в период тибетской оккупации Дуньхуана и прилегающих территорий, которые, таким образом, оказались не затронуты буддийскими гонениями периода Хуйчан, и, соответственно, не восприняли новый буддизм сунского времени, формировавшийся на базе радикальных чаньских направлений и отчасти учения Тяньтай. Преемственность Танского буддизма прослеживается как на киданьском, так и на тангутском материале достаточно основательно, как в цитировании буддийских авторитетов, так и в способе мышления, к которому прибегали авторы текстов, имеющих на тангутском языке. Этот же феномен преемственности Танского буддизма можно наблюдать и на примере направления Хуаянь сунского времени: так, Цзиньшуй Цзинъюань прямо называет себя учени-

ком Цзунми и продолжает его традицию, хотя и их и разделяет более двухсот лет. В качестве аргумента, подтверждающего преемственность буддизма эпохи Тан в Си-Ся, можно рассмотреть проблематику и аргументацию, разбираемые Фаюном в *«Хунчжоуском тексте»*: затрагиваемые им проблемы уже не могли представлять существенного интереса для китайских буддистов в сунское время. Причиной этого является то, что в Китае был в значительной степени утрачен контекст, в котором рассуждения, подобные тем, что приводил Фаюн, могли иметь смысл. В то же время для конца Тан или в продолжающейся традиции Цзунми соображения этого мыслителя вполне могли иметь определенное значение. Тот факт, что для Фаюна вопросы отношений традиций Мацзу и Шэньхуя продолжали оставаться актуальными, свидетельствует о сохранении позднетанского контекста в буддизме Си-Ся и Ляо и в позднейшее время.

Говоря о влиянии буддийского комплекса Ляо на формирование тангутского буддизма, нужно обратить внимание не только на формальные моменты, относящиеся скорее к сфере политической истории, но и на моменты содержательного взаимодействия. На материале разобранных выше текстов, мы постарались продемонстрировать не только существование формальных связей в буддийской области между Си-Ся и Ляо, но также и наличие настоящего идеологического взаимодействия, выразившегося как в присутствии в тангутском государстве оригинальных текстов киданьского буддизма, так и их переводов, а также сочинений, инспирированных киданьскими буддийскими трактатами. К числу последних относится *«Зеркало»*, а к числу первых — *«Смысл Ума»*. При этом, восприятие Хуаянь-Чаньской идеологии в Си-Ся носило не только декларативный характер, но имело характер творческого усвоения, что выразилось в формулировках Государственного Наставника Танчана из *«Двадцати Пяти Вопросов и Ответов»*, в применении Фаюном Хуаяньской терминологии и т.д, а также в доминирующем стремлении опираться в рассуждениях на аргументацию *«Аватамсака-сутры»* и смежных текстов. Из сочинения наставника Танчана, как из и остальных рассмотренных нами текстов, очевидно, что на базе Хуаянь-Чаньских концепций, начало формироваться собственно специфическое направление тангутского или киданьско-тангутского буддизма, уже не связанного напрямую с буддизмом Сун, но ориентирующегося на северную буддийскую традицию, представленную буддизмом Ляо и Утайшаня. Представителями указанной традиции мы предлагаем счи-

тать Даоченя и Цзиньшуй Цзинъюаня. При этом, как показывают ответы Государственного Наставника Танчана, Хуаянь-Чаньский буддизм в Си-Ся демонстрировал также и определенную степень самостоятельности, и не был простым воспроизведением буддизма Ляо

Таким образом, случайный анахронизм в развитии тангутского буддизма по отношению к современному ему китайскому буддизму периода Сун, на деле оказывается симптомом начала формирования в Си-Ся независимого буддийского комплекса, который можно было бы определить как собственно тангутский «цзун» (宗), то есть направление или группу направлений буддийского философствования и практики, характеризующихся собственной доктринальной основой и линией преемственности. Аналогичный процесс имеет место примерно в той же географическом ареале, что и тангутское государство: в настоящее время принято считать, что чань-буддизм в Тибете не воспроизводил облик какой-либо из китайских традиций, но был скорее амальгамой различных китайских направлений и школ.⁷¹⁴ Можно предполагать, что и тангутский буддизм в своей китаизированной ипостаси проходил аналогичный процесс формирования собственной традиции на базе различных элементов.

Одним из наиболее существенных элементов, повлиявших на становление локальной традиции тангутского буддизма, как было выяснено в ходе этого и предыдущих исследований, является традиция Цзунми. На его работах и идеях базировалась и традиция буддизма в Ляо, на нем основывали свои рассуждения и Даочень (косвенным образом) и Цзиньшуй Цзинъюань, полагавший себя его учеником. Тексты Цзунми, пользовались большой популярностью в Си-Ся, так что их можно рассматривать не только как источник информации по буддизму, но и как произведения, в которых содержалась методология буддийской мысли, стремившаяся занять господствующее положение в Си-Ся. Из рассмотренных нами текстов выяснилось, что аллюзии на работы Цзунми, его терминология и критический метод нашли свое отражение даже в тех

⁷¹⁴ См.: *Daishun Ueyama The Study of Tibetan Chan Manuscripts, Recovered from Dunhuang: The Prospects of the Field*, где приводятся соображения по этому поводу собрания японского исследователя Хиронобу Обата. Также см.: *Шэнь Вэйжун* Сицзвнэнь вэньсяньчжун дэ хэшан Мохэянь изи ци цзяофа — игэ чуанцзаочулайдэ чуаньтун 西藏文獻中的和尚摩訶衍及其教法:一個創造出來的傳統, // *Синь Шисюэ* 新史學 16, no. 1 (2005), p. 140–9.

сочинениях из Хара-Хото, которые напрямую не цитируют наставника из Храма Соломенной Хижины. Как представляется, подобную роль Цзунми играл и в системе киданьского буддизма и сохранил ее на Севере Китая вплоть до монгольского времени. При этом, пропагандируемые Цзунми культы, в частности «покаяние на Алтаре Совершенно-го Пробуждения», очевидно, внесли свою лепту в формирование Хуаяньского эзотеризма как у киданей, так и тангутов.

Органически связанной с Цзунми представляется традиция киданьского эзотеризма, представленная «Собранием» Даоченя. Указанное сочинение имелось в Си-Ся на китайском языке, а разобранный нами текст «Зеркала» представляет собой если не неизвестное доселе сочинение Даоченя, то текст полностью зависимый от него. Роль, сыгранную Даоченем в формировании тангутского буддийского эзотеризма еще предстоит выяснить, но, скорее всего, она была весьма велика. Еще одним киданьским фактором было творчество Великого Наставника Тунли, ныне практически неизвестного. Его труды, судя по всему, были популярны в Си-Ся и у киданей и внесли свой вклад в формирование традиции «повседневного буддизма», каковой таким образом также приобрел Хуаянь–Чаньский оттенок.

Вместе с тем наличие как в китайской, так и в тангутской части коллекции текстов, относящихся к развитому жанру Чаньских *юйлу*, не позволяет однозначно свести многообразие тангутского и китайского буддизма исключительно к традиции Цзунми. По первому впечатлению, Хуаянь–Чаньские трактаты не должны развиваться в Чаньские *юйлу*. Отсутствие в коллекции из Хара-Хото текстов раннего Чань-буддизма и переходных произведений, подобных «Собранию из Зала Патриарха», не позволяет проследить эволюцию немногочисленных тангутских Чань-буддийских текстов. Однако наличие в собрании из Хара-Хото произведений «классического» Чань-буддизма позволяет предполагать наличие содержательных (в отличие от формальных просьб о присылке буддийского канона) буддийских связей между Сун и Си-Ся на всем протяжении тангутской истории. В этом случае, создание собственно тангутского *юйлу* следует интерпретировать как результат непосредственного воздействия сунского буддизма. Так что рассмотренное мной в начале настоящего исследования тангутское *юйлу* заслуживает самостоятельного исследования, которое, возможно, позволит пролить свет на более широкий круг вопросов тангутско-китайского буддийского взаимодействия.

Помимо «Чаньского наставника Бхикшу из Цзинани», с собранием речей которого еще много неясного, в качестве представителя собственно тангутского буддизма мы предлагаем рассматривать Государственного Наставника Танчана. Его учение и представления, в частности, о Южной школе Чань весьма оригинальны и самостоятельны, а само его сочинение обнаруживает тенденцию к развитию в русле классического Чань-буддизма. Именно его традиция может рассматриваться как выражение уже собственно тангутского буддизма, впитавшего в себя позднетанское идеи и развивающего на их почве собственное своеобразие. В тексте, приписанном Танчану, присутствуют аллюзии на Цзунми, но, в целом, учение Танчана вполне самодостаточно и внутренне логично. Как представляется, он является полноценным представителем «учения о природе», в рамках которого его рассуждения, собственно говоря, и имеют смысл. В этом отношении, сформулированное им учение можно связать как с традицией Цзунми, так и с учением Великого Наставника Тунли, но и в данном случае нельзя отрицать определенного своеобразия его сторонний. Разумеется, вышеизложенные соображения имеют значение если будет доказано либо тангутское, либо северокитайское происхождение Танчана. Нельзя полностью отрицать возможность обнаружения китайских текстов Танчана и выяснения его личности, но на настоящий момент это представляется нам не очень вероятным.

Таким образом, рассмотренные выше тексты дают возможность предполагать, что китайская часть тангутского буддийского комплекса и киданьский буддизм составляли единое взаимозависимое целое. Буддизм киданей сыграл возможно большую, чем Сунский буддизм роль в становлении тангутской буддийской традиции. Иными словами, мы имеем основание говорить об автономной киданьско-тангутской буддийской традиции, просуществовавшей до Юаньского времени, а затем вошедшей в состав китайского эзотерического комплекса периода Юань-Мин и существовавшего до Цинского времени. К сожалению, наше исследование не выявило фактов обратного влияния тангутского буддизма на киданьский, но возможность подобных влияний не может быть априорно отвергнута и нуждается в дополнительном изучении.

