

ХУЭЙ-ЦЗЯО
ЖИЗНЕОПИСАНИЯ
ДОСТОЙНЫХ МОНАХОВ

高僧傳

GAO SEN CHUAN

I

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ
*
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



XCIX, 1

СЕРИЯ ОСНОВАНА В 1965 ГОДУ

BIBLIOTHECA BUDDHICA

XXXVIII

« НАУКА »

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ПЕРЕВОД С КИТАЙСКОГО,
ИССЛЕДОВАНИЕ, КОММЕНТАРИЙ
И УКАЗАТЕЛИ М. Е. ЕРМАКОВА

В 3^х ТОМАХ

Том I

(РАЗДЕЛ 1: ПЕРЕВОДЧИКИ)

МОСКВА • 1991

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
«ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

О. Ф. Акимушкин (зам. председателя), *С. С. Аревшатян*,
А. Н. Болдырев, *Г. М. Бонгард-Левин* (зам. председателя),
И. С. Брагинский, *Г. Ф. Гирс* (зам. председателя), *В. Н. Горегляд*,
П. А. Грязневич, *Д. В. Деоник*, *И. М. Дьяконов* (председатель),
Г. А. Зограф, *Дж. В. Каграманов*, *У. И. Каримов*,
Е. И. Кычанов, *Л. Н. Меньшиков*, *Е. П. Метревели*,
Э. Н. Темкин (отв. секретарь), *А. Б. Халидов*,
С. С. Цельникер, *К. Н. Юзбашян*

Ответственный редактор

Л. Н. Меньшиков

Хуэй-цзяо

- X98 Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань).
Пер. с китайского, исслед., коммент. и указатели М. Е. Ермакова. В 3-х т. Т. I (Раздел I: Переводчики). — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 251 с. — (Памятники письменности Востока. ХСІХ, 1. Bibliotheca Buddhica. XXXVIII).
ISBN 5-02-016788-6

Книга, предлагаемая вниманию читателя, открывает публикацию русского перевода буддийского биографического собрания Хуэй-цзяо (497—554) «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов»). Это важнейший источник по истории раннего китайского буддизма, памятник китайской литературы, образцовое сочинение в жанре буддийской биографии, получившем распространение в Китае, а затем в Корее и Японии. В первый том настоящего издания входят исследование, в котором дается всесторонний анализ памятника, а также перевод первого раздела «Переводчики», снабженный комментарием и индексами.

X 4703020100-084
013(02)-91

Без объявления

ББК 84.5 Кит.+86.39.

ISBN 5-02-016788-6

© Главная редакция восточной литературы
издательства "Наука", 1991

Полный список книг серий «Памятники литературы народов Востока» и «Памятники письменности Востока» за 1959—1985 гг. опубликован в брошюре «Памятники литературы народов Востока. Памятники письменности Востока. Каталог серийных изданий. 1959—1985». М., 1986. Ниже приводится список книг, вышедших в свет после публикации каталога и готовящихся к изданию.

- XXXII, 4. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. IV. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В. Вяткина. М., 1986.
- XXXII, 5. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. V. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В. Вяткина. М., 1987.
- XXXII, 6. Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»). Т. VI. Пер. с китайского, предисл. и коммент. Р.В. Вяткина.
- LXI. Мела Махмуд Байазиди. Таварих-и кадим-и Курдистан («Древняя история Курдистана»). Т. I. Перевод «Шараф-наме» Шараф-хана Бидлиси с персидского языка на курдский язык (курманджи). Изд. текста, предисл., указатели, оглавление К.К. Курдоева и Ж.С. Мусазяна. М., 1986.
- LXXIII, 2. Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Изд. текстов, исслед., пер. с санскрита и коммент. Г.М. Бонгард-Левина и М.И. Воробьевой-Десятковской. (Bibliotheca Buddhica. XXXIV).
- LXXVI. Бай юй цзин (Сутра ста притч.). Пер. с китайского и коммент. И.С. Гуревич. Вступит. статья Л.Н. Меньшикова. М., 1986.
- LXXVII. Григор Нарекаци. Книга скорбных песнопений. Пер. с древнеармянского и примеч. М.О. Дарбинян-Меликян и Л.А. Ханларян. Вступит. статья С.С. Аверинцева. М., 1988.
- LXXVIII. Книга деяний Ардашира, сына Папака. Транскрипция текста, пер. со среднеперсидского, введ., коммент. и глоссарий О.М. Чунаковой. М., 1987.
- LXXIX. Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи (История возникновения законов янычарского корпуса). Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с турецкого, коммент. и введ. И.Е. Петросян. М., 1987.
- LXXX. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскрита, коммент. и предисл. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой, М., 1987.
- LXXXI, 1—4. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149—1169). Изд. текста, пер. с тангутского, исслед. и примеч. Е.И. Кычанова. В 4-х кн. Кн. 1. Исследование. М., 1987.
- Кн. 2. Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 1—7). М., 1987.
- Кн. 3. Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 8—12). М., 1989.
- Кн. 4. Факсимиле, пер., примеч. и глоссарий (гл. 13—20). М., 1989.
- LXXXII. Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги (Да Тан Сянь-цзан цюй цзин шихуа). Пер. с китайского, исслед. и примеч. Л.К. Павловской. М., 1987.
- LXXXIII. 'Аджа' иб ад-дунья (Чудеса мира). Критич. текст, пер. с персидского, введ., коммен. и указатели Л.П. Смирновой.
- LXXXIV. 'Али ибн Мухаммад ибн 'Абдаллах ал-Фахри. Китаб талхис ал-байан фи зикр ахл ал-фирак ва-л-адьян (Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер). Факсимиле рукописи. Изд. текста, вступит. статья, краткое изложение содержания, примеч. и указатели С.М. Прокурова. М., 1988.

