

Тибетский Чань

Сведённый воедино цикл из пяти статей о тибетском Чань периода введения буддизма в Тибете. Названия статей в оригинале "Tibetan Chan: I. The Emperor's Chan; II. the teachings of Heshang Moheyan; III. More teachings of Heshang Moheyan; IV. The Great Debate; V. Dzogchen and Chan". Автор - тибетолог Sam van Schaik. Мастер Чань Мохэян известен в русскоязычной литературе под именем Хэшан Махаяна.

Сэм Ван Шайк

Перевод: Игорь Калиберда

Часть 1: Чань Императора

Однажды, в старые дни имперского Тибета, иностранные буддийские учителя собрались в монастыре Самье, центре недавно возникшего тибетского буддизма. Индийские, непальские, китайские и центральноазиатские учителя все пришли предложить свой религиозный "товар" тибетцам. Этот приятный беспартийный период не мог продлиться долго. Ко второй половине 8-го столетия возникли напряжённые отношения между различными группами иностранных учителей и их тибетских учеников, особенно между индийцами и китайцами. В то время, как индийские учителя учили постепенному пути, в котором учения Сут-

ры и Тантры были тщательно разделены на ступени, ведущие к просветлению, китайцы учили методу, который они называли “Чань” (кит. chan, это – китайское произношение санскритского dhyāna, что означает “созерцание”). Чань, предшественник японского Дзэн, делал ударение скорее на плоде, чем на пути, и скорее на непосредственной медитации, свободной от понятий, чем на множестве методов, предлагаемых индийскими учителями.

Когда напряжённые отношения между индийским и китайским лагерями оказались на пороге того, чтобы перерасти в насилие (некоторые из чаньских учеников поранили себя в знак протеста и угрожали самоубийством), тибетский император Трисонг Децен призвал к тому, чтобы ситуация была разрешена в формальных дебатах. Дебаты позволили бы выяснить, какие национальность и метод учения будут отныне поддерживаться монархией, а какие будут изгнаны из Тибета. Индийская сторона избрала Камалашилу, свечу схоластического индийского буддизма и постепенного пути. Китайская сторона избрала монаха, известного как Мохэян, влиятельного мастера Чань из Дуньхуана. Дебаты привели в результате к решительной победе индийской стороны. Учителя Чань были отосланы обратно в Ки-

тай, и школу Чань никогда больше не видели в Тибете.

Таково, по крайней мере, традиционное тибетское предание. И как очень часто бывает, свидетельство рукописи говорит о другой истории. Тибетский Чань представлен дюжинами рукописей, некоторые из которых являются переводами с китайского Чань, другие, очевидно, написаны сразу на тибетском языке. Почерки и форматы многих из этих рукописей говорят о том, что тибетский Чань продолжал существовать и в 10-м столетии, по крайней мере. Некоторые рукописи, подобно огромной рукописи-«гармошке» Pelliot tibétain 116, были довольно основательно изучены современными учёными. Другие, подобно той, с которой я хочу познакомить вас здесь, не изучены.

Рукопись IOL Tib J 709 является собранием из девяти текстов Чань, начинающихся с учений самого Мохэян и продолжающихся словами других чаньских мастеров, включая одного, который имеет тибетское имя Чангчуб Луванг (byang chub klu dbang). Наиболее интересным из всех является именно последний текст в собрании, именуемый «Документ Чань» (bsam gtan gi yi ge). Первая строка этого текста гласит, что «это появилось под

шейной печатью Божественного Императора Трисонг Дэцена». Если мы считаем, что, предположительно, школа Чань была изгнана этим самым императором, что мы должны думать об этом?

Хорошо, мы знаем немного о «шейной печати». Другая рукопись из Дуньхуана (IOL Tib J 506) описывает «шейную печать Божественного Сына», «Божественный Сын» является другим титулом императора. В отличие от обычных печатей, которые имеют одно изображение, на шейной печати было несколько изображений: гора, солнце и луна, океан, знамя и свастика (g.yung drung). Название «шейная печать» может указывать на то, что печать висела на шее императора, и поэтому использовалась только самим императором. Следовательно, это свидетельствует о том, что «Документ Чань» (и само название указывает на царский указ) был написан под личному распоряжению царя.

Итак, что мы можем сказать о природе этих учений Чань, которые заслужили одобрение тибетского императора?

Подобно некоторым другим чаньским текстам, «Документ Чань» называет учения изложенные в нём, «великой йогой» или Махайогой, термином,

который также является названием класса тантрических писаний и практики, которые были очень популярны в Дуньхуане. Это действительно довольно странно, и могло означать несколько вещей. Кен Истмэн написал, что эти тексты, по-видимому, были написаны «членами линии Чань, которые пытались замаскировать свои учения, используя название «Махайога». Но это предположение выглядит невероятным, поскольку отсутствуют другие попытки скрыть, что эти учения являются учениями Чань из Китая. Данное собрание текстов Чань включает в себя даже тибето-китайский словарь чаньской терминологии. В статье, написанной вместе с Джоном Далтоном, я доказал, что некоторые практикующие в китае-тибетских областях, подобных Дуньхуану, действительно сочетали методы тантрической Махайоги и Чань. В некоторых рукописях находятся свидетельства этого, хотя их нет ни в одной из тех, что мы рассматриваем здесь. Здесь Махайога, «великая Йога», в действительности является, по-видимому, просто другим наименованием Чань.