Данное исследование достигло своей цели, но непрямым образом: существование тангутского «цзуна», т. е. независимого направления буддизма Си-Ся, представляется весьма вероятным, но степень его самостоятельности, представленная разобранными выше текстами, невысока. Кажется, что тангуты только начали вступать на путь создания

собственной буддийской традиции, но их продвижение по этому пути было прервано политическими обстоятельствами начала тринадцатого века. Вместе с тем, выявленные в результате проведенного анализа особенности взаимодействия между Си-Ся и Ляо в буддийской области, позволяют предполагать наличие в Северной Азии единого киданьско-тангутского культурно-религиозного комплекса, свидетельством существования которого являются киданьские тексты в Си-Ся и идеи киданьского буддизма, обнаруженные в тангутских текстах. Парадоксальным образом именно китайские и тангутские тексты из Хара-Хото позволяют лучше изучить и понять киданьский буддизм в лице его представителя, Великого Наставника Тунли. Разумеется, выводы, полученные на основе рассмотрения лишь нескольких текстов, не могут претендовать на всеобъемлющую полноту, но позволяют усмотреть в собрании П. К. Козлова некоторую систему, или образ системы, а не просто набор случайных текстов, не представляющих никакой иной реальности, кроме самих себя. Подобный подход к истории культурных процессов позволяет, на мой взгляд, более продуктивно рассматривать культурные процессы в Азии в целом.

В заключении нам хотелось бы остановиться на одном из направлений дальнейших исследований. Существенным предметом, достойным пристального изучения, является взаимодействие тангутского и тибетского буддизма. В этой области в настоящее время достигнуты некоторые успехи, упомянутые нами выше: можно считать очевидной передаточную роль Си-Ся в распространении тибетского буддизма среди монголов и в Китае в целом в период Юань; очевидной представляется контаминация китайской и тибетской буддийской терминологии при передаче ряда концепций тибетского буддизма, в частности, Махамудры. В нашей работе эта проблематика затрагивалась лишь ограниченно: мы обратили внимание на то любопытное обстоятельство, что терминология традиции Махамудры (*Mahāmudrā*, 手印) передавалась на тангутском языке с помощью терминологии, заимствованной из чань-буддизма. Наибольший интерес привлекает в этой связи использование тангутами термина «отсутствие мысли» (無念) и «отсутствие мудрости/ знания» (無智) для описания высших стадий процесса совершенствования согласно практике Махамудры.⁷¹⁵

⁷¹⁵ См.: *Solonin K. J. Mahāmudrā texts in the Tangut Buddhism and the Doctrine of «No-thought» // Xiyu Lishi yuyan yanjiu 西域歷史語言研究* (в печати).

Изучение связанных с тангутским буддизмом эзотерических текстов прояснило принципиально важную роль традиции Карма-Кагью в формировании тибетского сегмента тангутского буддизма. Это обстоятельство позволяет предполагать более близкое знакомство тангутов с современными им новейшими тенденциями развития этой школы: изучение ряда линий преемственности, а также непосредственно текстов показывает, что в Си-Ся могли иметься прямые преемники Гампопы. Вместе с тем, тангутские версии тибетских буддийских традиций демонстрируют значительный уровень самостоятельности тангутов и, следовательно, невозможность прямого отождествления тангутского с современным ему тибетским буддизмом.⁷¹⁶ Вместе с тем, проблематика развития тибетского буддизма в Си-Ся далеко не исчерпана, так что можно считать, что данный предмет находится только в начале рассмотрения, и может порадовать исследователей большими и малыми открытиями.

⁷¹⁶ Это обстоятельство касается, прежде всего, так называемы «метафоры Махамудры», которым не находясь аналогов в современном с тангутскими текстах «*Дачэн яодао мицзи*».

Литература*

* Указаны только работы, имевшие непосредственное отношение к проведению настоящего исследования

**Источники на тангутском и китайском языке
из собрания П. К. Козлова**

Источники приведены в алфавитном порядке согласно русскому переводу реконструированных китайских названий. Приводится реконструкция китайского названия, тангутское написание и шифр текста в хранилище СПбФ ИВ РАН. Китайские источники из собрания П. К. Козлова приводятся в алфавитном порядке.

Источники на тангутском языке:

1. «Двадцать Пять вопросов о буддийских принципах, заданных монахами Государственному Наставнику Танчану, когда он пребывал в монастыре Дворец Света», китайская реконструкция: 唐昌國師住光殿眾舍中時眾人問佛理二十五問答, тангутское написание: 唐昌國師住光殿眾舍中時眾人問佛理二十五問答. Tang 186 №2536; №6376.
2. «Записи Чаньского наставника Бхикшу из Цзинани по разным поводам», в 3-х цзюанях. Китайская реконструкция: 濟南比丘禪師隨緣集., тангутское написание: 濟南比丘禪師隨緣集. Tang. 398, №2609.
3. «Записи о сущности Хунчжоуского учения с комментариями и разъяснениями», китайская реконструкция: 洪州宗趣注解明護記, тангутское написание: 洪州宗趣注解明護記. Tang. 112 # 2540.
4. «Зеркало», китайская реконструкция: 鏡, тангутское: 鏡. Tang. 421, №. 113.

5. «Совершенный смысл Светлого Ума согласно наивысшему учению Единой колесницы», китайская реконструкция: 究竟一乘圓明心義, тангутское написание: 順發圓寶此勝綽綽. Tang. 183 № 2848.
6. «Учения и ритуал Хунчжоуских Учителей», китайская реконструкция: 洪州宗師教儀, тангутское написание: 舜發勝形徽威. Tang 111 №2529.

Источники на китайском языке (приводятся оригинальные шифры собрания СПбФ ИВ РАН и указания согласно Эцзан Хэйшуйчэн вэньсянь 俄藏黑水城文獻, т. 1–11 (Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньше, 1998-):

1. «Личжи минсинь цзе» 立志銘心誠 («Надпись об уме и установлении воли» ТК–134 и А–26, Эцзан Хэйшуйчэн вэньсянь 俄藏黑水城文獻, т. 1–11 (Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньше, 1998), А6V, с. 165–168, 40, с. 10–18.
2. «Ушан Юаньцзун синхай цзето саньчжи люй» 無上圓宗三制律 («Три дисциплинарных установления Наивысшего Совершенного Учения») А–22 (в составе сборника), Эцзан Хэйшуйчэн вэньсянь 俄藏黑水城文獻 т. 3, с. 165–70, с. 307.
3. «Шамэнь Хэнжунь ци» 沙門恒潤啟, («Объяснение монаха Хэнжуня») А 22 (в составе сборника), Эцзан Хэйшуйчэн вэньсянь 俄藏黑水城文獻, с. 309–313.
4. «Цзюцзин ичэн юаньтун синьяо» 究竟一乘圓通心要 («Основные сведения о Совершенном Уме в соответствии с Наивысшей Единой Колесницей») А6 (в составе сборника), Эцзан Хэйшуйчэн вэньсянь 俄藏黑水城文獻 т. 5 (1998), А6V, с. 165–168, 40, с. 10–18.
5. «Чжао синьбэнь ту» 照心本圖 («План, освещающий сущность ума») А4, Эцзан Хэйшуйчэн вэньсянь 俄藏黑水城文獻, т.5, А4V (8–8), с. 131–4.

Другие источники

Данный раздел включает в себя использованные в настоящем исследовании тексты из *Трипитаки Тайсё*, Продолжения Трипитаки (*Дзоку Дзоке*), а также отдельные издания текстов в алфавитном порядке.

1. «Байчжан Цингуй Чжэн и цзи» 百丈清規證義記, составитель 儀潤 Ижунь, *Дзоку Дзоке*, № 1244, т. 63.

2. «Бусой Гаосэн чжуань», 補續高僧傳, составитель 明河 Минхэ. Дзоку дзоке, № 1524, т. 77.
3. «Ваньсун Лаожэнь пинчан Тяньтун Цзюэ хэшан сун гу Цунжуньянь лу» 萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄, Т. № 2004 т. 48.
4. «Ваньшань тунгуй цзи», составитель 永明延壽 Юнмин Яньшоу 萬善同歸集, Т. 48, № 2017.
5. «Вэймоцзе сошо цзин» 維摩詰所說經, Т. № 0475, т. 14.
6. «Гаосэн чжуань», составитель 慧皎 Хуйцзяо, 高僧傳 Т. №2059, т. 50.
7. «Гу Цинъян чжуань» 古清涼傳, составитель 慧祥 Хуйсян. Т. № 2098, т. 51.
8. «Гуан Цинлян чжуань» 廣清涼傳, составитель 延一 Яньи. Т. № 2099, т. 51.
9. «Дафангуан Фо Хуаяньцзин» 大方廣佛華嚴經, Т. №0278, т. 9.
10. «Да фангуан Фо Хуаяньцзин яньи чао», составитель 澄觀 Чжэнгуань, 大方廣佛華嚴經演義鈔. Т. № 1736, т. 36.
11. «Дафангуан Юаньцзюэ сюдоло ляои цзин люэ шу» 大方廣圓覺修多羅了義經, Т. №0842, т. 17.
12. «Дафангуан Юаньцзюэ сюдоло ляои цзин люэ шу», составитель 宗密 Цзунми 大方廣圓覺修多羅了義經略疏, Т. № 1795, т. 3.
13. «Дайцзунчао цзэнсыкун дабяньчжэнь гуанчжэи саньцзан хэшан шанбяо чжицзи» 代宗朝贈司空大辯正廣智三藏和尚上表制集 Т № 2120, т. 52.
14. «Дачэн бэньшэнь синьди гуань цзин» 大乘本生心地觀經, Т. №0159, т. 3.
15. «Дачэн цисинь лунь», составитель 馬鳴, Ашвагхоша, 大乘起信論, Т. № 1666, т. 32.
16. «Жу Лэнцзя цзин», 入楞伽經, Т. №0671, т. 16.
17. «Лидай Фабао цзи» 歷代法寶記. Т № 2075, т. 51.
18. «Ляньдэн хуйяо», составитель 悟明 Умин, 聯燈會要, Дзоку Дзоке № 1557, т. 78.
19. «Наньцзун дуньцзяо цзуйшанчэн мохэ буньжэо боломидо люэцу Хуйнэе даши юй Шаочжоу Дафаньсышифа таньцзин» 南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經, Т. 48, № 2007.
20. «Сун Гаосэн чжуань», составитель 贊寧 Цзаньнин 宋高僧傳, Т № 2061, т. 50 «Сю Хуаянь аочжи ванцзинь хуаньюань гуань», составитель 法藏 Фацзан, 修華嚴奧旨妄盡還源觀, Т. № 1876, т. 45.