- LXXXV. Аннамбхатта. Тарка-санграха («Свод умозрений») и Тарка-дипика («Разъяснение к своду умозрений»). Пер. с санскрита, исслед. и примеч. Е.П. Островской. М., 1989.
- LXXXVI. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В.И. Рудого. (Bibliotheca Buddhica. XXXV). М., 1989.
- LXXXVII. Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим. Изд. текста, вступит. статья, пер. с тангутского, коммент. и прилож. К.Б. Кепинг.
- LXXXVIII. Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали, исслед. и коммент. А.А. Парибка. (Bibliotheca Buddhica. XXXVI). М., 1989.
- LXXXIX. Дзэми Мотокиё. Предание о цветке стиля (Фуси кадэн), или Предание о цветке (Кадэнсё). Пер. со старояпонского, вступит. статья и примеч. Н.Г. Анариной. М., 1989.
- XC. История Чойджид-дагини. Факсимиле рукописи. Транслитерация текста, пер. с монгольского, исслед. и коммент. А.Г. Сазыкина. (Bibliotheca Buddhica. XXXVII). М., 1990.
- ХСІ. Махабхарата. Т. VIII. Карнапарва (Книга о Карне). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой.
- ХСІІ. Мах Шараф-ханум Курдистани. Хроника дома Ардалан (Та'рих-и Ардалан). Пер. с персидского, примеч. и предисл. Е.И. Васильевой. М., 1990.
- ХСІІІ. Великое зеркало (Окагами). Пер. со старояпонского, исслед. и коммент. Е.М. Дьяконовой.
- ХСІV. Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. Введ., транскрипция, пер., коммент., глоссарий и указатели О.М. Чунаковой.
- ХСV. Кабир. Грантхавали (Собрание). Пер. с браджа, вступит. статья и коммент. Н.Б. Гафуровой.
- ХСVІ. Ме'ор айин («Светоч глаза»). Караимская грамматика древнееврейского языка XIII в. Изд. текста, пер., исслед. и коммент. М.Н. Зислина.
- ХСVІІ. Норито. Сэммё. Пер. со старояпонского, коммент. и предисл. Л.М. Ермаковой.
- ХСVІІІ. Та'рих-и Бадахшан (История Бадахшана). Факсимиле рукописи. Пер. с персидского А.Н. Болдырева. Предисл. и примеч. С.Е. Григорьева.
- С. Биджой Гупто. Падмапуран. Пер. с бенгальского, исслед., коммент. и указатели И.А. Товстых.
- СІ. Васубандху. Абхидхармакоша-бхашья (Комментарий к энциклопедии Абхидхармы). Раздел Ш. Лока-нирдеша (Учение о мире). Пер. с санскрита В.И. Рудого, вводн. статья и коммент. Е.П. Островской и В.И. Рудого. (Bibliotheca Buddhica. XL).
- СІІ. Каталог ленинградского рукописного Ганджура. Сост., введ., транслитерация и указатели Э.К. Касьяненко. (Bibliotheca Buddhica. XXXIX).
- СІІІ. Ким Чегук. Новеллы. Факсимиле. Изд. текста, пер. с корейского, предисл. и примеч. Д.Д. Елисева.
- СІV. Мухаммад ибн ал-Харис ал-Хушани. Книга о судьбах. Пер. с арабского, предисл. и примеч. К.А. Бойко.
- СV. Угаритский эпос. Пер., коммент. и исслед. И.Ш. Шифмана.
- СVІ. Шамс ад-Дин Мухаммад б. Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии (Ал-Му'джем фи ма'айир аш'ар ал-'аджам). Пер. с персидского, введ. и коммент. Н.Ю. Чалисовой.

СОДЕРЖАНИЕ

М.Е. ЕРМАКОВ. ГАО СЭН ЧЖУАНЬ — ПАМЯТНИК БИОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА	9
Введение	9
Об авторе <i>Гао сэн чжуань</i>	16
Становление буддийской историографии в Китае	26
Источники <i>Гао сэн чжуань</i>	35
Историческая концепция <i>Гао сэн чжуань</i>	38
<i>Гао сэн чжуань</i> и китайская историография	46
<i>Гао сэн чжуань</i> в свете европейской литературной традиции	58
<i>Гао сэн чжуань</i> в литературной традиции китайского буддизма	64
Биографическая типология <i>Гао сэн чжуань</i>	82
Монах-книжник	89
Монах-чудотворец	90
Монах в миру	92
Монах-отшельник	93
Заключение	94
ЖИЗНЕОПИСАНИЯ ДОСТОЙНЫХ МОНАХОВ. РАЗДЕЛ I: ПЕРЕВОДЧИКИ	99
Цзюань первая	100
1. Кашьяпа Матанга	100
2. Дхармаратна	101
3. Ань Ши-гао	102
4. Локакшема	107
5. Дхармакала	109
6. Кан Сэн-хуэй	110
7. Вигхна	116
8. Дхармаракаша	117
9. Бо Юань	119
10. Шримитра	121
11. Сангхабхадра	123
12. Дхарманандин	124
13. Сангхадева	126
14. Чжу Фо-нянь	128
15. Дхармаяшас	129
Цзюань вторая	131
1. Кумараджива	131
2. Пуньятара	144
3. Дхармаручи	144
4. Вималакша	146
5. Буддхаяшас	147
6. Буддхабхадра	150
7. Дхармакшема	155
Цзюань третья	161
1. Ши Фа-сянь	161
2. Ши Таньуэцзе	165
3. Буддхаджива	167
4. Буддхаварман	167

5. Ши Чжи-янь	168
6. Ши Бао-юнь	170
7. Гунаварман	172
8. Сангхаварман	182
9. Дхармамитра	183
10. Ши Чжи-мэн	186
11. Каляшас	187
12. Гунабхадра	189
13. Гунавриддхи	194
Заключение	195
КОММЕНТАРИЙ	199
ПРИЛОЖЕНИЯ	209
Литература	210
Список сокращений	218
Отдельный перечень китайских переводов буддийских сочинений, упоминаемых в разделе «Переводчики»	219
Указатель имен	231
Указатель географических названий, монастырей, архитектурных и культурных сооружений	238
Указатель названий сочинений	242
SUMMARY	249

ГАО СЭН ЧЖУАНЬ —
ПАМЯТНИК БИОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

ВВЕДЕНИЕ

Современная историческая наука располагает обширными сведениями о раннем китайском буддизме, и этим она в первую очередь обязана сочинению Хуэй-цзяо (497—554) *Гао сэн чжуань* («Жизнеописания достойных монахов», далее — ГСЧ). Биографическое собрание Хуэй-цзяо содержит материалы по китайскому буддизму с 67 по 518 г. Сюда в хронологическом порядке вошли биографии 257 исторических лиц, кроме того, более 200 лиц упоминаются в кратких биографиях¹. Биографии составляют 13 цзюаней² и распределяются по десяти разделам: «Переводчики» (цз. 1—3), «Толкователи» (цз. 4—8), «Чудотворцы» (цз. 9—10), «Преуспевшие в самозерцании» (цз. 11), «Знатоки виная» (цз. 11), «Принесшие себя в жертву» (цз. 12), «Декламаторы» (цз. 12), «Сотворившие благо» (цз. 13), «Наставники в сутрах» (цз. 13) и «Сказители» (цз. 13). Каждый из разделов завершается авторским заключением. В свою очередь, первые восемь заключений дополняются славословиями. Сочинение снабжено предисловием автора с приложенным к нему перечнем имен тех буддийских деятелей, кому посвящены биографии, а также посланием автору от первого критика ГСЧ, Ван Мань-ина, и ответным письмом Хуэй-цзяо своему корреспонденту (цз. 14). При последующем редактировании в корпус сочинения была включена памятная записка монаха Сэн-го о последних годах жизни Хуэй-цзяо.

ГСЧ дошли до нас в пяти изданиях, представленных соответственно в пяти наиболее известных собраниях китайской Трипитаки: в так называемом дворцовом, или издании текстов императорской библиотеки (иначе — старое сунское издание, предпринятое в первой половине XII в., в корейском издании, осуществленном в 1151 г., в сунском издании от 1239 г., в юаньском издании, осуществленном в конце XIII в., и, наконец, в минском издании от 1601 г.³ Текст ГСЧ из корейского собрания приводится в предпринятом в 20-е годы критическом издании *Тайсё синсю Дайдзюкё* («Заново составленная Трипитака годов Тайсё»)⁴ с указаниями

¹ С тем чтобы отличать крупные и средние биографии из текста ГСЧ от биографий кратких, для обозначения последних будет в дальнейшем применяться термин «биограмма».

² Цзюань — китайская единица книжного объема; первоначально — свиток.