Бросается в глаза то, что разновидность Чань, одобренная тибетским царём, не является тем радикальным Чань, который отстаивает только один метод: отсутствие умопостроений. Как гово-

рится в последней строке, «одновременная остановка мыслей посредством единственного противоядия не принесёт пользы». По-видимому, имели место дебаты внутри тибетского Чань между теми, кто защищал единственное противоядие отсутствия умопостроений, и теми, кто использовал различные практики. Другой текст в том же самом собрании (IOL Tib J 709/4) утверждает, что Чань может включать в себя много различных методов: «Хотя врачи могут использовать различные методы в зависимости от болезни, наука врачевания остаётся той же самой». Этот спор отражает ситуацию в китайском Чань 8-го столетия, когда мастер Шэньхуэй критиковал представления о многих методах и постепенном постижении. В последующие века единственный метод и внезапное постижение стали ортодоксальным Чань в Китае и Японии.

Итак, если «Документ Чань» действительно был лично одобрен Трисонг Дэценом, мы можем сказать, что он поддержал версию Чань, которая позволяла различные методы. Этот одобренный тибетский Чань, конечно, был бы более открыт для принятия буддийских практик, преподаваемых другими школами, включая учителей индийского схоластического буддизма. Он не является разновидностью Чань, представленной

Мохэяном в рассказах о споре в Самье, но он намного ближе к Чань, которому учил реальный Мохэян (это мы можем увидеть из других рукописей, содержащих учения Мохэяна, которые обсуждались в статьях Кацуми и Гомеса, к которым мы отсылаем ниже).

Даже если мы принимаем то, что «Документ Чань» действительно был лично одобрен Трисонгом Деценом, некоторые важные вопросы остаются. Трисонг Децен одобрил «Документ Чань» до или после Спора в Самье? Или в действительности не было никакого спора как такового, а был просто ряд царских консультаций и указов о том, что принимать или отвергать в учениях Чань? В любом случае, «Документ Чань» может быть нашей важнейшей уликой, свидетельствующей о заинтересованности и вовлечённости тибетского императора в учения Чань.

Часть 2: Учения Хэшана Мохэяна.

В предшествующей статье этого цикла мы рассматривали рассказ о великом диспуте, устроенном тибетским императором Трисонгом Деценом. Диспут должен был позволить сделать правильный выбор между китайской и индийской версиями буддизма, которым учили в то время в Тибете. Индийские учителя представляли точку

зрения схоластического буддизма, который разрабатывался в великих индийских монастырях-университетах в то время, тогда как китайские учителя учили главным образом медитации в стиле, который они называли Чань (позднее в Японии стал Дзэн).

Проблема, которая возникала в связи с Чань, заключалась в том, что Чань, по-видимому, отказывался от необходимых элементов буддизма, то есть, от добродетельных действий и аналитической философии, ведущей к мудрости. Чаньские учителя характеризовали двойственность добродетели и недобродетели и практику анализа самого по себе как нечто, что подводит к пути подлинной мудрости. Они утверждали, что всё, что необходимо, - прекратить различать, будь-то между добродетелью и недобродетелью, бытием и небытием, или любыми другими двойственностями.

Согласно тибетским историческим сочинениям, индийская сторона убедительно победила в диспуте — что вполне понятно, поскольку антианалитический подход учителей Чань не очень подходил для интеллектуальных дебатов. Царь издал указ о том, что тибетский буддизм должен следовать индийскому примеру, а китайские учителя

должны вернуться в Китай. Независимо от того, происходили ли события таким образом, тибетские историки, несомненно, рассматривали это как решающий момент в религиозной истории Тибета, и никогда не упускали случая рассказать историю о диспуте. Поэтому даже тот, кто потерпел поражение в диспуте, приобрёл длительную известность или дурную славу. Хэшан Мохэян (или Хашан Махаяна для тибетцев) стал символом особой разновидности ошибочной медитации: идеи, заключавшейся в том, что всё, что вы должны сделать, чтобы достичь просветления, это — остановить всю умственную деятельность.

Некоторые тибетцы, более склонные к анализу, использовали Хэшана в качестве «полемиической палки» для того, чтобы бороться с традициями медитации, которые делали ударение на непонятном осознании, такими, например, как Дзогчен и Чагчен (Махамудра). Но это вряд ли было справедливо, поскольку даже в этих традициях учителя предостерегали медитирующих от впадения в крайность бессодержательной медитации Хэшана Мохэяна. Хэшан приобрёл прочную дурную славу также и в народной культуре как предмет насмешек в традициях ритуальных танцев.


* * *

Вплоть до недавнего времени немного было известно о подлинных учениях Хэшана Мохэяна помимо того, что изложено в тибетских исторических сочинениях, которые были написаны последователями стороны, победившей в диспуте, и вряд ли могли предложить совершенно беспристрастное изложение этих учений. Затем, после открытия дуньхуанской пещеры мы внезапно получили достаточное количество рукописей, очевидно написанных последователями тибетского Чань, запечатлевшими высказывания мастеров Чань, например, самого Мохэяна. Большая работа по сведению вместе дуньхуанских фрагментов сочинений Мохэяна была проделана Луисом Гомезом, и я рассмотрю здесь только одну из этих рукописей, IOL Tib J 468. Я хочу поставить вопрос, если мы можем установить, действительно ли Мохэян учил некоей разновидности “бессодержательной” медитации или же чему-то несколько менее радикальному. Давайте поглядим.

В своём описании медитации Мохэян пишет так:

“Когда вы занимаетесь самой медитацией, смотрите в свой собственный ум. Тогда, полное отсутствие любой умственной деятельности

является немышлением. Если присутствует движение понятийного ума, осознавайте его. “Как следует осознавать?” Ниоим образом не анализируйте ум, который движется, с точки зрения любых качеств: не анализируйте его как движущийся или не движущийся; не анализируйте его как существующий или несуществующий; не анализируйте его как добродетельный или недобродетельный; и не анализируйте его как загрязнённый или чистый. Если вы осознаёте ум таким образом, он – лишён собственной природы. Такова практика пути Дхармы”.