21. «Сымин цзуньчже Цзяосин лу», составитель 宗曉 Цзунсяо 四明尊者教行錄, Т. 46, № 1937.
22. «Сюй Цинъян чжуань» 續清涼傳, составитель 張商英 Чжан Шанъин. Т. № 2100, т. 51.
23. «Сяньми юаньтун чэнфо синьяо цзи», составитель 道殿 Даочэнь 顯密圓通成佛心要集, Т. № 1955, т. 46.
24. «Хайдун ю бэнь цзяньсин лу», составитель 義天 Итянь, 海東有本見行錄, Т. № 2185, т. 55.
25. «Хуанбо шань Дуаньцзи Чаньши чуаньсинь фа яо» 黃檗山斷際禪師傳心法要. Т. № 2012А, т. 48.
26. «Хэцзэ даши сяньцзун цзи» 荷澤大師顯宗記 — в составе «Цзиньдэ чуаньдэн лу», цз. 30.
27. «Цзиньгуанмин Цзуйшэн ванцзин», 金光明最勝王經, Т. № 0665, т. 16.
28. «Цзиньдэ чуаньдэн лу», составитель 道原 Даюань 景德傳燈錄 Т. №2076, т. 51.
29. «Цзутан цзи» 祖堂集, в: Чаньцзун цюаньшу, т. 1 禪宗全書, 1, Шичжуань бу 史傳部, под ред. Лань Цифу 藍吉富 (Тайбэй: Вэнь-шу, 1988).
30. «Цзунцзин лу», составитель Юнмин Яньшоу 宗鏡錄, Т. 48, № 2016
31. «Цзянси Даои даши цзяньчжун юй» 江西道一大師見眾語, в составе «Цзиньдэ чуаньдэн лу», цз. 30.
32. «Цзятай Пудэн лу», составитель 正受 Чжэншоу 嘉泰普燈錄, Дзоку Дзокё № 1557, т. 79.
33. «Чуаньфа чжэнцзун цзи», составитель 契嵩 Цисун 傳法正宗記, Т. №2078, т. 51.
34. «Чжунхуа чуаньсиньди фамэнь шицзы чэнси ту», составитель Цзунми 中華傳心地禪門師資承襲圖, Дзоку Дзокё, № 1225, т. 63.
35. «Чжушо Чаньюань чжуцюань цзиду сюй», составитель 宗密 Цзунми 諸說禪源諸詮集都序 Т. №2015, т. 48.
36. «Чжуньти цзинье», составитель 謝於教 Се Юйцзяо 淮提淨業, Дзоку Дзокё № 1077.
37. «Шао ши лю мэнь» 少室六門 Т. №2009, т. 48.
38. «Шимэнь Чжэнтун» 釋門正統 составитель 宗鑑 Цзунцзянь, Дзоку Дзокё, № 1513, т. 75.
39. «Шиши Сигу люэ», составитель 覺岸 Цзюань 釋氏稽古略, Т. № 2037, т. 49.

40. «Юаньцзюэ цзин даочан сючжэн и», составитель Цзунми 圓覺道場修證儀 Дзоку Дзокё, № 1475, т. 74.
41. «Юаньцзюэцзин даочан люэбэн сючжэн и», составитель 晉水淨源 Цзиньшуй Цзинъюань 圓覺經道場修略本證儀 Дзоку Дзоке № 1476, т. 74.
42. «Юаньжэнь лунь фавэй лу», составитель 晉水淨源 Цзиньшуй Цзинъюань 原人論發微錄, Дзоку Дзокё № 1058, т. 31.
43. Янагида Сейдзан 柳田聖山 Дзен но гороку 1. Дарума но гороку 禪的語錄 1 達摩的語錄. 二入四行論 (Токио: Тикума собо 1969).
44. Янагида Сэйдзан 柳田聖山, Дзен но гороку 禪の語錄 1: Реге сидзи ки 楞伽師資記, Дэн Хобоки 傳法寶記 (Токио: Тикума собо, 1971).
45. Янагида Сейдзан, Чаньсюэ цуншу чжи ер. Гаолибэн Чанъюань чжуцунань цидусуй 禪學叢書之二 高麗本禪源諸詮集都序 (Токио: Тикума собо, 1974).
46. Янагида Сэйдзан, Чаньсюэ Цуншу чжи сань. Сыцзя юйлу, Уцзя Юйлу 禪學叢書之三, 四家語錄五家語錄 (Токио: Тикума собо, 1974).

Источники и литература на русском языке

1. Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим / Публикация текста, перевод и комментарий К. Б. Кепинг (Москва: Наука ГРВЛ, 1990).
2. Двенадцать царств / Публикация текста, пер. с тангутского, прим., комм. К.Ю. Солонина. (С Петербург: Петербургское Востоковедение, 1995).
3. В. М. Живов, Особенности рецепции Византийской культуры в Киевской Руси // Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. (Москва: Языки славянской культуры, 2002).
4. Запись у алтаря о примирении Конфуция / Текст, перевод и комментарий Е. И. Кычанова (Москва: Восточная литература [РАН], 2000).
5. Избранные сутры китайского буддизма/ перевод с китайского Д.В.Поповцева, К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова (С–Петербург: Наука, 2001).
6. Кепинг К. Б. Тангутский язык. Морфология. (Москва: Наука, ГРВЛ, 1985).

7. Кычанов Е. И. Почему погибла тангутская цивилизация. Доклад на 2-й международной конференции по тангутоведению. Иньчуань, 16–18 августа 2005.
8. Кычанов Е. И. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза Царствования Небесное Процветание. Кн. 1–3 Исследование и перевод текста Е. И. Кычанова. (Москва: ГРВЛ, 1988–1989).
9. Кычанов Е. И., *Каталог Тангутских Буддийских памятников из коллекции СПбФ ИВ РАН*. (фонд П. К. Козлова). (Kyoto: Kyoto University Press, 1998).
10. Кычанов Е. И., *Очерк Истории Тангутского Государства*. (Москва: Изд-во Восточной литературы, 1968).
11. Лес категорий / Утраченная китайская лэйшу в тангутском переводе. Публикация текста, перевод и комментарий К. Б. Кепинг (Москва: Наука ГРВЛ, 1983).
12. *Меньшиков Л. Н.* Описание китайской части фонда П. К. Козлова из Хара-Хото. (Москва: Наука ГРВЛ, 1985).
13. Море значений, установленных святыми/ публикация текста, перевод и комментарий Е. И. Кычанова (СПб.: Петербургское востоковедение, 2001).
14. Море писем Факсимиле тангутских ксилографов/ Перевод с тангутского, вступительные статьи и указатели К. Б. Кепинг, В. С. Колоколова, Е. И. Кычанова и А. П. Тереньтьева–Катанского, ч. 1–2. (Москва: Восточная литература, 1968).
15. *Невский Н. А.* Тангутская письменность и ее фонды // Н. А. Невский, *Тангутская филология*, т. 1–2 (Москва: Издательство Восточной литературы, 1960).
16. *Невский Н. А.* «Культ Небесных светил в Тангутском государстве // Н. А. Невский Н. А., *Тангутская филология*, т. 1–2 (Москва: Издательство Восточной литературы, 1960).
17. *Солонин К. Ю.* Баотан Учжу и Сычуаньский чань-буддизм // *Религиозный мир Китая* 1 (2002).
18. *Солонин К. Ю.* «Тангуты, Утайшань и буддизм на Севере Китая» // *Петербургское Востоковедение* 10 (1999).
19. *Солонин К. Ю.* «По поводу тангутских Чань–буддийских текстов из собрания СПбФ ИВ РАН» // *Петербургское Востоковедение*, 5 (1995).
20. *Сутра Совершенного Пробуждения*. Перевод с китайского К. Ю. Солонина // *Избранные сутры китайского буддизма*, под ред. Е. А. Торчинова. (СПб: Наука, 2001).

21. *Фацзан*. Золотой Лев Хуаянь. Перевод, предисловие и комментарии К. Ю. Солонина // *Восток: Философия, религия культура*, под ред. Е. А. Торчинова. (СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского Университета, 2001).
22. *Хуэйцзяо*. Гао сэн чжуань. Жизнеописания достойных монахов. Т. 2, раздел 2: Толкователи. Перевод с кит., коммент. М. Е. Ермакова // *Памятники культуры Востока XVIII* (СПб.: Петербургское востоковедение, 2005).
23. *Цзунми*, Предисловие к собранию разъяснений истоков Чаньских истин // *Цзунми Чаньские истины*. Перевод с китайского К. Ю. Солонина и Е. А. Торчинова. (СПб.: Изд-во Политехнического Университета, 1999).