³ Все прочие известные издания ГСЧ (о них см. [БСКДД, т. 3, 1974, с. 358—359]) основываются на текстах, приведенных в этих пяти собраниях.

⁴ См. [ТСД, т. 50, N 2059].

на расхождении в текстах прочих четырех собраний. По мере прочтения текста выясняется, впрочем, что расхождения эти незначительны и в большей части сводятся к замене одного иероглифа другим из того же синонимического или метонимического ряда или же к вынужденной замене иероглифа ввиду наложенного на него запрета⁵. Существенное расхождение допущено разве что в тексте минской Трипитаки. Ее издатели распределили текст ГСЧ не по 14, а по 15 цзюаням, тем самым нарушив первоначальное построение памятника⁶. Некоторые разночтения обнаруживаются в датируемой 1154—1164 гг. рукописи ГСЧ из собрания монастыря Исияма близ Киото. Эти разночтения касаются в основном биографии выдающегося деятеля раннего китайского буддизма Дао-аня (312—385) и в меньшей мере остального текста⁷.

Наиболее раннее из дошедших до нас изданий ГСЧ (т.е. ГСЧ из дворцовой Трипитаки) датируется шестью веками позже, чем сам памятник, и потому на судьбе сочинения Хуэй-цзяо в VI—XI вв. следует остановиться подробнее. В библиографическом разделе сочинения «Золотая башня» (*Цзинь лоуцзы*) лянский император Юань-ди (551—554) называет ГСЧ среди сочинений, пополнивших его библиотеку [ЦЛЦ, цз. 2, с. 33]. Сочинение Юань-ди датируется 552 г., и, следовательно, экземпляр ГСЧ стал собственностью императорской библиотеки еще при жизни Хуэй-цзяо. Библиотека была почти полностью уничтожена в 557 г.⁸, но уже с конца VI в. сочинение Хуэй-цзяо упоминается в ряде крупных буддийских каталогов, таких, как «Записи о трех драгоценностях в разные эпохи» (*Ли дай сань бао цзи*), составленные Фэй Чан-фаном в 597 г. [ЛДСБЦ, цз. 11, с. 100а], «Каталог дворцовой Трипитаки при Великой Тан» (*Да Тан нэй дэнь лу*), составленный Дао-сюанем (596—667) в 664 г. [ДТНДЛ, цз. 4, с. 267а—б]⁹, «Каталог буддийских

⁵ Вплоть до революции 1911 г. в Китае было запрещено употребление иероглифов, входящих в имена правящих императоров, родителей автора, особо почитаемых лиц и т.д. Ряд примеров такого рода табу приводится в работе Чэнь Юаня [Чэнь Юань, 1958].

⁶ Свои соображения относительно построения ГСЧ Хуэй-цзяо подробно излагает в предисловии [ГСЧ, цз. 14, с. 419а].

⁷ Биография Дао-аня из монастырской рукописи, сличенная с соответствующей биографией из корейского издания, а также общие сведения о рукописи монастыря Исияма приводятся в статье японского ученого Макита Тайрё [Макита, 1975, с. 245—259]. Из сопоставления явствует, что монастырский текст биографии отличается немногим, содержит лишь частные дополнения или изменения.

⁸ Об истории императорской библиотеки см. [Меньшиков, 1988, с. 138].

⁹ Помимо названного каталога Дао-сюаню как основателю школы виная, провозгласившей религиозное совершенствование в духе буддийских установлений, обетов, запретов, принадлежат многие истолкования к каноническому разделу «Виная», а также «Расширенное собрание всеобъемлющей мудрости» (*Гуан хун мин цзи*), «Родословная рода Шакьев» (*Шицзя ши лу*) и, наконец, представляющее для нас особый интерес сочинение из литературного ряда ГСЧ — «Продолженные жизнеописания достойных монахов» (*Сюй гао сэн чжуань*) [ТСД, т. 52, N 2103; т. 50, N 2041; т. 50, N 2060].

сочинений годов Кай-юань» (*Кай-юань шицзяо лу*), составленный Чжи-шэном (668—740) в 730 г. [КЮШЦЛ, цз. 6, с. 537а], «Каталог буддийских сочинений годов Чжэнь-юань» (*Чжэнь-юань шицзяо лу*), составленный Юань-чжао (ок. 750—ок. 830) в 794 г. [ЧЮШЦЛ, цз. 9, с. 835а]¹⁰. На начало IX в. приходится опыт первого комментария к «Жизнеописаниям достойных монахов». Лингвистическим пояснениям к сочинению Хуэй-цзяо отводится место в труде Хуэй-линя (737—820) «Звучание и смысл всех сутр» (*Ице цзин инь у*)¹¹. Объемлющий лишь малую часть лексики ГСЧ, содержащий в общей сложности не более 500 лексических заметок, этот труд тем не менее не утратил своего значения и поныне.

В официальной китайской библиографии относительно ГСЧ существуют некоторые расхождения. Так, в книжном разделе «Истории Суй» (*Суй шу*), составленной в 629—636 гг. под редакцией Вэй Чжэна (580—643), автором ГСЧ значится Сэн-ю [СуйШ, цз. 33, с. 308а]¹². Между тем в соответствующих разделах «Старой истории Тан» (*Цзю Тан шу*), составленной Лю Сюем (887—946) в 940—945 гг., и «Новой истории Тан» (*Синь Тан шу*), составленной под редакцией Оуян Сю (1007—1072) в 1043—1060 гг., приводятся те же сведения, что и в буддийских каталогах, а именно «„Жизнеописания достойных монахов“ в 14 цзюанях, составленные Хуэй-цзяо» [ЦзТШ, цз. 46, с. 589а; СТШ, цз. 59, с. 4396]. Благодаря изысканиям, еще в конце прошлого века осуществленным китайским ученым-библиографом Яо Чжэнь-цзунюм, не остается сомнений в том, что версия «Истории Суй» — не более чем погрешность, допущенная ее составителем [Яо Чжэнь-цзун, 1955, с. 329в—330а]. В «Сводном каталоге всех книг по четырем разделам» (*Си-ку цюань шу цзун му*), составленном в конце XVIII в. на материале императорской библиотеки, также приводятся сведения о сочинении Хуэй-цзяо, но здесь же утверждается, что ГСЧ — только дополненный вариант существовавшего прежде сочинения с тем же названием¹³. Мнение составителей каталога не согласуется с доводами Яо Чжэнь-

¹⁰ Подробнее об этих каталогах см. [Меньшиков, 1988, с. 183—184]; отдельно о ЛДСБЦ см. примеч. 95.

¹¹ См. [ИЦЦИИ, цз. 89—90, с. 874а—8826].

¹² Сэн-ю (445—518) — буддийский деятель, старший современник Хуэй-цзяо; известен своими заслугами перед буддийской историографией и библиографией. О нем, его сочинениях см. с. 31—33, а также обстоятельную статью А. Линка [Link, 1960].