Что же, здесь, конечно, упоминается «отсутствие любой умственной деятельности». Но остальная часть отрывка касается того, что делать, когда присутствует «движение» ума. Интересно, что Мохэян не советует подавлять это движение. Вот что он говорит: осознавайте его, не анализируя. О каком роде осознания он говорит? Тибетским словом, обозначающим его, является tshor, которое используется здесь как перевод китайского иероглифа 覺 , означающего «пробуждение», «просветление» или «осознание». Эти слова, по-видимому, очень далеко отстоят от бессодержательности, которую, как предполагается, Мохэян переживал в своей практике медитации.

Действительно, кажется, что здесь он говорит своим ученикам не подавлять движение ума, но позволять ему двигаться на фоне осознания, которое не различает его с точки зрения двойственных крайностей.

* * *

Другим аспектом учений Мохэяна, которого я только коснусь здесь, является тот факт, что он рекомендует этот метод медитации только «тем, кто обладает острыми способностями». Он говорит, что другим необходимо использовать различные постепенные методы. Однако, каков процент людей, которых он считал обладающими «острыми способностями», не разъяснено, но, возможно, этот процент не очень маленький. В любом случае, мы можем видеть, что учения Мохэяна не были столь радикальными, как они изображались в поздней тибетской традиции. Они выглядят даже, осмелимся сказать это, вполне разумными...

Часть 3: Учения Хэшана Мохэяна. Продолжение.

В предшествующей статье мы рассматривали Хэшана Мохэяна, китайского учителя Чань (более известного на Западе как Дзэн), который стал для

тибетцев примером того, как можно ошибиться, практикуя медитацию. Они говорили, что он учил методу подавления мыслей, приводящему к бессодержательному состоянию ума, которое могло ошибочно приниматься за просветление, но в действительности было просто тупиком. Кроме того, его учения были слишком опасны, они пренебрегали традиционным различием добродетели и порока, поскольку оба они были просто мыслями и поэтому препятствовали просветлению. Как гласит древнее изречение, приписываемое Мохэяну: “Неважно, белое облако или чёрное, - оно всё равно закрывает солнце”.

Итак, как я упоминал в прошлой статье, дуньхуанские рукописи содержат учения Мохэяна, и они были гораздо менее упрощёнными и гораздо более разумными, чем могла внушить его позднейшая карикатурная версия. Например, он не поддерживал подавление мыслей (оставаясь с “белым” (blank, бессодержательный, пустой) умом, “подобным яйцу”, как это красиво излагает одна из версий диспута в Самье). Он говорит это вполне ясно:

«Поэтому вам не следует подавлять мысли. Когда бы они ни возникали, если вы ничего не выдумываете, но вместо этого позволяете им

уйти, тогда они останутся так, как есть, и успокоятся сами собой; таким образом вы не будете следовать за ними».

Поэтому, я думаю, мы можем сказать с некоторой уверенностью, что «реальный» Хэшан Мохэян (насколько мы можем утверждать, что знаем его) вполне осознавал опасности подхода к медитации только как к подавлению мыслей. Также он не думал, что единственный подход, изложенный в цитате выше, подходит каждому. В действительности, он предназначался только «тем, кто обладает самыми острыми способностями». Остальных он учил последовательности пяти методов, каждый из которых тоньше предшествующего. Все они в какой-то степени уводят в сторону, если применяются, не имея в виду пятого и окончательного метода.

1. Прямое осознание возникающих ошибочных мыслей.
2. Исследование этого осознания.
3. Предотвращение возникновения мыслей.
4. Восприятие того, что мысли не имеют собственной природы (то есть, что они пусты).
5. Осознание возникновения ошибочных мыслей, не анализируя и не гонясь за этим осознанием, вследствие чего мысли освобождаются в

тот же миг, когда они возникают.

Поэтому, очевидно, было бы упрощением говорить, что Мохэян обучал одному методу всех учеников. Здесь, по-видимому, он прекрасно осознаёт необходимость различных методов в зависимости от способности ученика. Также он не отвергает классический путь шести «совершенств» бодхисаттвы: щедрости, нравственности, терпения, усердия, медитации и мудрости. В дуньхуанских рукописях Мохэян тонко отвечает на вопрос, касающийся этой темы. Вопрос таков: «Необходимо ли практиковать другие методы Дхармы, например, шесть совершенств?» Мохэян отвечает:

«В соответствии с относительной истиной говорят, что шесть совершенств являются средствами для обучения абсолютной истине; это не означает, что они не нужны. В соответствии с писаниями, которые говорят об абсолютной истине за пределами обычного ума, невозможно никакое знание или утверждение о том, являются ли необходимыми другие методы Дхармы, например, шесть совершенств. В сутрах это объясняется более пространно».

Не является ли этот шаг тем самым шагом, кото-

рый сутры Совершенства Мудрости делают снова и снова? С относительной точки зрения, нравственная дисциплина и медитация необходимы для продвижения к цели. Но с точки зрения цели, самой абсолютной истины, все эти практики пусты от какого-либо истинного существования. Поэтому, как говорит Мохэян, с позиции абсолютной истины мы не можем судить о том, необходимы ли методы, которые в действительности не существуют. Что мы не можем сказать, согласно Мохэяну, так это то, что шесть совершенств не нужны. Такая возможность является единственной возможностью, которую он исключает здесь.

* * *

Возможно, разногласие между двумя сторонами в диспуте в Самье в действительности сводится к такому вопросу: кем являются эти люди, обладающие острыми способностями, которые могут иметь прямой доступ к абсолютной истине посредством своего собственного осознания? Потому что для кого-либо другого учения Мохэяна не отличаются от учений индийских и тибетских мастеров, которым, как предполагается, он противостоял в диспуте. Если мы считаем, что острыми способностями обладает значительная часть учеников, тогда различие между двумя сто-

ронами также является значительным; но если эта часть уменьшается, то уменьшается и различие между двумя сторонами.