Литература на китайском и японском языках

1. *Абе Кейити*, 阿部肇一 *Чжунго Чаньцзун ши* 中國禪宗史 (пер. с яп. Гуань Шицзянь), (Тайбэй: Дунда, 1999).
2. *Байсыгоу Си-Ся фанга* 拜寺溝西夏方塔, под редакцией Института археологии Нинся (Пекин: Вэньу чубаньшэ, 2005).
3. *Ван Цзюань* 王娟, Тандай Милэ синьян юй чжэнчжи гуаньсидэ и цэмань — Танчао хуанши дуй Милэ синьяндэ тайду 唐代彌勒信仰與政治關係的一側面 — — 唐朝皇室對彌勒信仰的態度 // *Чжунхуа Фосюэ Сюэбао* 4 (1991).
4. *Бхикуу Минфу* .Чжунго Фоцзяо Жэньу цыдянь 中國佛教人物詞典 (Тайбэй: 1985).
5. *Гу Чжэнмэй* 古正美 Цун Тяньван чуаньтун дао Фаван чуаньтун 從天王傳統到佛王傳統 (Тайбэй: Шанчжоу чубаньшэ, 2003).
6. *Гу Чжэнмэй* 古正美, БэйЛян Фоцзяо юй БэйВэй Тай Уди фачжань Фоцзяо иши синтайдэ личэн 北涼佛教與北魏太武帝發展佛教意識形態的歷程 // *Чжунхуа Фосюэ Сюэбао* 中華佛學學報 13 (2000).
7. Дачэн яодао мицзи 大乘要道密集 (Тайбэй: Мичэн чубаньшэ, 1983).
8. *Дайсун Уеяма*, 上山大峻 Тонко Букке но кэнкю 敦煌佛教の研究 (Киото: Kyoto University Press, 1990).
9. *Дэн Вэнькуань*, *Жун Синьцзян* ред. 鄧文寬, 榮新江 «Дуньбо Чань-цзи лусяо» 敦博禪籍錄校 (Сюйчжоу: Цзянсу гуцзи, 1995).
10. *Ёсидзу Ёсихидэ* 吉津宜英, Кегон-Дзэн сисотеки но кэнкю 華嚴禪的思想史の研究, (Токио: Дайто, 1985).

11. *Жань Юньхуа* 冉雲華, Лунь Тандай Чаньцзун цзяньсин сысян 論唐代禪宗見性思想 // *Цун Иньду Фоцзяо дао Чжунго Фоцзяо* 從印度佛教到中國佛教 (Табэй: Дунда, 1995).
12. *Жань Юньхуа*. Пэй Сю Фоцзяо шэнходэ яньцзю 裴休佛教生活的研究, // *Цун Иньду Фоцзяо дао Чжунго Фоцзяо* (Табэй: Дунда, 1995).
13. *Жань Юньхуа*. Юаньдай Чаньсэн юй Сидзан лама бяньчжэн као 元代禪僧與西藏喇嘛辯證考 // *Лань Цифу* ред. Сундай Фоцзяо ши яньцзю. Чжунго Фоцзяо ши луныцзи 宋代佛教史研究. 中國佛教史論集 (Чжэнхэ: Хуаюй, 1974).
14. *Жань Юньхуа*. «Яньшоу Фоцзяо сысяндэ синчэн» 延壽佛教思想的形成, в: *Цун Иньду Фоцзяо дао Чжунго Фоцзяо* (Табэй: Дунда, 1995).
15. *Жун Синьцзян* 榮新江 Гуйицзюнь ши яньцзю 歸義軍史研究 (Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1996).
16. *Каваками Тэндзан* 川上天山 Си-Сяюй идэ Люцзу таньцзин 西夏語譯的六祖壇經 // *Ян Цзэнвэнь и др.* Фоцзяо яньцзю 28. Сюйпьянь 佛典研究 28, 續編 (Тайбэй: Хуаюй шуцзюй, 1978).
17. *Камата Сигео* 鎌田茂雄 Шимицу Кегаку но синоситеки кэнкю 宗密教學の思想史研究 (Токио: Токио Дайгаку, 1975).
18. *Камекава Коесин* 龜川教信 Хуаянь сюэ 華嚴學 (перевод с яп. Хайинь) (Гаосюн: Из-во Фогуан, 1997).
19. *Лай Юнхай* 賴永海 Чжунго Фосин лунь 中國佛性論 (Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1988).
20. *Лань Цифу* 藍吉富 ред. Сундай Фоцзяо ши яньцзю. Чжунго Фоцзяо ши луныцзи 宋代佛教史研究. 中國佛教史論集 (Чжэнхэ: Хуаюй, 1974).
21. *Лань Цифу*. «Сяньми юаньтун чэнфо синьяоцзи юй Чжуньти синьян» 顯密圓通成佛心要集與準提信仰. [http:// www.ucchusma.net/samanta/cundi/ex/1/ex1_6.htm](http://www.ucchusma.net/samanta/cundi/ex/1/ex1_6.htm).
22. *Лань Цифу*. Ми-цзун фада чжи. Т. 2. 密宗發達志 2 (Чжунхэ: изд-во Хуаюй 1984).
23. *Ли Фаньвэнь* 李範文, “Цзанчуань Фоцзяо дуй Си-Сядэ инсян” 藏傳佛教對西夏的影響 // *Лиши боугуань гуанькань* 歷史博物館館刊 6, №. 3 (1996).
24. *Ли Фаньвэнь*. Си-Ся Тунши 西夏通史 (Иньчуань: Нинся жэньминь чубаньшэ, 2006).
25. *Линь Инцзинь* (林英津) Си-Сяюй Чжэньшимин цзин шивэнь яньцзю 西夏語譯真實名經釋文研究 (Taipei: Academia Sinica, Institute of Linguistics, 2006).

26. *Линь Шитянь, Лю Яньюань, Шэнь Гомэй* ред., 林世田, 劉燕遠, 申國美編 *Дуньхуан Чаньцзун вэньсянь цзичен*. Т. 1–3 敦煌禪宗文獻集成, (Пекин: Синьхуа шудянь, 1998).
27. *Линь Цзыцин* 林子青 *Миншань Шиши бэйедзан* 名山石室貝葉藏 (Тайбэй: Фагу Вэньхуа, 2000).
28. *Ло Фучан* 羅福菴 и *Ло Фуи* 羅福頤 *Сунши Сягочжуань цзичжу* 宋史夏國傳集注 (Нинся: Нинся жэньминь чубаньшэ, 2004).
29. *Ло Фучан*. Мяофа Ляньхуацзин чунчжуань суйши вэнь 妙法蓮花經弘傳序釋文// *Голи Бэйпин тушугуань гуанькань* 國立北平圖書館館刊 4, #3 (1932).
30. *Ло Фучан* 羅福成 *Си-Ся вэнь цаньцзин шивэнь* 西夏文殘經釋文 *Голи Бэйпин тушугуань гуанькань* 4, #3 (1932).
31. *Лэй Жуньцзэ* 雷潤澤, *Юй Цуньхай* 於存海, *Хэ Цзин* 何繼英, *Си-Ся Фота* 西夏佛塔. (Пекин: Вэньчубаньшэ, 1995).
32. *Люй Цзяньфу* 呂建福 *Туцзу Ши* 土族史 (Пекин: Шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 2002).
33. *Люй Чжэн* 呂澂, *Ханьцзан Фоцзяо гуаньсиши ляоцзи* 漢藏佛教關係史料集// *Хуаси Сихэ Дасюэ Чжунго вэньхуа яньцзюсодэ чжуанькань* 2, 1 華西西和大學中國文化研究所的專刊 2, 1. (Чэнду: 1942).
34. *Мадзусава Хироси* 松澤博, *Тонко Сэйкабун шуцудо ботэн кэнкю* 1 敦煌出土西夏文佛典研究 1, *Тое рэкиси ан* 東洋史苑 36 №1 (1990).
35. *Мадзусава Хироси*. *Тонко Сэйкабун шуцудо ботэн кэнкю* 2 敦煌出土西夏文佛典研究 2 *Отани рэкиси дан* 龍谷史壇 103–104 (1994).
36. *Не Хунъинь* 聶鴻音. *Туфань Цзиншидэ Си-Ся имин као* 吐蕃經師的西夏譯名考// *Цинхуа Дасюэ сюэбао* 清華大學學報 1 (2002).
37. *Не Хунъинь*. *Эцзан 5130 хао Си-Сявэнь фоцзин тигци яньцзю* 俄藏 5130 號西夏文佛經題記研究// *Чжунго Цзвнсюэ* 1 (2002).
38. *Не Хунъинь*. *Си-Ся ибэнь ‘Чисун шэнфому баньжодо синьяо мэнь’ шулюэ* 西夏譯本‘持誦聖佛母般若多心經要門’// *Нинся шэхуй кэсюэ* 寧夏社會科學 2 (2005).
39. *Не Хунъинь*. *Си-Сявэнь Цзанчуань баньжосиньцзин яньцзю* 西夏文藏傳‘般若心經’研究// *Миньцзу юйянь* 民族語言 2 (2005).
40. *Не Хунъинь* 聶鴻音 *Си-Ся Диши каобянь* 西夏帝師考辨// *Вэньши文史* 3 (2005).
41. *Нусида Тацую* 西田龍雄 *Сейкабун но Кэгон ке* 西夏文の華嚴經 (3 vols.; Киото: University of Kyoto Press, 1975–1977).
42. *Судзуки Тейтаро, Кудэ Рентаро* 鈴木貞太郎, 公田連太郎 *Тонко шуцудо Рокусе Данке* 敦煌出土六組壇經, (Токио: 1934).