¹³ Таким «протосочинением» составители каталога считают утерянное сочинение Хуэй-мина [СКЦШЦМ, цз. 145, с. 2]. «История Суй», «Старая история Тан», а также «Новая история Тан» сообщают о «Жизнеописаниях достойных монахов» в шести цзюанях, составленных Юй Сяо-цзином — лянским чиновником, оставившим службу и принявшим в монастыре имя Хуэй-мин [СуйШ, цз. 33, с. 307б; цз. 34, с. 315а; ЦзТШ, цз. 46, с. 588б; СТШ, цз. 59, с. 4396]. О Хуэй-мине см. [ФЮЧЛ, цз. 100, с. 1021]. В буддийских каталогах сочинение Хуэй-мина в связи с сочинением Хуэй-цзяо не упоминается и среди источников ГСЧ не значится (об источниках ГСЧ см. 35—38).

цзуна [Яо Чжэнь-цзун, 1955, с. 3116—312а], оспаривается американским исследователем Артуром Райтом [Wright, 1954] и не разделяется нами¹⁴.

Вне всякого сомнения, ГСЧ — произведение Хуэй-цзяо, причем произведение в полной мере самостоятельное. Судя по тому, что в дошедшем до нас тексте ГСЧ не содержится ничего, что не было бы оговорено автором в предисловии или в перечне биографий (исключение составляют памятная записка Сэн-го и письма, которыми обменялись Ван Мань-ин и Хуэй-цзяо), следует предположить, что почти за полторы тысячи лет своего существования памятник избежал интерполяций, не подвергался сокращениям¹⁵. Полная сохранность ГСЧ подтверждается также и тем прежде отмеченным обстоятельством, что расхождения, встречающиеся в различных изданиях сочинения Хуэй-цзяо, весьма незначительны.

* * *

Не приходится говорить о том, что сочинение Хуэй-цзяо обойдено вниманием исследователей. Напротив, вокруг ГСЧ сложилась весьма обширная научная литература, пополнявшаяся главным образом в те годы, когда дамология и отечественная китайская наука обнаруживали особую предрасположенность к изучению истории китайского буддизма, т.е. в начале века на Западе, в 20-е — 40-е годы в Китае и Японии, начиная с 50-х годов по настоящее время в Японии и на Западе, наконец, в последние годы в Китае.

Впрочем, западная дамология начала века только открыла для себя буддийское биографическое собрание, лишь наметила пути изучения ГСЧ. Следует упомянуть разве что переводы отдельных биографий, выполненные Э. Шаванном [Chavannes, 1903; 1904; 1909], А. Масперо [Maspero, 1910], И. Нобелем [Nobel, 1927], и не вполне совершенный (недостаточно полный и точный) алфавитный указатель к ГСЧ, составленный Г. Хакманом [Hackmann, 1924].

Существенный сдвиг произошел позднее и главным образом благодаря усилиям японских и китайских исследователей. До настоящего времени не утратила своего значения статья японского

¹⁴ Заметим, что в отношении буддийских сочинений официальную китайскую библиографию приходится считать источником второго порядка. Об определенной оппозиции официальной историографии буддизму (и отсюда некотором небрежении к его письменному наследию) см. с. 54—55.

¹⁵ Некоторые сомнения возникают разве что относительно славословий. В дошедшем до нас тексте ГСЧ только первые восемь разделов дополняются ими. Между тем автор сообщает Ван Мань-ину о заключениях и славословиях, прилагаемых к десяти разделам (см. [ГСЧ, цз. 14, с. 419а]). Таким образом, славословия к двум последним разделам были или утеряны впоследствии, или изъяты Хуэй-цзяо при окончательном редактировании текста. Последнее предположение предпочтительнее, поскольку оно согласуется с приведенным в авторском предисловии мнением, что два последних раздела уступают по значению всем предыдущим (см. [ГСЧ, цз. 14, с. 419а]).

ученого Яманоути Синкё, открывающая сборник его исследований по истории китайского буддизма [Яманоути, 1921]. В этой статье проведены тщательные библиографические изыскания, всесторонне рассмотрена проблема источников, подробно исследован способ организации материалов памятника.

Сочинение Хуэй-цзяо оказалось в сфере широких научных интересов китайского ученого Лян Ци-чао. Ряд биографий из ГСЧ послужил исходным материалом для его статьи о первых китайских паломниках [Лян Ци-чао, 1921]. Известный китайский исследователь Тан Юн-тун уточнил сведения о сочинениях, послуживших Хуэй-цзяо источниками, рассмотрел отдельные биографии из ГСЧ на предмет выявления взаимосвязи изложенных в них событий, сверки исторических дат и т.д. [Тан Юн-тун, 1930].

Под редакцией известного буддолога Токива Дайдзё был осуществлен японский перевод сочинения Хуэй-цзяо — до настоящего времени единственный опыт полного перевода памятника [Токива, 1936]¹⁶. Несравненно более совершенным, чем предшествующий указатель Генриха Хакмана, оказался изданный в нескольких выпусках указатель, составленный японскими учеными Цукамото Дзэнрю, Иваи (Макита) Тайрё, Рюти Киёси [Цукамото, Иваи, Рюти, 1937—1939]. Этот указатель учел имена монахов и мирян, названия монастырей и упомянутых в ГСЧ сочинений, подобрал, таким образом, основную историческую фактуру сочинения и тем самым во многом обеспечил последующие изыскания по истории раннего китайского буддизма.

Более просветительские, чем научные, задачи ставит в своей статье о ГСЧ Цюань Цзэн-гу [Chuan, 1938]¹⁷. Краткие извлечения из разделов «Переводчики», «Толкователи», «Чудотворцы», «Принесшие себя в жертву» чередуются в его статье с ремарками, насыщенными европейскими аналогиями. Статья Цюань Цзэн-гу представляет собой опыт прочтения ГСЧ в контексте европейской культуры и в этом отношении не лишена интереса. Комментарий к предисловию Хуэй-цзяо в кратких выпусках представили Чжоу Шу-цзя и Су Гун-ван [Чжоу Шу-цзя, Су Гун-ван, 1942—1943]. Отдельная глава о ГСЧ содержится в обзорном труде Чэнь Юаня о важнейших источниках по истории китайского буддизма [Чэнь Юань, 1955]¹⁸. Помимо общих сведений о памятнике здесь помещаются материалы к биографии

¹⁶ По мнению китайского рецензента Суй Лу, перевод не удался, изобилует погрешностями [Суй Лу, 1937].

¹⁷ Было бы тщетным искать в этой статье те «общедоступные», но не вполне точные переводы некоторых биографий, которые в ней усматривает А. Райт [Wright, 1954, с. 430]. Здесь в свободном пересказе (с добавлением эффектных эпизодов из иных источников, но без указания на эти источники) приводятся извлечения, составляющие не более одной пятой от первоначального объема биографий.

¹⁸ К сожалению, мы не располагаем газетной статьей Чэнь Юаня о ГСЧ (см. [Чэнь Юань, 1947]).

самого Хуэй-цзяо, намечаются текстологические, источниковедческие и иные проблемы, связанные с ГСЧ.