Я не уверен, что мы можем сказать, что позиция Мохяна заключалась только в этом. Это можно было бы аргументировать тем, что если он потратил так много времени, обучая прямому подходу к абсолютной истине, то должен был думать, что существует много учеников, способных практиковать его. Возможно. Если мы посмотрим на похожую (хотя и не тождественную!) традицию, традицию Великого Совершенства, Дзогчен, то обнаружим, что та же самая проблема поднимается снова и снова. Величайший представитель Дзогчена, учёный и созерцатель 14-го столетия Лонгченпа, написал так:

«Великие йогины, достигшие этого [окончательного] состояния, такие как Падмасамбхав, Вималамитра и Тилопа, учили ему прямо, за пределами причины и следствия, добродетели и порока. Даже если мы можем понимать его интеллектуально, мы не достигли этого состояния, действительно к нему привыкнув. Поэтому нас учат ему только тогда, когда мы больше не боимся этого состояния и можем проявлять осторожность относительно тонкостей при-

чины и следствия».

Тогда для Лонгченпы категория тех, кто может достичь абсолютной истины прямо, без постепенной подготовки, очень малочисленна, и, возможно, больше не существует вообще, включая в себя только знаменитых мастеров из удалённого прошлого. Как мы знаем из многих других его трудов, Лонгченпа очень серьёзно относился к обучению прямому подходу к абсолютному. И всё же, как разъясняет этот отрывок, для всех, кроме великих созерцателей, прямой подход не означает отбрасывание учений Будды о причинности или нравственности.

Если фрагменты из Дуньхуана действительно излагают учения Мохэяна, то есть все причины для того, чтобы считать, что он придерживался приблизительно такого же воззрения. Он мог иметь более оптимистичное представление о числе учеников, способных прямо достичь природы ума без какой-либо предшествующей подготовки, но был достаточно осторожен, чтобы подчеркнуть необходимость и ценность остальных учений Будды.

Часть 4: Великий Диспут в Самье.

Зачем пишется история? Я думаю, мы все можем согласиться что мотивы для сочинения истории являются смешанными, и столь же сложными, как и способы её использования после написания. Хотя большая часть историй Тибета являются историями религии, было бы наивным воображать, что мотивы их авторов были всецело религиозными. Кроме того, союз религии и политики (тиб. *chösi zungdrel*) был не просто эмпирическим фактом в Тибете, он был идеальным, лелеемым выражением уникальности тибетской культуры.

Итак, как это относится к рассказу о великом диспуте между китайским и индийским буддизмом, который, как предполагается, имел место в монастыре Самье под эгидой императора Трисон Дэцена? Несомненно, диспут изображается с религиозной точки зрения, как поединок двух истолкований буддийских писаний. С китайской стороны чаньский подход единственного метода: постижение природы ума, приводящее к мгновенному просветлению. С индийской стороны постепенный подход шести совершенств, ведущих к постепенному пробуждению в десять стадий.

Классическим рассказом о диспуте и источником для всех позднейших тибетских историков явля-

ется «Завет Ба». И он, даже в самой ранней форме доступной нам, является очевидно небезынтересным рассказом. Он отводит краткий параграф стороннику китайского воззрения для защиты своей позиции, за которым следуют многие страницы с изложением взглядов сторонников индийского воззрения. И большая часть опровержения китайского подхода произносится тибетским дворянином из клана Ба. Но подождите, не повествует ли весь «Завет Ба» о клане Ба? Что же, он, несомненно, выглядит составленным людьми из этого клана, и он, несомненно, помещает клан Ба в центре событий в рассказе о том, как буддизм пришёл в Тибет.

Я не думаю, что было бы большим преувеличением сказать, что повествования ранней тибетской истории являются рассказами о тибетских кланах. Ещё до того, как тибетскую историю стали записывать, кланы уже боролись друг с другом. Во времена тибетской империи, в теории, кланы объединились под властью императора, но в действительности, они продолжали бороться друг с другом, и эта борьба была одной из главных причин окончательного краха империи. А после того, как империя пала, борьба между кланами породила то, что историки называют «эпохой раздробления».

Что касается клана Ба, его члены были глубоко вовлечены в жизнь императорского двора и часто конкурировали с кланом Дро, борясь за министерские посты. По-видимому, они принимали некоторое участие в заговоре против буддийского императора Ралпачена, который привёл к его убийству и воцарению крайне непопулярного Лангдармы. Из-за того, что Лангдарму обвиняли в том, что он уничтожил монашеский буддизм в Тибете и стал причиной эпохи раздробления, по-видимому, клану Ба было необходимо проделать некоторую PR-работу, если они хотели показать свои «верительные грамоты» приверженцев почитаемых буддийских императоров. И именно это делает «Завет Ба» вполне успешно.