43. *Nishida Tatsuo*, Xixia Version of the Lotus Sūtra from the Collection of the IOS–RAS St. Petersburg Branch (Kyoto: University of Kyoto Press, 2005).
44. *Тан Юнтун* 湯用彤 Хань, Вэй, лян Цзинь, Нань бэй чао фоцзяо ши 漢魏兩晉南北朝佛教史 Т. 1–2 (Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1983).
45. *Танака Риесо* 田中良昭 Тонко Дзэнсю бункен но кэнкю 敦煌禪宗文獻の研究 (Токио: Дайто, 1983).
46. *Фан Гуанчан* 方廣倡 Гуаньюй Дуньхуан бэнь «Ганьцзин» 關於敦煌本“壇經// Дуньхуан Вэньсянь луныцзи 敦煌文獻論集 (Шэньян: Ляонин Жэньминь чубаньшэ, 2001).
47. *Фан Гуанчан* ред., 方廣倡 Цзанвай фоцзяо вэньсянь 藏外佛教文獻. Т. 1–2 (Пекин: Цзунцзяо вэньхуа, 1995–1996).
48. *Фэн Годун, Ли Яо* 馮國棟、李輝 Цыцзюэ Цзуни шэнпин чжушу као// *Чжунхуа Фосюэ сюэбао* № 3 (2004).
49. *Хань Сяоман* 韓小忙 Си-Ся Даоцзяо чутань 西夏道教初探 (Ланьчжоу: Ганьсу Вэньхуа чубаньшэ, 1998).
50. *Ху Ши* 胡適, Ба Пэй Сюдэ Тан гу Гуйфэн Динхуй Чаньши чуаньфа бэй 跋裴休的唐故圭峰定慧禪師傳法碑// *Ху Ши Чаньсюэ ань* 胡適禪學案 (Тайбэй: Чжунчжэн, 1975).
51. *Чжан Гуанда, Жун Синьцзян* 張廣達, 榮新江 Ю гуань Сичжоу Хуйхуэ и пянй Дуньхуан ханьвэнь вэньсянь — S 6551 цзянцзин вэнь ву лиши сюэ яньцзю 有關西洲回鶻的一篇敦煌漢文文獻 — S 6551 講經文的歷史學研究 // *Бэйцзин Дасюэ сюэбао* 北京大學學報, 1989 № 2.
52. *Чэнь Биньин* 陳炳英 Си-Ся вэньхуа 西夏文化 (Ланьчжоу: Ганьсу вэньхуа чубаньшэ, 1989).
53. *Чэнь Биньин*. Си-Ся вэнью яньцзю 西夏文物研究(Иньчуань: Нинся Жэньминь чубаньшэ, 1985).
54. *Чэнь Цзинфу* 陳景富 «Чаньянь Фоцзяо гайшу» 長安佛教概書 // *Иньду цзунцзяо юй Чжунго Фоцзяо* 印度宗教與中國佛教, (Пекин: Чжунго Шэхуй Кэсюэ чубаньшэ, 1986).
55. *Чэнь Айфэн* 陳愛峰 Ян Фусюэ 楊富學 Си-Ся юй Ляо Цзинь цзянь Фоцзяо гуньси 西夏與遼金間佛教關係// *Сисия сюэ* 西夏學 1 (2007).
56. *Чэнь Циньин* 陳慶英 «Дачэн яодао мицзи» юй Си-Ся ванчаодэ Цзанчуань фоцзяо 大乘要道密集”與西夏王朝的藏傳佛教// *Чжунго цзансюэ* 3 (2003).
57. *Ши Хуйда* 釋慧達 Синьцзяо Хэйшуйчэн бэнь «Цзевай лу» 新校黑水城本《劫外錄》// *Чжунхуа Фосюэ сюэбао* № 6 (2002).

58. Ши Хуйянь 釋慧嚴 «Чжунго Чаньцзун цзай Сицзан» 中國禪宗在西藏//Чжунхуа Фосюэ сюэбао 中華佛學學報, №7 (1994).
59. Ши Цзиньбо, 史金波, Си-Сявэнь «Гуаньцзе фэнхао бяо» каоши 西夏文‘官階封號表’考釋//: Чжунго миньцзу гувэньцзысюэ яньцзю 中國民族古文字學研究 (Тяньцзинь: Тяньцзинь гуцзи чубаньшэ, 1991).
60. Ши Цзиньбо. 史金波, Си-Ся вэнь Люцзу таньцзин 西夏文六祖壇經 // Шицзе цзунцзюэ 世界宗教 № 10 (1993).
61. Ши Цзиньбо. Не Хуньинь, Бай Бинь 白濱, Си-Ся Тяньшэн люйлин 西夏天盛令 (Пекин: Кэсюэ чубаньшэ, 1994).
62. Ши Цзиньбо. Си-Ся Фоцзяо чжиду танькао 西夏佛教制度探考// Ханьсюэ яньцзю 漢學研究 1 (1995).
63. Ши Цзиньбо. “Си-Ся Фоцзяо синьтань 西夏佛教新探// Нинся Шэхуй кэсюэ 5 (2001).
64. Ши Цзиньбо. Си-Сядэ Цзанчуань Фоцзяо 西夏的藏傳佛教// Чжунго Цзансюэ 1 (2002).
65. Ши Цзиньбо. Си-Ся Фоцзяо Шилюэ 西夏佛教史略 (Иньчуань: Нинся Жэньминь чубаньшэ, 1988).
66. Шэнь Вэйжун 沈衛榮, Си-Ся Хэйшуйчэн соцзянь Цзанчуань Фоцзяо юйцзясюси игуй вэньшу яньцзю [1] «Мэнхуаньшэнь яомэнь» 西夏黑水城所見藏傳佛教瑜伽修習儀軌文書研究[I]: 《夢幻身要門》 рукопись предоставлена автором.
67. Шэнь Вэйжун. «Сицзвнвэнь вэньсяньчжун дэ хэшан Мохэянь изици цзяофа — игэ чуаньцаочулайдэ чуаньтун» 西藏文獻中的和尚摩訶衍及其教法:一個創造出來的傳統// Синь Шисюэ 新史學 16, № 1 (2005).
68. Шэнь Вэйжун. Дачэн яодао мицзи” юй Си-Ся, Юань со чуаньдэ Сицзан мифа “大乘要道密集”與西夏、元朝所傳西藏密法. (Рукопись работы любезно предоставлена автором).
69. Ян Фусюэ. Хуйху Милэ синьян као 回鶻彌勒信仰考 //Чжунхуа фосюэ сюэбао № 13 (2000).
70. Ян Фусюэ. «Сиюй Дуньхуан Хуйху фоцзяо вэньсянь яньцзю байнянь хуйгу» 西域敦煌回鶻佛教文獻研究百年回顧 <http://www.guoxue.com/fxyj/txt.asp?id=85>.
71. Ян Фусюэ. Хуйху вэньсянь юй Хуйху вэньхуа 回鶻文獻與回鶻文化 (Пекин: Миньцзу чубаньшэ, 2003).
72. Ян Фусюэ. Ню Жуцзи 牛汝極 Шачжоу Хуйху цзици вэньсянь 沙洲回鶻及其文獻 (Ланьчжоу: Ганьсу вэньхуа чубаньшэ) 1995, с. 72–73.

73. *Янагида Сейдзан* 柳田聖山 Чжунго Чань Сысян ши 中國禪思想史 (пер. с яп. У Жоцзюнь), (Тайбэй: Шанъу иньшу гуань, 1982).
74. *Янагида Сэйдзан* ред., Ху Ши Чаньсюэ ань (Дзэнгаку ан) 胡適禪學案 (Тайбэй: Чжунчжэн, 1975).
75. *Ян Цзэнвэнь* 楊曾文 Лю цзу Таньцзин» Дуньхуан синьбэнь 六祖壇經. 敦煌新本 (Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2001).
76. *Ян Цзэнвэнь* 楊曾文 Тан–Удай Чаньцзун ши 唐五代禪宗史 (Пекин: Чжунго Шэхуй Кэсюэ чубаньшэ, 1999).

Литература на западно-европейских языках

1. *Beckwith C.* The Tibetan Empire in Central Asia (Princeton: Princeton University Press, 1993).
2. *Broughton J.* The Bodhidharma Anthology. The Earliest Records of Zen. (Berkeley: University of California Press, 1999).
3. *Broughton J.* Tsung-mi's Zen Prolegomenon: Introduction to an Exemplary Zen Canon//S. Heine and Dale S. Wright eds., The Zen Canon: Understanding the Classic Texts (Oxford: Oxford University Press, 2004).
4. *Broughton J.* Early Ch'an Schools in Tibet // Gregory Peter N., Gimello Robert eds. Studies in Ch'an and Hua-yen. Studies in East Asian Buddhism 1 (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983).
5. *Chang Garma S.* The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism. (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1971).
6. *Buswell R., Gimello R.* eds. Chinese Buddhist Apocrypha: The Marga And Its Transformations In Buddhist Thought. Studies in East Asian Buddhism # 4 (University of Hawaii Press, 1990).
7. *Chen Jinhua*, The Indian Buddhist Missionary Dharmakśema (385–433): a new dating of his arrival in Guzang and of his translations // *T'oung Pao* 90, №. 4–5 (2004).
8. *Daishun Ueyama.* The Study of Tibetan Ch'an Manuscripts recovered from Tun-huang: The Review of the Field and its Prospects // *Lai Wahlen, Lancaster Lewis L.* eds. Early Ch'an in China and Tibet. (Berkeley: University of California Press, 1983).
9. *Dumoulin H.* Zen Buddhism: A History. Volume 1: India and China. (New York: Macmillan, 1988).

10. *Dunnell R.* The Great State of White and High: Buddhism and State Formation in Eleventh Century Xia (Honolulu: U. of Hawai'i Press, 1996).
11. *Dunnell R.* «Translating History form Tangut Buddhist Texts», рукопись, предоставленная автором.
12. *Dunnell R.* The Hsia Origins of the Yuan Institution of Imperial Preceptor// *Asia Major* 5.1 (1992).
13. *Dunnell R.* Patronage and Portraiture in Tangut Buddhism // *Linrothe R. and Sørensen Henrik H.* eds, *Embodying Wisdom: Art, Text and Interpretation in the History of Esoteric Buddhism*. SBS Monographs 6. (Copenhagen: The Seminar for Buddhist Studies, 2001).
14. *Eastman, K. W.* Mahayoga Texts in Dunhuang// *Bulletin of the Institute of Cultural Studies, Ruykoku University*, 22 (1983).
15. *Faber F.* A Tibetan Dunhuang Treatise on Simultaneous Enlightenment // *Acta Orientalia* 46 (1985).
16. *Friedland P.* A Reconstruction of Early Tangut History. PhD disseration Thesis (Ann Arbor: 1968).
17. *Gabain Anne-Marie* von. Iran-Turkish Relationship in the Late Sasanian Period // *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3–1, (Cambridge: 1983).
18. *Gimello R.* Glimpses of Wutaishan in during the Early Chin Dynasty: Testimony of Chu Pien// *Чжунхуа Фосюэ Сюэбао 中華佛學學報* 7 (1994),.
19. *Gimello R.* Early Huayan Maditation and Early Chan: Some Preliminary Considerations // *Lai Wahlen, Lancaster Lewis*, eds., *Early Chan in China and Tibet*.
20. *Gomez, L.* The Direct and Gradual Approaches of Zen Master Mahayana: Fragments of Teachings of Mo-ho-yen // *Gregory Peter N., Gimello R.* eds. *Studies in Ch'an and Hua-yen*.
21. *Gregory, Peter N.* The Vitality of Buddhism in the Sung // *Gregory P. and Getz D.* eds., *Buddhism in the Sung*, *Studies in East Asian Buddhism*, no. 13 (Honolulu: U. of Hawai'i Press, 1999).
22. *Gregory P.* Inquiry into the Origin of Humanity. An Annotated Translation of Tsung-Mi's Yuan Jen Lun with a Modern Commentary / *Classics in East Asian Buddhism*. (Honolulu: University of Hawai'i Press. 1995).
23. *Gregory P.* Sudden Enlightenment Followed by Gradual Cultivation// *Peter N. Gregory*, ed., *Sudden and Gradual: Approaches to Enlighten-*