Современный этап в изучении ГСЧ открывается работой американского синоведа Артура Райта [Wright, 1954]. Являясь как бы сводом накопленных к тому времени знаний о ГСЧ, статья А. Райта существенно дополнила предшествующие исследования, в частности в вопросе о самосознании Хуэй-цзяо как историка, о взаимоотношениях его с современниками, об историческом и литературном окружении памятника, способе организации материалов и др. Здесь также помещается комментированный перевод авторского предисловия. Другая статья А. Райта посвящается исправлению допущенного автором ГСЧ исторического курьеза. Сэн-жуй и Хуэй-жуй, представленные в ГСЧ отдельными биографиями, в действительности оказались одним историческим лицом из числа ближайших сподвижников Кумарадживы [Wright, 1957b]. Наконец, А. Райт продолжил серию переводов отдельных биографий из ГСЧ [Wright, 1948], позднее пополнившуюся рядом других переводов (см. [Liebenthal, 1957; Soymié, 1957; Link, 1973; Zürcher, 1959, с. 240—253; Меньшиков, 1986, с. 19—20; Ермаков, 1987а, с. 120—129]).

Составить отчетливое представление о разделе «Чудотворцы» стало возможным благодаря статье японского исследователя Мураками Ёсими [Мураками, 1961] и переводу Фурута Кадзухиро [Фурута, 1975], снабженному подробной аннотацией. Французский перевод раздела «Переводчики» выполнен Робером Ши [Shi, 1968]. Свой перевод Р. Ши предваряет кратким введением, снабжает обстоятельным комментарием. В отдельное приложение вынесены пояснения к наиболее употребительным в тексте ГСЧ терминам. Некоторые неточности встречаются в переводе Р. Ши, но не настолько часто, чтобы усомниться в высоком уровне его исполнения в целом. Отдельный перевод обширного заключения к разделу «Толкователи» издан А. Линком [Link, 1970]. Большую часть историографического наследия китайского буддизма обозрел в своей статье гонконгский историк Цао Ши-бан [Цао Ши-бан, 1964—1966]¹⁹. Исследование по ГСЧ вошло в его обзорный труд и содержит ряд интересных (хотя и не всегда бесспорных) суждений. Полезные сведения о буддийской историографии в Китае, в том числе и о сочинении Хуэй-цзяо, приводятся в краткой, но содержательной статье де Йонга [de Jong, 1972]. Отдельным изданием под редакцией Макита Тайрё вышел наиболее совершенный указатель к ГСЧ [Макита, 1972]²⁰.

¹⁹ К сожалению, мы не располагаем обобщающими статьями японского исследователя Огава Канити (см. [Огава, 1972; 1974]) и изданным в Тайване под редакцией Чжан Мань-тао сборником статей о буддийской историографии в Китае [Чжан Мань-тао, 1978].

²⁰ Не входят в число специальных указателей к ГСЧ, но непременно должны быть упомянуты сводные биографические указатели Чэнь Юаня [Чэнь Юань, 1964] и Синохаро Хисао [Синохаро, 1962]. Наряду со сведениями из прочих более поздних собраний эти указатели учитывают и материалы ГСЧ.

Существенный вклад в изучение ГСЧ обещала внести вышедшая в свет вслед за указателем статья Макита Тайрё [Макита, 1973—1975]. Если этого не произошло в полной мере, то только потому, что в своем отмеченном многими достоинствами исследовании²¹ Макита Тайрё упустил из виду ряд работ своих научных предшественников (в частности, обстоятельные статьи А. Райта и Цао Ши-бана) и в итоге не смог избежать повторения «общих мест» (а именно по подробно прежде изученному вопросу об источниках ГСЧ) и сосредоточиться на проблемах, все еще ожидающих своего исследователя.

Последние годы отмечены возрождением интереса к ГСЧ (как, впрочем, и к проблемам отечественной культуры в целом) со стороны китайских исследователей. В статье Су Цзинь-жэня проводятся тщательные библиографические изыскания по ГСЧ, сообщаются исчерпывающие биографические сведения о Хуэй-цзяо. Главным же образом «Жизнеописания достойных монахов» интересуют китайского исследователя как источник по истории буддизма, в связи с чем в статье помещается обзор источников ГСЧ, хронологическая таблица биографий ГСЧ и т.д. [Су Цзинь-жэнь, 1981].

* * *

Обозревая сложившуюся вокруг ГСЧ научную литературу, неизбежно приходишь к выводу, что памятник, вполне благополучный с точки зрения исторических дисциплин²², со стороны литературоведения изучен весьма поверхностно. Между тем представить сочинение Хуэй-цзяо литературным памятником вовсе не будет актом произвола по отношению к нему. В силу объективных причин, т.е. благодаря тому что художественная проза отделилась от китайской историографии позднее²³, и причин субъективных, под которыми

²¹ На несомненно высоком уровне здесь, в частности, выполнены исследование по внутренней организации, т.е. по содержанию разделов ГСЧ, сравнительный перечень биографий, вошедших в ГСЧ и соответственно представленных в сочинениях, послуживших Хуэй-цзяо источниками, и научная публикация рукописи монастыря Исияма.

²² К настоящему времени исторические материалы ГСЧ всесторонне освоены в ряде обобщающих работ по раннему китайскому буддизму, прежде всего в работах Тан Юн-туна [Тан Юн-тун, 1963] и Эрика Цюрхера [Zurcher, 1959]. Труд Тан Юн-туна заслуживает упоминания еще и потому, что содержит обширный материал по буддийской литературе эпохи Южных и Северных династий с разделами об историко-географических, биографических и библиографических сочинениях (см. [Тан Юн-тун, 1963, т. 2, с. 574—594]). Таким образом, в этой своей части труд Тан Юн-туна служит превосходным пособием по проблеме ближайшего литературного окружения ГСЧ. Не менее полезным для нас оказалось и обстоятельное исследование Л.Н. Меньшикова, посвященное китайской рукописной (в том числе буддийской) книге (см. [Меньшиков, 1988]).

²³ В китайской литературе историография и художественная проза существуют порознь только начиная с VIII в., что нашло отражение в теоретических обобщениях танского ученого Лю Чжи-ци (662—722).

мы понимаем несомненный литературный талант автора, ГСЧ пре-
стают памятником с высокими литературными достоинствами. Мера
этих достоинств была хорошо известна современнику биографа,
назавшему ГСЧ творением мастера — «лебединая кисть»²⁴, не
обойдена вниманием академика В.М. Алексеева²⁵, вполне осознается
современными исследователями, один из которых видит в сочинении
Хуэй-цзяо «шедевр прозы эпохи Шести династий» [Wright, 1954,
с. 383], а другой — образец стилистического совершенства [Су
Цзинь-жэнь, 1981, с. 70]²⁶.

Настоящее исследование призвано если не устранить отмеченный
пробел в изучении ГСЧ, то в некоторой мере его восполнить. Не
оставляя в стороне исторического содержания ГСЧ, мы основное
внимание уделили литературоведческому аспекту в изучении па-
мятника, определению места ГСЧ в мировом литературном наследии,
в литературе китайского буддизма, выявлению биографической ти-
пологии сочинения Хуэй-цзяо.

ОБ АВТОРЕ ГАО СЭН ЧЖУАНЬ

Автор столь крупного биографического собрания, биограф, оста-
вивший после себя подробнейшие записи о многих буддийских дея-
телях, Хуэй-цзяо удостоился в сочинении своего литературного по-
следователя Дао-сюаня «Продолженные жизнеописания достойных
монахов» весьма краткой биографии.