* * *

Итак, какие моменты рассказа о диспуте соответствуют вышесказанному? Очевидно, что он помещает представителей клана Ба на сторону величайшего буддийского императора. Рассказ о диспуте также может быть не слишком тонким нападением на другой главный клан, Дро, клан, который наиболее часто становится соперником клана Ба в борьбе за власть. И когда начала распадаться тибетская империя, первая гражданская

война началась между правителем северо-восточных территорий Тибета (который был из клана Дро) и военачальником (из клана Ба), который хотел возвыситься в качестве местного главнокомандующего. Правитель встал на сторону новой китайской власти в регионе, и военачальник, после того, как он совершил несколько потрясающих жестокостей, в конце концов был казнён. Поэтому нам не следует удивляться тому, если старая вражда между Ба и Дро где-то проявляется в «Завете Ба». Возможно, в рассказе о диспуте? Рассмотрим свидетельства:

1. Существует китайская рукопись из Дуньхуана (Pelliot chinois 4646), которая содержит другой рассказ о диспуте. Как и в «Завете Ба», китайская сторона представлена китайским монахом Мохэяном, но сторонники другого воззрения упоминаются только как «монахи-брахманы». Эта рукопись также говорит скорее об «обсуждениях» посредством обмена письмами в течение нескольких месяцев, чем об устроенном диспуте. И самое большое отличие в нём, диспут заканчивается тем, что тибетский император дарует знак своего одобрения китайскому учению:

«Доктрина Чань, которой учит Махаяна, является всецело обоснованным развитием, опира-

ющимся на текст сутр; она не содержит ошибок. Отныне и впредь монахам и мирянам разрешается практиковать и упражняться в ней в соответствии с настоящим указом».

Но что нас касается больше всего, рукопись упоминает, что Мохэян был приглашён одной из цариц Трисон Дэцена, царицей из клана Дро. Китайский автор текста вполне ясно указывает на это.

2. Тибетская рукопись из Дуньхуана (Pelliot tibétain 996) описывает нам линию преемственности мастеров Чань. Она начинается с индийского мастера, который отправился в город Аньси* (Anxi), расположенный на Шёлковом Пути. Вот перевод начала этой рукописи, которое даёт представление о стиле этой работы:

«Мастер Артенхвер (Artenhwer), наставник, который знал путь тождественности всех явлений, ради блага живых существ отправился в Аньси из Индии. Здесь он собрал триста учеников и учил их тому, каким образом войти в Махаяну. Он получал с неба подношения божественной пищи, которая насыщала его трёхсот учеников. В возрасте свыше ста лет он скончался в позе нирваны. Тогда царь Аньси уда-

рил его тело и сказал: «Если мастер пришёл объяснить Дхарму бесчисленным живым существам, почему же он преподавал только несколько слов?» И, уже умерев, мастер снова воскрес на три дня и учил Дхарме царя Аньси и китайского князя Гачжоу (Gazhou)».

Линия преемственности этого Артенхвера достигает китайского монаха по имени Ман Хэшан (Man Heshang). А ему покровительствовал Три-сумдже (Trisumjé), дэлон (delön, министр, ответственный за северо-восточные границы Тибетской империи), — это почти наверняка знаменитый тибетский министр из клана Дро, который вёл переговоры для заключения тибето-китайского мирного договора 823 года. Позднее в этой линии преемственности Чань был тибетский мастер по имени Пук Йеше Янг (Puk Yeshé Yang), которому покровительствовал монах, опять-таки, из клана Дро.

Итак, если мы скажем, что мастерам Чань, подобным Мохэяну, покровительствовал клан Дро, будет ли это обоснованным? Несомненно, это обстоятельство сделало бы рассказ о диспуте в «Завете Ба» очень полезным для их борьбы с кланом Дро. Он не только помещает их в центр повествования о передаче буддизма в Тибет, он

также является чем-то вроде соринки в глазу для клана Дро и опекаемого ими учителя Чань.

* * *

Это соперничество могло бы ответить на вопрос, поставленный Мэтью Капстэйном (Matthew Kapstein): почему «Завет Ба» обычно доброжелательно расположен к китайскому буддизму, за исключением рассказа о диспуте? Ранее в «Завете Ба» мы слышим о члене клана Ба, который путешествовал в Китай для получения учений от корейского мастера Чань, известного как Почтенный Ким. Тогда как позднее тибетские историки были склонны представлять диспут как отказ от китайского буддизма самого по себе, «Завет Ба», особенно в своих самых ранних известных формах, говорит более конкретно о неприятии практики медитации под брэндом Мохэяна.

Этого достаточно на данный момент. Я не буду вдаваться в вопрос, действительно ли диспут имел место, хотя сильно отличающаяся версия диспута в китайском тексте, конечно, говорит о том, что было бы правильнее думать о ряде обсуждений, главным образом посредством обмена письмами, скорее чем о диспуте. И автор трактата 10-го века «Светоч для Очей Медитации»,

который посвящён тому, как классифицировать мгновенные и постепенные методы, не упоминает ни о каком диспуте. А то, что многие, если не все, тибетские чаньские рукописи из Дуньхуана датируются временем после распада Тибетской империи, и таким образом, значительно более поздним, чем время, когда, как предполагается, имел место диспут, означает, что упадок Чань в Тибете происходил медленно, и по другим причинам.

* * *

Заметка о местах и людях...

Итак, где находится Аньси (An se в тибетском тексте)? Большинство, следуя Лалу (Lalou), идентифицировали его с городом Куча (Kucha) на великом северном Шёлковом Пути. Но это не могло быть правильным. Именем Аньси называли китайский командный центр для западных территорий Китая. Он находился в Куча до второй половины 680-х годов, когда этот город был захвачен тибетской армией, и китайцы перенесли командный пункт Аньси в Кочо (Qocho, кит.

Gaochang, Гаочан). По моим расчётам, если между членами линии преемственности проходило по 25 лет, Артенхвер должен приходиться на

первую половину 8-го века, в это время Аньси может соотноситься с Кочо.

Что касается Артенхвера (A rtan hwer), это имя выглядит как тибетская транслитерация китайской транслитерации иностранного имени, поэтому нахождение оригинального имени может быть безнадёжной задачей. Флемминг Фэйбер (Flemming Faber) идентифицировал его как распостранённое персидское имя Ардасир, но, насколько мы знаем, в это время в Персии не было никакого буддизма. Конечно, оно не звучит особенно по-индийски. Может быть, тюркское? Любые информированные ответы или дикие догадки будут очень ценными...