- ment in Chinese Thought, *Studies in East Asian Buddhism*, no. 5 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987).
24. *Hanson-Barber A. W.* No-Thought" in P'ao-Tang Ch'an and Early Atiyoga// *Journal of International Association of Buddhist Studies* (JIABS) 8 no 2 (1985).
 25. *Hurwitz L.* Chih-I: An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk./ *Mélanges chinois et bouddhiques* 12 (Bruxelles: l'Institut. Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1962).
 26. *Kljaštornyj S.G., Livšic V. A.*, The Sogdian Inscription of Bugut Revised// *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 26–1, 1972.
 27. *Iwasaki Tsutomu.* The Tibetan Tribes of Ho-hsi and Buddhism// *Acta Asiatica* 11 (1993).
 28. *Kychanov E. I.* Tibetans and Tibetan Culture in the Tangut State Hsi Hsia (982–1227) // *Lois Ligeti*, ed., Proceedings of the Csoma de Koros Memorial Symposium (Budapest: Akademiai Kiado, 1978).
 29. *Kychanov E. I.* The State and the Buddhist Sangha: Xixia State (982–1227), отдельный оттиск.
 30. *Liu Shufen.* Art, Ritual and Society: Buddhist Practice in Rural China during the Northern Dynasties// *Asia Major* 8, № 1 (1995).
 31. *Liu Shufen.* Ethnicity and the Suppression of Buddhism in Fifth-century North. China—The Background and Significance of the Gai Wu Rebellion // *Asia Major* № 15 : 1, (2001).
 32. *Lopez, D. JR.* ed. *Buddhism in Practice*. (Princeton: Princeton University Press, 1995).
 33. *Mala G. Pelliot* 116 Un Traite Tibetanne de Dhyana Chinoise. (Tokyo: Maison Francais-Japanoises, 1993).
 34. *Maurisse M.* Contribution préliminaire à l'étude de l'écriture et la langue Si-hia, (Paris: Academie de l'Inscriptions et Belles Lettres, 1904).
 35. *Pachow W.* A Study of the Twenty two Dialogues on Mahayana Buddhism // *Chinese Culture*, 20 no 1 (1979).
 36. *Petech L.* The Silk-Road, Turfan and Tun-Huang in the First Millenium A.D // *Alfredo Cadonna* ed. Turfan and Tun-Huang. The Texts. Encounter of Civilizations on the Silk Route. (Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1992).
 37. *McRae J.* Seeing Through Zen. Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism (Berkeley: University of California Press, 2003).

38. *McRae J.* Shenhui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Chan // *Gregory P.* ed. Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought.
39. *McRae J.* *The Northern School and Formation of Early Ch'an Buddhism* // *Studies in East Asian Buddhism* # 5 (Honolulu: U. of Hawaii P., 1986).
40. *Meinert, C.* Chinese Chan and rDzongs chen: Preliminary Remarks on Two Tibetan Dunhuang Manuscripts // *Blezer Henk* ed., Religion and Culture in Secular Tibet (Leiden: Brill, 2002).
41. *Norbu Namkhai* rDzogs-chen and Zen. (Grass Valley: Blue Dolphin Press, 1984).
42. *Samosyuk K.* The Art of the Tangut Empire — A Historical and Stylistic Interpretation// *Mikhail Piotrovsky* ed. Lost Empire of the Silk Road — Buddhist Art from Khara Khoto (*X–XII Century*) (Electa: Thyssen-Bornemisza Foundation, 1993).
43. *Schaik Sam van.* The Early Days of Great Perfection // *JIABS* 27 no1 (2004).
44. *Schaik Sam van, Dalton J.* Where Chan and Tantra Meet: Buddhist Syncretism in Dunhuang// *The Silk Road: Trade, Travel, War and Faith* (London: British Library Press, 2004).
45. *Shirokauer C.* Chu Hsi's Sense of History // *Hymes Richard E., Shirokauer Conrad* eds. Ordering the World. Approaches to State and Society in Sung Dynasty China. (Berkeley: University of California Press, 1993).
46. *Schneider R.* Une moine indien au Wou-t'ai chan: relation d'un pelerinage // *Cahiers d'Extreme-Asie*, 3 (1987).
47. *Shen Weirong* Study of Chinese manuscripts concerning Tibetan tantric practice found in Khara-khoto of the Tangut empire: Essentials for the Dream Yoga // *Cahiers d'Extrême-Asie*, 15 (2005).
48. *Solonin K. J.* Guifeng Zongmi and the Tangut Chan Buddhism// *Чжунхуа Фосюэ Сюэбао* 中華佛學學報 11 (1998).
49. *Solonin K. J.* Tang Heritage of the Tangut Buddhism// *Manuscripta Orientalia* 6, № 3 (2000).
50. *Solonin K. J.* Hongzhou Buddhism in Xixia and the Heritage of Zongmi (780–841): A Tangut Source// *Asia Major* 16, № 2 (2003).
51. *Solonin K. J.* Khitan Connection of Tangut Buddhism // *Proceedings of the Symposium on the Humanity and Nature in Khara-Khoto* (Пекин: Чжунго Жэньминь Дасюэ чубаньшэ, 2006).

52. *Solonin K. J.* The Glimpses of Tangut Buddhism// *Centrtal Asiatic Journal* (в печати).
53. *Solonin K. J.* Mahāmudrā Texts in the Tangut Buddhism// *Xiyu Lishi yuyan yanjiu* 西域歷史語言研究 (в печати).
54. *Solonin K. J.* Tangut Version of the Platform of the Sixth Patriarch in the Fu Ssu-nian Library, Academia Sinica// *Bulletin of the Institute of History and Philology*, Academia Sinica, vol. 78 (2007) в печати.
55. *Sperling E.* Lama to the King of Hsia// *Journal of the Tibet Society* 7 (1987).
56. *Sperling E.* Rtsa-mi Lo-tsā-ba Sangs-rgyas Grags-pa and the Tangut Background to Early Mongol-Tibetan Relations// *Kvaerne Per ed. Tibetan Studies*. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. (Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture, 1994), vol. 2.
57. *Sperling E.* Further Remarks Apropos of the 'Ba'-rom-pa and the Tanguts // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 57, no. 1 (2004).
58. *Stoddard-Karmay H.* Between China and Tibet (рукопись, предоставленная автором).
59. *Tezcan S.* Die uigurische Insadi-Sūtra // *Berlin Turfan Texte (BTT)* #3, Berlin, 1974.
60. *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch.* The text of the Tun-Huang manuscript, translated with notes by Philip B. Yampolsky. (NY: Columbia University Press, 1967).
61. *Welter A.* Lineage and Context in the *Patriarch's Hall Collection* and *The Transmission of the Lamp* // Heine S., Wright D. S. eds. *The Zen Canon. Understanding the Classic Texts.* (Oxford: Oxford University Press, 2004).
62. *Yanagida Seizan* «The Recorded Sayings» Texts of the Chinese Chan Buddhism // *Lai Wahlen, Lancaster Lewis* eds., *Early Chan in China and Tibet.*
63. *Yoshizu Yoshihide,* The Relation Between Buddhist History and Soteriology // *Buswell Robert, Gimello Robert* eds. *Chinese Buddhist Apocrypha.*
64. *Zieme P.* Xuanzang und Maitreya // *Laut J. P., Roghrborn K.* hrsg. *Sprach-und Kulturkontakte der turkishen Volker.* (Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 1993).

Индекс

- Amoghavājra, 33
Dharmakṣema, 53, 253
Insadi, 257
John McRae, 38, 39, 124
John McRae, 55
Robert Gimello, 33, 124, 126, 253, 254, 257
Ruth Dunnell, 28, 126
Аватамсака, 10, 12, 15, 25, 61, 72, 102, 110, 113, 126, 147, 150, 151, 157, 163, 168, 169, 186, 187, 188, 194, 198, 200, 202, 209, 232, 236
Аватамсака-сутр, 61, 113, 151, 200, 209
Александр Иванов, 24
Алтарной сутры, 15, 54, 116, 117, 121, 138, 147, 207, 235
Армия защиты справедливост, 50
Байсыгоу Сися фанга, 19, 67, 88, 248
Байчжан, 65, 125, 126, 129, 132, 135, 140, 243
Баотан Учжу, 14, 67, 208
Бертольд Лауфер, 24
Букун, 33, 57, 58, 60, 62, 127
Ван Цзинжу, 24
Ваньсун Синсю, 14, 76, 95, 145, 165, 170, 202
Вималакирти, 114, 178, 209, 222, 231
Волуня, 125
Вэньдэна, 37
Гуйфэн Цзунми, 13, 15, 66, 74, 120
Дадэ, 79
Даоцышань, 68
Даочэнь, 15, 145, 155, 156, 158, 162, 164, 170, 237, 245
Даочэня, 10, 108, 145, 151, 153, 155, 156, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 202, 237, 238
Дафангуан Юаньцзюэ сюдоло ляои цзин люэ шу, 109, 244
Двадцати пяти воспросах, 114
Двадцать Пять вопросов, 128, 242
Двадцать пять ответов
Государственного Наставника
Танчана на вопросы монахов
во время его пребывания в
монастыре Дворец Света, 106
Динхуй, 15, 74, 99, 103, 251
Ду Фэй, 40
Душунь, 15, 108
Дхармакшема, 53
Е. И. Кычанов, 5, 19, 20, 26, 29, 57, 102, 234, 246, 247
Есидзу Есихидэ, 10, 13, 45, 78, 248
Жун Синцзян, 30, 33
Записи о Зеркале Ума, 145
Записи по разным поводам
чаньского наставника Бицю из
Цзинани, 111