«Ши»²⁷ Хуэй-цзяо. О том, из какого рода происходит, неизвест-
но. Уроженец уезда Шаньюй, что в округе Гуйци²⁸. Равно све-
дущий во внутреннем и внешних учениях, он был знатоком разделов
сутр и виная²⁹. Проживал в монастыре Цзясян; весной и летом
проповедовал Учение, осенью и зимой занимался сочинительством.

²⁴ См. письмо Ван Мань-ина [ГСЧ, цз. 14, с. 422а].

²⁵ В.М. Алексеев считал насущной задачей синологии посредством перевода
ознакомить широкий круг европейских читателей с жизнеописаниями «высоких
монахов»; см. [Алексеев, 1978, с. 332].

²⁶ Перевод раздела «Чудотворцы» вошел в буддийский том японской книжной
серии «Китайская классическая литература» [Фурута, 1975]. Полагая ГСЧ в основном
историко-биографическим сочинением, мы тем не менее признаем появление биографий
чудотворцев в японском издании под рубрикой «Чудесные истории» вполне
корректным и более чем уместным; об особенностях раздела «Чудотворцы» ГСЧ
см. с. 90—92.

²⁷ Ши — китайская транскрипция имени Шакия, которое носил род Будды
Гаутамы; знак принадлежности к буддийской монашеской общине, введенный в
практику китайского буддизма Дао-анем.

²⁸ Гуйци — округ, располагавшийся на территории, примыкающей к заливу
Ханчжоу; часть территории совр. пров. Чжэцзян.

²⁹ Сутры и виная — сутры (предания, поучения, заповеди, в представлении
буддистов восходящие к Будде и его ученикам) и виная (установления и запреты,
составляющие устав монашеской общины) наряду с шастрами (истолкования
разного рода буддийских понятий) образуют буддийский свод Трипитака («Три
сокровищницы», кит. *Саньцзан*).

Хуэй-цзяо составил комментарий в десять цюаней к „Нирвана-сутре”³⁰ и „Сутре сетей Брахмы”³¹, которые существуют и поныне.

Хуэй-цзяо полагал прежде составленные досточтимым Бао-чаном „Жизнеописания знаменитых монахов”³² сочинением излишне многословным и недостаточно строгим. Он явил свои образцы для подражания и преподал их повсеместно — составил сочинение в четырнадцать цюаней — „Жизнеописания достойных монахов”. В предисловии он говорил:

„Иные из опасения быть излишне многословными допускают в своих записях сокращения. Деяния монахов перестают быть образцом для подражания — столь многое они опускают. Иные ведут речь о тех мужах, ушедших от мира, кто, пребывая в государстве на попечении у правителя, не вменяют себе в обязанность с тщанием трудиться. Но право же, предаваться возвышенной стезе, жить в уединении, презрев славу и страсти, — вот в чем суть отличия мудрого от невежественного. Если не таких мужей, то кого же еще помещать в историю?!”

И далее: „В том, что дошло до нас от прошлого, много говорится о прославленных монахах. Но ведь слава побочна. Подобно тому как истинное деяние излучает мерцающий свет, возвышенное не стремится к славе. Те, у кого недостает добродетели, тянутся к славе. Они становятся знаменитыми, но вовсе не достойными. Достойные, но не знаменитые вошли в мой перечень, и потому слово „знаменитый” я заменил на „достойный”.

„Жизнеописания” Хуэй-цзяо разошлись повсюду и стали воистину образцом для подражания. Его сочинение было ясным по содержанию, строгим по форме и весьма почиталось современниками. О последних годах жизни Хуэй-цзяо ничего не известно.

³⁰ «Нирвана-сутра» — полное китайское название *Да бо ни юань цзин*; одна из наиболее почитаемых в буддийской традиции сутр, зачитанная Буддой Гаутамой перед вступлением в нирвану. В начале VI в. сутра была известна в Китае в нескольких переводах [ТСД, т. 12, N 374—376]; в интерпретации Дао-шэна (360—434) послужила основанием религиозному направлению, во многом определившему последующее развитие китайского буддизма (о Дао-шэне — буддийском деятеле и мыслителе см. [Liebenthal, 1955; 1956—1957; Fung Yu-lan, 1953, т. 2, с. 270—284; Фан Ли-тянь, 1982]).

³¹ «Сутра сетей Брахмы» — санскр. «Брахмаджала-сутра»; полное китайское название *Фань ван люши эр цзянь цзин* [ТСД, т. 1, N 21]. Истолкованная и переведенная Кумарадживой «Брахмаджала-сутра» содержит десять основных и 48 дополнительных заповедей, положенных в основу так называемых обетов бодхисаттвы, практиковавшихся в буддизме Махаяны. Еще Иоганн де Гроот обратил внимание на то, что в одном из своих положений переведенная Кумарадживой сутра расходится с важнейшим буддийским представлением о запрете насилия; напротив, она допускает насилие (причем также вооруженное), если оно направлено на спасение живого. По мнению де Гроота, из этого теоретического допущения происходит то, много раз отмеченное в китайской истории обстоятельство, что буддийские монахи принимали участие в военных действиях ([de Groot, 1891]; его же перевод «Сутры сетей Брахмы» см. [de Groot, 1893, с. 14—88]).

³² О сочинении Бао-чана как основном источнике ГСЧ см. с. 36—37.

К югу от Янцзы существовали также „Жизнеописания достойных монахов” Пэй Цзы-е, составившие одну связку из десяти цзюаней³³. Были они излишне краткими, так и не стали зеркалом, все отражающим, и потому ныне утеряны» [СюйГСЧ, цз. 6, с. 4716].

Таким образом, приведенная биография немногого добавляет к той краткой записи, которая предпосылается каждой из 14 цзюаней ГСЧ: «Династии Лян (502—557)³⁴ монастыря Цзясян, что в Гуйцзи, шрамана (буддийский монах) Хуэй-цзяо составил биографии...»

Только благодаря памятной записке о последних годах жизни Хуэй-цзяо, оставленной монахом Сэн-го, биография автора ГСЧ приобретает некоторую определенность:

«Приведенные здесь „Жизнеописания достойных монахов” составлены лянского монастыря Цзясян, что в Гуйцзи, закононаставником Хуэй-цзяо. Наставник был сведущ как во внутреннем, так и во внешних учениях, искусно толковал сутры и виная. Он составил комментарий в десять цзюаней к „Нирвана-сутре”, а также к „Сутре сетей Брахмы”. Тот и другой почитались современниками образцовыми. К тому же он составил эти „Жизнеописания достойных монахов” в 14 цзюаней. К концу династии Лян, во втором году под девизом правления Чэн-шэн, то есть в году *гуй-ю* по циклу Юпитера (553 г.), спасаясь от смут, учиненных Хоу Цзином, Хуэй-цзяо прибыл в Пэньчэн³⁵ и там недолгое время выступал с проповедями. В год *цзя-сюй* во вторую луну (10 марта — 17 апреля 554 г.) пятидесяти восьми лет он скончался. Монастыря в Цзянчжоу настоятель Хуэй-гун был устроителем похорон Хуэй-цзяо на кладбище монастыря Чаньгэ, что в горах Лушань³⁶. Монастыря Лунгуан монах Сэн-го вместе с Хуэй-цзяо бежал от смут в горы, был свидетелем этих событий и записал их» [ГСЧ, цз. 14, с. 423а].