А Дро Трисумдже? Хью Ричардсон (Hugh Richardson) считает идентификацию Трисумдже рукописи Pelliot tibétain 996 с командующим армией Дро Трисумдже сомнительной. Но я не считаю совсем невероятным, чтобы bde blon Трисумдже, упоминаемый в рукописи Pelliot tibétain 996 не мог позднее получить должность командующего армией (dmag gi mchog). Его участие в переговорах по заключению тибето-китайского договора затрагивает тот же регион, который находился под властью дэлона (bde blon). Письмо, написанное китайским офицером к Шан Три-

сумдже (Zhang Khri sum rje) (Pelliot tibétain 1070, см. Demiéville. Concile de Lhasa, pp.280-290) говорит, что он выбрал Дуньхуан местом своей резиденции и основал здесь храм. Роберто Витали (Roberto Vitali) доказал, что это — Дро Трисумдже, и что он должен был жить в Дуньхуане до 810 года, когда из-за повышения в ранг министра и главнокомандующего северо-восточной армией он переедет в главную префектуру, такую как Гуачжоу. Хотя Витали не рассматривает рукопись Pelliot tibétain 996, тот факт, что Трисумдже занял пост дэлона (bde blon), только усиливает его доказательства.

Тибетский Чань 5: Дзогчен и Чань

Я опубликовал четыре статьи о тибетском Чань, не касаясь вопроса о том, повлияла ли китайская традиция медитации, известная как Чань, на тибетскую традицию медитации, известную как Дзогчен. Или же, выражусь резче, является ли Дзогчен просто замаскированной формой Чань? Я не затрагивал этот вопрос отчасти потому, что он не кажется мне интересным. Для меня очевидно, что если вы потратите некоторое время, изучая тексты Чань и Дзогчен, датируемые временем, когда, предположительно, имело место влияние (8-9 века), то обнаружите одно бросающееся в глаза отличие между ними: они соотно-

сятся с двумя различными видами писаний. То есть, Чань является традицией, которая соотносится с сутрами, а Дзогчен соотносится с тантрами.

Хотя в последнее время никто (за заметным исключением Джеффри Броутона (Jeffrey Broughton)) не публиковал книги или статьи, в которых пытался бы доказать, что Дзогчен произошёл от Чань, это представление не исчезло. Один очень умный и хороший индолог очень настойчиво повторил мне его недавно. И теперь, поскольку я участвую в проекте по исследованию тибетского Чань, я решил прекратить избегать этой темы, отчасти для того, чтобы попытаться показать, почему вопрос «повлиял ли Чань на Дзогчен» - это неуместный вопрос, отчасти для того, чтобы доказать, что период сосуществования Чань и Дзогчен был скорее случаем их схождения в одной точке, чем влияния одного на другого. Это будет обсуждаться в статье, которая, вероятно, выйдет в свет в следующем году. Сейчас же я хочу рассмотреть очень короткий чаньский текст и доказать очень простой тезис.

Этот тезис таков — люди, которые говорили, что должно существовать некоторое влияние Чань, которому подвергся Дзогчен, пришли к этому

представлению, потому что тексты выглядят похожими. Как бы они не обосновывали это утверждение, именно сходство языка, который используется в этих двух традициях медитации, привлекает их внимание. (И это, несомненно, истинно как для полемики в самой тибетской традиции, так и для современных учёных, подобных Джузеппе Туччи.) Но, как мы все знаем, видимое подобие может ввести в заблуждение.

* * *

Давайте рассмотрим текст. Он находится в компендиуме IOL Tib J 709, и сообщается, что это - учение некоего 'Gal na yas. До сих пор никто не идентифицировал эту фигуру, но, я думаю, что мне удалось, - это имя, по-видимому, является искажённой передачей Naklenayaśas, 23 патриарха Чань. (Китайская версия этого имени, кстати, Helenayeshe 鶴勒那夜奢, и произношение начального Н в этот период было больше похожим на G.) Учение, приписываемое этому индийскому мастеру является «мгновенным подходом к Мадхьямаке»:

«В Махаяне существует множество врат в медитацию. Среди них окончательными вратами является мгновенный подход к Мадхьямаке.

Мгновенный подход не имеет никакого метода. Мы созерцаем природу реальности так: явления — это ум, а ум несотворён. Так как он несотворён, он является пустотой. Поскольку он подобен небу, он не является сферой деятельности шести способностей чувств. Эта пустота является тем, что мы называем ярким осознанием. И всё же в этом ярком осознании не существует никакого яркого осознания. Поэтому, не держась за понимание, достигнутое посредством изучения, созерцайте сущностную тождественность всех явлений».

Стиль этого текста, конечно, похож на стиль многих текстов Дзогчен. Возьмём, к примеру, эти строки из текста Дзогчен, который можно найти в другой дуньхуанской рукописи, IOL Tib J 647:

*«Сам ум, не имеющий основы или корня,
Нельзя найти посредством усилия; он подобен небу.*

*Несотворённое пробуждение -
Это пробуждение, свободное от причины и следствия».*

Я думаю, вы, вероятно, можете видеть, почему здесь могло возникнуть искушение сказать: «Они так похожи, одно должно происходить от друго-

го!» В конце концов, они оба говорят об уме, подобном небу, и об отсутствии необходимости заниматься относительными методами для достижения просветления (и я мог бы найти другую цитату для иллюстрации того, что тексты Дзогчен также говорят о тождественности всех явлений). Но подождите, все выражения этого языка также можно найти в буддийских писаниях, как в сутрах, так и в тантрах. Те, кто умеет читать тибетски, могут проверить это на онлайн-ресурсах университетов Виргинии или Вены. Поэтому, случай, с которым мы здесь столкнулись, это - основа, которую разделяют оба учения.