- Записи Чаньского Наставника
 Бицю (бхикшу) из Цзинани по
 разным поводам, 90
- Записи Чаньского Наставника
 Бицю (бхикшу) по разным
 поводам, 89
- Зеркала, 109, 124, 144, 146, 147,
 149, 152, 156, 162, 164, 165,
 167, 168, 235, 238
- Зеркала», 124, 146, 149, 152, 164
- Зеркало, 98, 102, 115, 116, 121, 125,
 126, 128, 143, 147, 148, 150,
 151, 152, 155, 159, 162, 165,
 166, 168, 175, 202, 211, 227,
 236, 242
- император Рога-Ветер, 15
- историях светильника, 35
- Ланкаватара, 114, 115, 157, 169,
 177, 189, 209, 231
- Ли Фаньвэнь, 26, 30, 249
- Ли Юаньхао, 15, 18, 52
- Лидай Фабао цзи, 14, 69, 208, 244
- Линчжоу, 68
- Линь Инцзинь, 25, 114, 119, 179,
 249
- Линь Цзыцин 林子青, 47, 250
- Личжи минсинь цзе, 106, 178, 243
- Ло Фуи 羅福頤, 18, 250
- Ло Фучан, 18, 24, 52, 250
- Ло Фучан 羅福萇, 18, 250
- Ло Фучэн, 24
- Лэнцзя шицзы цзи, 40
- Люй Чжэну, 31
- Майтрейи, 33, 52, 53, 63
- Манджушри, 32, 52, 57, 58, 62, 63,
 64, 111, 126, 178
- Маньюэ, 63
- Мацу Даои, 13, 15, 41, 87, 104,
 129, 132, 142
- Мина, 68, 125, 147, 165
- Н.А. Невский, 18, 22, 23, 24, 27, 247
- Наньян хэшан, 15
- Нисиды Тацуо, 25, 250
- Общих Записях о Лампе Учения
 эры Цзятай, 70
- Объединенных важнейших
 сведениях о Лампе Учения, 70
- Объяснение к собранию
 разъяснений истоков чаньских
 истин, 86
- П.К. Козлова, 26, 177, 242
- Пагба-ламе, 31
- Пробужденная Мудрость, 129, 130,
 135, 137
- Пэй Сю, 77, 81, 82, 84, 86, 102,
 103, 111, 112, 133, 134, 142,
 166, 167, 249, 251
- Ранняя Лян, 52
- Рут Даннелл, 6, 20, 63
- Северная Лян, 52
- Северной Вэй, 51, 52, 53, 63
- Синсю, 43, 76, 145, 166, 202
- Смысле ума, 114
- Совершенная и проникающая
 сущность ума в соответствии с
 [учением] наивысшей единой
 Колесницы, 106
- Сокровенном смысле Хуаян, 65
- Сун Гаосэн чжуань, 43, 58, 63, 70,
 108, 244
- Сутра Золотого Блеска», 114
- Сутра о Созерцании Добра и Зла в
 Махаяне, 116
- Сутра о Созерцании сферы Ума,
 114
- Сутра Совершенного
 Пробуждения, 110, 114, 116,
 158, 247

- Сутра Чистоты Цветка, 115
- Сутре Совершенного
Пробуждения, 12, 88, 160, 167
- Сутрой Совершенного
Пробуждения», 109, 113, 151
- Сутры Золотого блеска, 147
- Сутры о созерцании восхождения
Майтрейи на Небо Тушита, 24
- Сутры Совершенного
Пробуждения, 66, 88, 110, 112
- Сымин Чжили, 15, 74
- Сымина Чжили, 74
- Сюань-цзун, 62
- Сяньшоу, 13, 15, 65, 100, 151, 160
- Сяньшоу Фацзан, 13, 15
- Тайное собрание важнейшего для
[следования] по Пути
Махаяны, 31
- Тангуская филология, 18, 247
- Танчан, 7, 15, 99, 106, 125, 126,
167, 203, 204, 206, 209, 211,
212, 213, 215, 220, 233, 236,
239, 242
- Таньгуан, 54
- Трактат о Пробуждении Веры в
Махаяну, 109, 116, 147, 163,
169
- Трактата о Пробуждении Веры в
Махаяну, 110, 141, 150, 168,
169, 174
- Трактату о Пробуждении Веры в
Махаяну, 12
- ту, 4, 6, 8, 9, 12, 15, 16, 17, 18, 19,
20, 21, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30,
33, 34, 36, 38, 40, 41, 43, 44, 46,
48, 50, 51, 54, 56, 57, 62, 64, 65,
70, 72, 75, 76, 80, 81, 84, 87, 88,
90, 92, 93, 95, 97, 98, 100, 102,
103, 107, 110, 111, 113, 115,
116, 117, 130, 131, 135, 137,
138, 139, 141, 142, 145, 146,
148, 150, 151, 155, 156, 158,
165, 167, 170, 172, 173, 175,
178, 179, 186, 187, 189, 192,
196, 199, 204, 205, 207, 208,
209, 212, 213, 214, 215, 216,
221, 222, 223, 224, 225, 227,
228, 229, 230, 231, 235, 237,
238, 240, 243, 244, 245, 246,
247, 248, 249, 250, 251, 252, 253
- Туили, 7, 15, 98, 105, 115, 124, 126,
168, 169, 170, 172, 174, 175,
176, 178, 179, 185, 202, 203,
238, 239, 240
- Тянь Сицзя, 63
- Увай Вэйда, 79
- уйгуров, 5, 16, 19, 23, 32, 33, 51
- Управлению по переводу сутр, 62
- Утайшань, 16, 33, 43, 53, 57, 58,
59, 62, 63, 64, 67, 68, 71, 80,
126, 247
- Учжу, 68, 208
- Ушан Юаньцзун, 106, 169, 170,
177, 243
- Ушан Юаньцзун синхай цзето
саньчжи люй, 106, 243
- Фажу, 40
- Фаншань, 15, 98, 168, 178
- Фацзана, 65, 95, 108, 157
- Фаюн, 15, 100, 103, 129, 133, 134,
135, 137, 138, 140, 141, 142, 236
- Хуанмэй, 39
- Хуаянь, 0, 3, 9, 10, 15, 16, 30, 35,
43, 45, 46, 48, 49, 54, 58, 60, 64,
65, 72, 75, 77, 81, 83, 88, 89, 94,
95, 96, 99, 103, 104, 105, 108,
121, 126, 129, 139, 140, 141,
142, 143, 153, 155, 157, 159,

- 166, 169, 174, 175, 176, 177,
178, 202, 204, 209, 210, 212,
213, 215, 229, 233, 234, 236,
238, 244, 248, 249
- Хуаянь-цзун, 60
- Хуаянь-Чань, 0, 3, 9, 10, 15, 35, 45,
47, 48, 49, 54, 60, 65, 72, 83, 89,
94, 96, 99, 105, 108, 121, 127,
141, 154, 166, 169, 175, 178,
202, 209, 212, 215, 233, 236, 238
- Хуйнэн, 15, 40, 77, 81, 102, 118,
121, 125, 138, 157, 162
- Хуйцзяо, 53, 122, 244
- Хуйчан, 30, 42, 59, 70, 235
- Хунчжоуский текст, 103, 113, 126,
128, 129, 132, 133, 135, 136,
137, 138, 139, 140, 142, 143
- Хэлань, 63, 67, 68, 69, 70, 110, 208
- Хэланьшань, 67, 68, 71
- Хэси, 28, 33
- Хэцзэ Шэньхуй, 12, 15, 151
- хэшан Махаяна, 55
- Цаоси, 15, 42, 77, 81, 121, 125, 129,
131, 133, 158
- Цаотан, 15, 53, 66, 72, 74, 76, 77,
81, 103
- Цзинцзюэ, 40
- Цзиньдэ чуаньдэн лу, 73, 122, 123,
132, 135, 138, 140, 142, 143,
148, 149, 151, 152, 245
- Цзиньюань, 65, 111
- Цзиньюаня, 44, 64, 65, 73, 108,
155, 237
- Цзиньшань го, 51
- Цзиньшуй Цзиньюань, 16, 72, 77,
111, 235, 237, 246
- Цзиша, 155, 166
- Цзунми, 6, 9, 11, 15, 16, 39, 41, 53,
54, 65, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 76,
77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 93, 94, 96, 98, 99, 102, 104,
108, 109, 112, 116, 121, 125,
128, 132, 134, 137, 138, 141,
142, 143, 144, 147, 149, 151,
152, 155, 165, 166, 174, 175,
176, 209, 211, 212, 215, 216,
233, 237, 238, 239, 244, 245,
246, 248
- Цзутан цзи, 36, 44, 74, 132, 245
- Цзысюань, 65, 77
- Цзюйцюй, 52
- Цинлян гоши, 60
- Цыцзюэ Чаньши цюаньхуа
вэньцзи, 89
- Чаньского Предисловия, 54, 78, 79,
80, 81, 82, 86, 149, 175, 176
- Чжао синьбэнь ту, 89
- Чжэнгуань, 13, 15, 60, 72, 212, 244
- Чжэнгуаня, 108, 147, 154, 157, 212,
233
- Чжэньчжоу Чжанлу Чаньюань Ляо
хэшан Цзевай лу, 89
- Чуань фабао цзи», 40
- Шаньцзуйгоу, 71, 88, 110, 112, 204
- Шачжоу, 252
- Шестой Патриарх, 15, 153, 162, 163
- Ши Цзиньбо, 5, 18, 20, 25, 28, 30,
60, 63, 84, 97, 117, 118, 126,
204, 234, 252
- Шихо, 63
- Шэньсю, 40, 41, 124, 215
- Юаньжэнь лунь фавэй лу, 86, 246
- Юаньхао, 18, 24, 28, 34, 63
- Юаньцзюэ цзин даочан люши ли,
88
- Юаньцзюэ цзин даочан сючжэн и,
66, 88, 246
- Юнмин Яньшоу, 16, 244, 245