Памятной запиской Сэн-го исчерпываются те биографические сведения о Хуэй-цзяо, которые послужат исходным материалом для настоящего раздела.

* * *

Спасаясь от нашествия кочевников-сюнну, в 311 г. захвативших Лоян и в 316 г. окончательно низложивших династию Западная Цзинь, часть исконного населения Северо-Китайской низменности

³³ Относительно сочинения Пэй Цзы-е автор СюйГСЧ сообщает не вполне точные сведения. О Пэй Цзы-е и его сочинении см. с. 27.

³⁴ Здесь и далее в переводах с китайского в круглых скобках даются европейские соответствия китайским датам и краткие пояснения переводчика.

³⁵ Пэньчэн — уезд в области Цзянчжоу, занимавшей территорию совр. пров. Цзянси и частично Хубэй.

³⁶ Горы Лушань — горы в уезде Цзюцзян совр. пров. Цзянси; более тридцати лет служили обителью выдающемуся деятелю раннего китайского буддизма Хуэй-юаню (334—416); почитались в китайском буддизме священными.

двинулась на юг, нашла свое прибежище на правом берегу Янцзы. Миграционные процессы в том же направлении продолжались вплоть до V в. [Крюков, Малвин, Софронов, 1979, с. 75—78]. Вполне вероятно, среди переселенцев с севера были и предки Хуэй-цзяо. То обстоятельство, что о происхождении Хуэй-цзяо ничего не известно, не может служить доказательством, но позволяет все же предположить, что его лишенный фиксированной генеалогии род перенес суровые социальные потрясения.

С теми же миграционными процессами связывают последовавший в IV—V вв. культурный подъем в южном регионе Китая. В китайской духовной жизни III—V вв. возобладало учение даосского толка *сюань сюэ*, т.е. «темное» или «сокровенное учение», теоретики которого предложили свое истолкование *Дао дэ цзина*, *Чжуан-цзы* и *И цзина*, а их последователи развили изначальные построения в форме философских, так называемых чистых бесед³⁷. Округ Гуйцзи с его живописной природой становится как бы обетованной землей мастеров «чистых бесед», причем мастеров столь превосходных, как Чжи-дунь³⁸ и его партнеры Се Ань³⁹, Сунь Чо⁴⁰, Инь Хао⁴¹ и Сюй Сюнь⁴². Их имена часто упоминаются в сборнике Лю И-цина (403—444) «Новое изложение рассказанного в миру» (*Ши шо синь юй*) — литературном памятнике, запечатлевшем дух и содержание «чистых бесед»⁴³. В 46 сюжетах сборника участвует глава этой плеяды мастеров Чжи-дунь.

К началу VI в. в Гуйцзи складываются также устойчивые конфуцианские традиции. В разделе «Конфуцианцы» «Истории Лян»

³⁷ Теоретической основой *сюань сюэ* служили в первую очередь комментарии Ван Би (226—249) к *И цзину* и *Дао дэ цзину* и Го Сяна (ум. 312) к *Чжуан-цзы*. До настоящего времени наиболее обстоятельным исследователем *сюань сюэ* остается Тан Юн-тун [Тан Юн-тун, 1957]; отдельные аспекты проблемы рассмотрены в ряде работ отечественных исследователей (см. [Петров, 1936; Малявин, 1978; Бадылкин, 1978; Бежин, 1980]).

³⁸ Чжи-дунь (312—366) — виднейший представитель так называемого *сюань сюэ*-буддизма, вобравшего в себя собственно буддийские, а также даосские, истолкованные в духе *сюань сюэ* идеи. С 343 по 361 г. пребывал в Гуйцзи, где в кругу друзей и последователей проповедовал свое учение. О нем и его последователях см. [Zurcher, 1959, с. 116—140].

³⁹ Се Ань (320—385) — один из ближайших друзей Чжи-дуня, блестящий каллиграф; в преклонном возрасте — один из высших сановников при династии Восточная Цзинь (317—420); его политическое и военное искусство во многом обеспечило историческую победу китайских войск на р. Фэйшуй в 383 г.

⁴⁰ Сунь Чо (320—377) — один из ближайших сподвижников Чжи-дуня, известный поэт и литератор, обосновавший сходство ряда положений буддизма и конфуцианства (об этом см. [Wilhelm, 1957; Link, Tim Lee, 1967]).

⁴¹ Инь Хао (ум. 356) — крупнейший сановник при династии Восточная Цзинь, инициатор неудачно закончившегося северного похода 353 г. Тогда же был сослан в Гуйцзи, где присоединился к окружению Чжи-дуня и стал его главным партнером в «чистых беседах».

⁴² Сюй Сюнь (300—356) — постоянный оппонент Чжи-дуня в «чистых беседах», представитель той же политической школы, что и Сунь Чо.

⁴³ Перевод, введение и комментарий см. [Mather, 1976].

(Лян шу), составленной Яо Сы-лянем (557—637), три из тринадцати вошедших сюда биографий посвящаются уроженцам Гуйцзи: Кун Цзы-цюю (496—546), Кун Цяню (500?—530?) и Хэ Чану (489—540)⁴⁴. Такого представительства в разделе не удостоился ни один другой культурный регион.

Наконец, история Гуйцзи предстанет еще более содержательной, если вспомнить имена оставивших заметный след в китайской культуре знаменитого поэта и выдающегося каллиграфа Ван Си-чжи (321—379), блестящего поэта Се Лин-юня (385—433), творчество которых с Гуйцзи тесно связано⁴⁵.

Хуэй-цзяо-литератор представлялся его современникам одним из преемников богатой культурной традиции, наследником блестящей плеяды мастеров из Гуйцзи, и потому в письме первого критика ГСЧ, Ван Мань-ина, фигурируют имена Се Аня и Чжу Фа-гуана, Инь Хао и Чжи-дуня⁴⁶.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Хуэй-цзяо получил начатки образования в юные годы, преодолел те трудности, которые заключает в себе иероглифика, в молодом возрасте. Его признание в недостаточном ученическом усердии, сделанное в письме к Ван Мань-ину⁴⁷, приходится счесть издержкой китайского эпистолярного этикета, ибо ГСЧ свидетельствуют об основательном знакомстве автора с конфуцианской классикой, теорией и практикой даосизма, со всем тем, что в VI в. предполагала китайская образованность.

Суждение Дао-сюаня о том, что Хуэй-цзяо был равно сведущ во внутреннем и внешних учениях (т.е. в буддизме и прочих учениях), следовало бы считать литературным штампом (такое же словоупотребление встречается в большом ряду биографий ГСЧ, СюйГСЧ, а

⁴⁴ См. [ЛШ, цз. 48, с. 233а, 233б, 231б—232а].

⁴⁵ Культуру Гуйцзи полагал уникальным явлением Лу Синь. Ему принадлежит собрание ранних записей о достопримечательных местах и выдающихся личностях этого культурного региона — «Пестрое собрание древних свидетельств об округе Гуйцзи» (*Гуйцзи цзюнь гу шу ца цзи*) [Лу Синь, 1938].