* * *

Существуют также, хотя они и не видны при переводе, некоторые отличия в терминологии текстов тибетского Чань и Дзогчен. Возвращаясь к учению, приписываемому Naklenayaśas, мы видим, что ключевой термин «яркое осознание» играет ключевую роль. А он является переводом тибетского термина tshor, который в свою очередь является переводом китайского иероглифа 覺. В Чань этот термин означает ясное и присутствующее осознание, которое возникает в медитации.

Термин tshor обладает этим значением только в сочинениях, переведённых с китайского, а оригинальные тибетские чаньские тексты основываются на этих сочинениях. Данное значение tshor является, безусловно, центральным понятием в тибетских текстах Чань, но в других тибетских буддийских сочинениях tshor означает нечто совершенно другое, санскрит. *vedanā*, наименование одной из пяти совокупностей, и обычно переводится как «ощущение». И термин tshor, который означает «яркое осознание», насколько я знаю, никогда не используется в текстах Дзогчен.

Итак, подведём итоги, сходные черты, которые тексты Дзогчен разделяют с текстами Чань, присутствуют также в сутрах и тантрах, тогда как отличия между ними показывают, что два этих вида писаний происходят из совершенно различных контекстов. Это не означает, что никакой тибетец никогда не был держателем передач текстов Чань и Дзогчен одновременно; в действительности, очень вероятно, что некоторые были держателями обеих передач. Несколько примеров перекрёстного опыления, по-видимому, можно было бы найти. Я не пытаюсь совершенно изолировать Дзогчен от Чань, но я надеюсь, что показал, почему аргументы, основанные на том факте, что

они выглядят похожими, не могут увести нас далеко.

References:

Статья **“Тибетский Чань 3: Учения Хэшана Мохэяна. Продолжение”**; и статья **“Тибетский Чань 2: Учения Хэшана Мохэяна”**; обязана превосходной статье Луиса Гомеза, которая содержит тибетские источники, имеющие отношение к учениям Мохэяна (см. ссылки в предшествующей статье). Первая цитата в этой статье происходит из «Светоча для Очей Созерцания», с. 165. Пять подходов можно найти в рукописи Pelliot tibétain 117 и «Светоче для Очей Созерцания», с. 165. Цитата о шести совершенствах появляется в рукописи Pelliot tibétain 823 (f.2.4 to 3.3), а также её можно найти в китайской версии диспута в Самье в рукописи Pelliot chinois 4646 (136b.2-5). Наконец, цитату Лонгченпы можно найти в «Йеше Лама» Джигме Лингпы (с. 332, я ещё не обнаружил, где находится этот отрывок в труде Лонгченпы). Я также обсуждал проблему различных типов ученика в контексте Дзогчена в моей книге «Approaching the Great Perfection» (pp.115-124). Bsam gtan mig sgron p.165: de bas na 'du shes dgag par yang mi bya / 'byung bzhin ci la yang mi bcos par gyi na ye gtang ji bzhin du bzhag dang rang zhi ste rjes su mi 'brang ngo //

Pelliot tibétain 823: f.2.4-3.3: pha rol tu phyin pa
drug la stsogs pa'i chos kyi sgo gzhan dgos saM myl
dgos/ smras pa/ kun rdzob ltar pha rol tu phyin pa
drug kyang/ don dam par bstan pa'i phylr thabs su
bshad de/ myl dgos pa yang ma yin// don dam par
smra bsam las 'das pa'i gzhung ltar na/ pha rol tu
phyin las stsogs pa chos kyi sgo gzhan dgos saM myl
dgos shes smos su yang myed de/ mdo sde las kyang
rgyas par bshad do/

Ye she bla ma p.332: gshis der phebs pa'i rnal 'byor
pa chen po rnam la rgyu 'bras dge sdig med pa thad
drang du bshad de padma dang/ bi ma la dang/ te lo
pa la sogs pa bzhin no/ rang cag rnam la blos de ltar
rtogs kyang goms pas thog du ma 'phebs pas/ gshis
la mi skrag cing las 'bras cha 'phra ba la 'dzem pa
dang sbyar nas bshad do/

1. Eastman, Kenneth M. 1983. "Mahāyoga Texts at Tun-huang" in *Bulletin of Institute of Buddhist Cultural Studies (Ryukoku University)* 22: 42–60.

1. Gomez, Luis O. 1983. "The Direct and Gradual Approaches of Zen Master Mahāyāna: Fragments of the Teachings of Moheyan" in Gimello, Robert M. and Peter N. Gregory (eds), *Studies in Chan and Hua-yen*. Honolulu: University of Hawaii Press: 393–434.

2. Katsumi, Okimoto. 1977. “bSam yas no shūron (3), nishu no makaen ibun [The Religious Debate of bSam yas (3), Two Writings by Moheyan]” in *Nihon chibetto gakkai kaihō* 23: 5–8.

3. Kimura, Ryūtoku. 1976. “Tonkō shutsudo chibetto bun shahon Stein 709 [The Dunhuang Tibetan Manuscript Stein 709]” in *Nihon chibetto gakkai kaihō* 22: 11-13.

4. Ueyama, Daishun. 1983 “The Study of Tibetan Ch’an Manuscripts Recovered From Tun-huang: A Review of the Field and its Prospects” in Lai, Whalen and Lancaster, Lewis (eds), *Early Ch’an in China and Tibet*. Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series. 327–349.

5. van Schaik, Sam and Jacob Dalton. 2004. “Where Chan and Tantra Meet: Buddhist Syncretism in Dunhuang” in Susan Whitfield (ed), *The Silk Road: Trade, Travel, War and Faith*. London: British Library Press. 61–71.