Ян Цзэнвэнь, 38, 39, 40, 41, 42, 78,
117, 118, 120, 249, 253
Янагида Сейдзан, 36, 81, 84, 123,
132, 215, 246, 252
Янагида Сэйдзан, 40, 86, 102, 246,
253
Яньшоу, 78, 144, 249

Иероглифический указатель

曇曠 54
一切皆真, 131, 133, 134, 135
一味清靜真如, 162, 163
一心, 147
不空, 58
不變理, 140
不變隨緣, 12
事理無礙觀, 158
二入四行觀, 152
五臺山, 43, 145
以心傳心不立文字, 131
保唐無住, 14, 55, 67, 68
修菩薩行, 152
傳法寶記, 40, 246
八思巴, 31
凱原明, 125, 147
到次山, 68
前涼, 52
北涼, 52, 53, 248
北魏, 51, 53, 248
南宗, 126
南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜
經六祖惠能大師於韶州大梵寺
施法壇經, 138
南陽和尚, 15
原人論發微錄, 86, 246
句外禪, 131, 134, 135, 136
句隨禪, 134
史金波, 19, 25, 252
吉津宜英, 45, 78, 248

呂澂, 31, 250
唐中嶽法如禪師行狀, 40
唐昌, 15, 208, 216, 219, 242
唐昌國師住光嚴眾舍中時眾人問佛
理二十五問答, 106, 203
嘉泰普燈錄, 70, 245
四明智理, 15
四明知禮, 74
回鶻, 33, 50, 251, 252
圓覺經疏補, 116
圓覺經道場六時禮, 88
圓覺經道場禮懺略本, 88
圓覺道場修證儀, 66, 88, 246
圓覺道場禮懺, 88
土, 33, 34, 181, 250
圭峰宗密, 15, 54
壁要, 125
大乘終教, 157
大乘要道密集, 31, 32, 248, 251, 252
大乘觀善惡經, 116
大乘頓教, 157
大寂, 131, 136
大德, 69, 79
天息災, 63
太古寶印禪, 134
妙用, 140
姑藏, 52
宋高僧傳, 43
宗, 7, 9, 11, 15, 33, 35, 36, 39, 42, 45,
54, 55, 58, 62, 65, 73, 74, 75, 76,
77, 78, 84, 89, 93, 94, 95, 103,
104, 117, 118, 125, 131, 132, 135,
144, 148, 151, 157, 163, 168, 170,
176, 202, 213, 219, 232, 234, 237,
242, 243, 244, 245, 248, 249, 250,
251, 252, 253
定慧, 15, 74, 99, 103, 120, 131, 133,
136, 181, 209, 215, 216, 217,
218, 222, 251

宣什, 125
 山嘴溝, 88
 帝網無盡觀, 158
 常觀遍法界, 162, 163
 心地觀經, 114, 169, 190, 244
 念起時但起覺心, 162
 悟圓覺性, 152
 悟極, 125
 慈覺禪師勸化文集, 89
 慧皎, 53, 244
 慧能, 15, 117, 244
 摩和衍, 55
 文殊, 62
 文澄, 37
 施護, 63
 晉水淨源, 16, 64, 77, 246
 普賢行海, 158
 曇無讖, 53
 曹溪, 15, 121, 125, 131
 會昌, 30, 59
 李元昊, 15
 李範文, 26, 30, 249
 杜拙, 40
 杜順, 15, 108
 林英津, 25, 114, 249
 柳田聖山, 36, 81, 84, 246, 252
 棲心無寄理自玄會, 162
 楞伽師資記, 40, 246
 楞伽經,, 114, 244
 榮新江, 30, 33, 248, 249, 251
 正受, 70, 245
 歷代法寶記, 68, 69, 208, 244
 歸義軍, 30, 33, 51, 249
 毗盧遮那心, 158
 永明延壽, 16, 78, 144, 244
 沙洲, 252
 沙門恒潤, 177, 243
 沮渠, 52
 河西, 28, 33, 50
 河西藏, 28
 法勇, 15, 100, 103
 法如, 40, 158
 法性宗, 157
 法華經, 25
 法藏, 244
 洪州宗, 105, 129, 132
 洪州宗師教儀, 129
 洪州意, 105, 134
 淨覺, 40
 清心無寄門, 150, 162, 163
 清涼國師, 60
 滿月, 63
 澄觀, 15, 72, 100, 244
 濟南比丘禪師隨緣集,, 90, 242
 無上圓宗三制律, 106
 無外惟大, 79
 照心本圖, 89, 243
 燈史, 35, 73, 122
 理事, 140, 159, 177, 219
 真如, 101, 140, 151, 163, 202
 真如絕相觀, 158
 真如觀念門), 150, 162
 真州長蘆禪院了和尚劫外錄, 89
 祖堂集, 36, 44, 74, 94, 132, 245
 神會, 12, 15, 55, 95
 禪源諸詮集都序, 11, 79, 84, 245,
 246
 禪源諸詮集都序 T, 84
 究竟一乘圓通心要, 106, 243
 突厥, 50
 立志銘心誠, 106, 243
 維摩詰經, 114
 聯燈會要, 70, 244
 臥輪, 55, 125
 自性本用, 12, 141
 草堂, 15, 53, 72, 74, 103
 荷澤, 12, 15, 95, 100, 104, 151, 245
 華嚴奧旨, 65, 95, 244

華嚴經, 25, 102, 163, 180, 212, 219,
244, 250
萬松行秀, 14, 76, 95, 145
西田龍雄, 25, 250
見性門, 146
覺慧, 129, 131, 135
諸說禪源集都序, 87
賀蘭山, 67, 68, 70
賢首法藏, 15, 95
起念便覺門, 150, 162
通理, 15, 98, 105, 168, 180, 185
道殿, 15, 245

金光明最勝王經, 197, 245
金光明經, 114
金山國, 51
鏡心錄, 145, 166
隨緣順用, 141
靈州, 68
顯密圓通成佛心要集, 145, 155,
245, 249
風角皇帝, 15
馬祖道, 15, 87
黃梅, 39

Оглавление

Вместо предисловия	3
Традиция Хуаянь-Чань	9
Основные персонажи, упоминаемые в настоящем исследовании	14
Формирование тангутской культуры	16
Тибетские и китайские влияния на формирование тангутского буддийского комплекса	27
О понятии «школа» (цзун) применительно к тангутскому буддизму	35
Глава 1. ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАНОРАМА	50
Утайшань	57
Хэланьшань	67
Учение Цзунми в период Сун	71
Глава 2. БУДДИЙСКИЕ ТЕКСТЫ ИЗ ХАРА-ХОТО	84
Тексты традиции Цзунми и его традиции в тангутских собраниях	84
Тангутские тексты в настоящем исследовании. Предварительные замечания	97
Анализ Текстов	102
Характеристика текстов	102
Истоки Традиции	108
«Алтарная Сутра» на тангутском языке	117
Бодхидхарма в Северной Азии. Проблема авторитета	122
Глава 3. ТЕКСТЫ	128
Сущность Хунчжоуского учения	129
Зеркало	143
Зеркало и Даочень	155
Смысл Светлого и Совершенного Ума согласно Учению Наивысшей Единой Колесницы	168
Китайский текст	180
Перевод текста	185
«Двадцать пять ответов на вопросы по поводу Буддийских прин- ципов, заданные Государственному Наставнику Танчану монахами, в то время когда он находился в монастыре Дворец Света»	203
Китайский текст	216
Перевод текста	220
О возможности локальной традиции тангутского буддизма	233
Литература	242
Индекс	258

Кирилл Юрьевич Солонин

ОБРЕТЕНИЕ УЧЕНИЯ
Традиция Хуаянь-Чань в буддизме
тангутского государства Си-Ся

Редактор Р. Г. Рабинович

Компьютерная верстка Ю. Ю. Тауриной

Подписано в печать 15.11.07. Формат 60×84 ¹/₁₆.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 15,58. Заказ **4**.

Издательство Санкт-Петербургского университета.

199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11/21.

Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, В.О., 6-я линия, д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.

199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

Широкий выбор научной, образовательной, справочной
литературы в объединенной книготорговой сети
«Книги университетских издательств»

в Санкт-Петербурге:

Книготорговая сеть Издательства СПбГУ

Магазин № 1 «Vita Nova»:

Университетская наб., 7/9

Тел. 328-96-91;

E-mail: vitanova@it13850.spb.edu

Филиал № 2:

Петродворец, Университетский пр., 28

Тел. 428-45-91

Филиал № 3:

В. О., 1-я линия, 26

Тел. 328-80-40

Филиал № 5:

Петродворец, Ульяновская ул., 1

(физический факультет)

Филиал № 6 «АКМЭ»:

В.О., Менделеевская линия, дом. 5

(здание исторического и философского факультетов)

Филиал № 8:

Университетская наб., 11

(в холле филологического факультета)

Книжный магазин «Александровская библиотека»

Наб. р. Фонтанки, 15 (здание РХГА)

«КНИГА-ПОЧТОЙ»

Наша служба «Книга—почтой» предлагает широкий ассортимент научной и учебной литературы по всем университетским дисциплинам. Вы можете заказать как вышедшую, так и готовящуюся к изданию литературу более чем 100 издательств Москвы и Санкт-Петербурга. Информацию о новинках этих издательств можно найти в газете «Книжное обозрение» (подписной индекс: 50051). Мы работаем с частными лицами и организациями.

Условия оплаты — в зависимости от региона и выбора клиента.

- **СНГ, дальнее и ближнее зарубежье** — только предоплата (отправка книг заказной корреспонденцией).
- **Россия** — наложенный платеж или предоплата по выбору клиента.

В соответствии с заказом мы комплектуем ценные бандероли весом до 2 кг. В сумму оценки входит примерно 30% от стоимости заказанных книг на почтовые расходы. Отправка книг осуществляется в течение месяца после получения заказа.

E-mail: post@unipress.ru

Подробнее — на нашем сайте
www.unipress.ru