6. Demieville, Paul. 1952. *Le Concile de Lhasa*. Paris: Imprimeries Nationale de France.

7. Gomez, Luis. 1983. “The Direct and Gradual Approaches of Zen Master Mahāyāna: Fragments of

the Teachings of Moheyan,” in *Studies in Ch’an and Hua-yen*, edited by Gimello and Gregory: 393–434.

8. Schrempf, Mona. 2006. “Hwa shang at the Border: Transformations of History and Reconstructions of Identity in Modern Amdo.” *Jiats* 2: 1-32

9. Хью Ричардсон написал о соперничестве между кланами Дро и Ба как о подоплёке диспута в:

10. Hugh Richardson. 1998. “Political Rivalry and the Great Debate at Bsam-yas.” In *High Peaks, Pure Earth*. London: Serindia: 203-206. (Unlike most articles in this collection, this one had not previously been published.)

Это самая ранняя сохранившаяся версия «Завета Ба» (Dba’ bzhed):

11. Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger. 2000. *The Royal Narrative Concerning the Bringing of Buddha’s Doctrine to Tibet*. Wien: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften.

Кроме того, фрагмент рукописи, датируемый 9-10 веками:

12. Sam van Schaik and Kazushi Iwao. “Fragments of the Testament of Ba from Dunhuang”. *Journal of the*

American Oriental Society 128.3 (2008 [2009]): 477–487.

Классическая работа, рассматривающая китайский текст о диспуте (или обсуждениях) (Dunwu dacheng zhenglie jue 頓悟大乘政理決):

13. Paul Demiéville. 1958 (republished in 2006). *Le Concile de Lhasa*. Paris: Institute des hautes études chinoises.

Позднее Демьевиль нашёл другую версию текста в собрании Стейна (Stein), Or.8210/S.2647. Что касается линии преемственности тибетского Чань в рукописи Pelliot tibétain 996, она была изучена и опубликована даже раньше, в 1939 году, Марселем Лалу, который был, несомненно, первым человеком, обнаружившим существование тибетского Чань в рукописях из Дуньхуана:

14. Marcelle Lalou. 1939. “Document tibétain sur l’expansion du Dhyāna chinois.” In *Journal Asiatique* October-December 1939: 505-523.

Об участии клана Ба в убийстве Ралпачена (или, если вы доверяете его остроумной аргументации, в действительности, Лангдармы) смотри:

15. Zuiho Yamaguchi. 1996. "The Fiction of King Darma's Persecution of Buddhism". In *De Dunhuang au Japon*. Geneva: Librairie Droz. 231-258.

О борьбе между двумя членами кланов Дро и Ба в Амдо (Hexi), смотри:

16. Luciano Petech. 1994. "The Disintegration of the Tibetan Kingdom". In *Tibetan Studies*, edited by Per Kværne. Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture.

О Дро Трисумдже и других аспектах соперничества кланов во времена Тибетской империи смотри страницы 18, 21-22:

17. Roberto Vitali. 1990. *Early Temples of Central Tibet*. London: Serindia Publications

и эту работу также:

18. Roberto Vitali. 2004. "The role of clan power in the establishment of religion (from the kheng log of the 9-10 century to the instances of the dByil of La stod and gNyos of Kha rag)." In *The Relationship between Religion and State : (chos srid zung 'brel)*, in *Traditional Tibet*, edited by Christoph Cuppers. Nepal, Lumbini International Research Institute.

И, наконец, здесь Мэтью Кэпстейн обсуждает отношение к китайским буддистам в «Завете Ба» на страницах 34-35:

19. Matthew Kapstein. 2000. *The Tibetan Assimilation of Buddhism*. Oxford University Press, 2000.

Относительно утверждений о влиянии Чань на Дзогчен смотри:

Jeffrey Broughton. 1983. "Early Ch'an Schools in Tibet." In Robert Gimello and Peter N. Gregory (eds.), *Studies in Ch'an and Hua-yen*. Honolulu: University of Hawaii Press. 1-68

Giuseppe Tucci. 1958. *Minor Buddhist Texts: Part II*. Rome: Is.M.E.O.

О термине tshor в тибетских текстах Чань смотри:

Luis Gomez. 1983. "The Direct and the Gradual Approaches of Zen Master Mahâyâna: Fragments of the Teachings of Mo-ho-yen." In Robert M. Gimello and Peter N. Gregory (eds.), *Studies in Ch'an and Hua-yen*. Honolulu: University of Hawaii Press. 69-168.

Аргумент против Туччи, в сущности, аргумент из

текста десятого столетия «Светильник для Очей Созерцания», смотри:

Kenneth Tanaka and Raymond Robertson. 1992. "A Ch'an Text from Tun-huang" Implications for Ch'an Influence on Tibetan Buddhism." In Steven Goodman and Ronald Davidson (eds.), *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*. New York: SUNY Press. 57–78.

Tibetan sources:

Anonymous. *Dbā bzhed* [Accounts of Ba]. In Wangdu, Pasang & Hildegarde.

Deimberger. *Dbā' bzhed: The Royal Narrative concerning the bringing of Buddha's Doctrine to Tibet*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Tibetan text

IOL Tib J 468: (1v) //bsam gtan nyld du 'jug pa'l tshe/
bdag gl sems la bltas na/ cl yang sems dpa' myed de
myl bsam mo/ rtog pa'l sems g.yos na tshor bar bya/
cl ltar tshor bar bya zhe na/ gang g.yos pa'l sems de
nyld/ g.yos pa dang ma g.yos par yang myl brtag/
yod pa dang myed par yang (2r) myl brtag/ dge ba

dang myl dge bar yang myl brtag/ nyong mongs pa
dang rnam par byang bar yang myl brtag/ ste// chos
thams cad ci lta bur yang myl brtag go// sems g.yos
pa de lta bur tshor na rang bzhin myed pa yln te/ /de
ni chos lam spyod pa zhes bya'//