⁴⁶ Ван Мань-ин следующим образом выражает свое отношение к сочинению Хуэй-цзяо: «Ваш ученик столь же глубоко восхищался Вашей манерой изложения, как восхищался Се Ань манерой Чжу Фа-гуана, как Инь Хао преклонялся перед талантом Чжи-дуня» [ГСЧ, цз. 14, с. 422в]. Заметим, что Се Ань и Инь Хао были в отличие от Чжи-дуня и Чжу Фа-гуана мирянами, и потому также мирянин Ван Мань-ин им уподобляется. Вероятно, в данном случае Ван Мань-ин отсылает Хуэй-цзяо к эпизоду из самим же Хуэй-цзяо написанных биографий Чжи-дуня и Чжу Фа-гуана. Чжу Фа-гуан (327—402) — монах, отмеченный литературными талантами; долгое время жил отшельником в горах на территории Гуйцзи.

⁴⁷ «Мне, неправедному, в молодые годы не доставало того усердия, какое должно прилагать в ученых занятиях; стал я взрослым и проникся тем, сколь прекрасно мазками свинца и туши на белом возвеличивать добро» [ГСЧ, цз. 14, с. 422в]. Приведенный пассаж наряду с отрывком из письма Ван Мань-ина к Хуэй-цзяо, где упоминаются свинец, а также печатные доски [ГСЧ, цз. 14, с. 422а], послужили Л.Н. Меньшикову косвенным свидетельством возможного использования приемов книгопечатания в Китае уже в начале VI в. [Меньшиков, 1988, с. 213—214].

также еще раз относительно Хуэй-цзяо в памятной записке Сэн-го), если бы оно не исчерпывало суть дела, в полной мере не соответствовало реальности. Закон Будды не был преградой для постижения прочих учений, не содержал запретов на приобретение знаний иного содержания. Среди множества доводов, способных убедить в этом, изберем один, как нам представляется, наиболее примечательный. В университете Наланды, этой обители буддийской мудрости в Индии V—VI вв., наряду с буддийскими предметами преподавались законоведение, судопроизводство, искусства, астрономия, медицина и сверх того веды и шастры, принадлежащие брахманской традиции [Кудрявцев, 1974].

Китайский буддизм привнес новые оттенки в представления о буддийской универсальности. Китайские приверженцы Учения, претендующие на истинное знание, принадлежащие к ученой монашеской элите, с юных лет соприкасались с китайской книжной классикой, привлечение которой при иероглифических штудиях по обыкновению предполагалось. Монашеская община, в своей просвещенной части не подтвердившая близости к китайской духовной традиции или проявившая к ней небрежение, вряд ли имела бы долгую историю, во всяком случае, оказалась бы несостоятельной в глазах образованных мирян, не имела бы возможности вести с ними диалог⁴⁸. Причастность буддизма к китайской духовной культуре со всеми ее высшими проявлениями объяснялась отнюдь не притязаниями на ученость лишь отдельных представителей монашеской общины, но была важнейшим условием самого существования Истинного учения в среде образованных китайских мирян. Только в таком контексте становится понятным вселенский образ буддизма, рожденный воображением Хуэй-цзяо: «Прочие учения сходятся в том, что они

⁴⁸ О существовании такого диалога позволяют судить письма Хуэй-цзяо и Ван Мань-ина, подтверждающие наличие у обеих сторон глубокой образованности и эпистолярной культуры, являющие их тесную причастность китайской духовной традиции. Литературная изысканность письма Ван Мань-ина ставит первого критика ГСЧ в ряд высшей духовной элиты своего времени. Ван Мань-ин известен как автор сочинения под названием «Дополненные вести из потустороннего мира» (*Сюй мин сян цзи*). Сочинение Ван Мань-ина не сохранилось, но упоминается в книжных разделах «Старой истории Тан» [ЦзТШ, цз. 46, с. 5896], «Новой истории Тан» [СТШ, цз. 59, с. 4416] и под несколько измененным названием «Дополненные и продолженные вести из потустороннего мира» (*Бу сюй мин сян цзи*) в «Истории Суй» [СуйШ, цз. 33, с. 308а]. Как ясно из названия, сочинение Ван Мань-ина является продолжением «Вестей из потустороннего мира» (*Мин сян цзи*), принадлежащих Ван Янью (ок. 450 г. — начало VI в.) и послуживших одним из основных источников Хуэй-цзяо (см. [ГСЧ, цз. 14, с. 422в]); подробнее о сочинении Ван Яня см. с. 72—79.

О Ван Мань-ине сохранилось единственное упоминание, касающееся обстоятельств его смерти. По смерти Ван Мань-ина (дата не приводится) один из его друзей просил у правителя округа Наньпин (совр. пров. Хунань) принца Вэя (476—533) вспомоществования для его пребывающей в бедности семьи (см. биографию принца в «Истории Лян» [ЛШ, цз. 22, с. 1176]).

подобны рекам, несущим воды в Великую падь, множеству звезд вокруг одной Полярной звезды»⁴⁹.

Таким образом Хуэй-цзяо утверждает приоритет (но не исключительность) буддизма, главенствующего над прочими учениями и вбирающего в себя их достижения.

Итак, полностью доверяясь мнению биографов Хуэй-цзяо, мы позволим себе единственное дополнение. Всесторонняя образованность Хуэй-цзяо, его глубокая причастность духовной китайской традиции — явление в китайском буддизме заметное, но отнюдь не исключительное. В этом качестве Хуэй-цзяо представляет (и представляет достойно) довольно распространенный тип китайского просвещенного монаха. К той же страте внутри монашеской общины принадлежали, в частности, те, с кем судьба свела Хуэй-цзяо в последние годы жизни, — настоятель монастыря Хуэй-гун и монах Сэн-го. Об обстоятельствах жизни Хуэй-гуна и Сэн-го ничего не известно, но сохранилось все же упоминание, призванное подтвердить наше суждение. В предисловии к осуществленному в 565 г. переводу одного из разделов «Махапраджняпарамита-сутры» первый назван среди участников перевода, второй — среди присутствующих на созванном по этому случаю собрании (см. [ТСД, т. 8, с. 726a])⁵⁰.

Собрание Хуэй-цзяо точной датировке не поддается. Достоверно только то, что биограф завершил свой труд не позже чем в 533 г. Именно в 533 г. скончался тот правитель округа Наньпин (ранее упоминался нами в связи с печальными обстоятельствами смерти Ван Мань-ина), о котором в ГСЧ сообщается как о здравствующем [ГСЧ, цз. 13, с. 4126]. Датировать ГСЧ 519 годом, т.е. годом, которым датируется позднейшее из изложенных в сочинении событий, вряд ли правомерно. К тому времени Хуэй-цзяо носил монашеский сан не более трех лет (согласно принятому в буддийских монастырях регламенту, посвящение послушника в монахи допускалось по достижении двадцатилетнего возраста), и, вероятно, лишь тогда труды Хуэй-цзяо-историографа стали в полной мере обеспечиваться источниками. В связи с этим А. Райт обращает внимание на то, что только в 519 г. был завершен биографический труд Бао-чана *Мин сэн чжуань*, послуживший Хуэй-цзяо основным источником. А. Райт полагает, что собрание Бао-чана, составленное по императорскому указу, долгое время по его завершении не было доступно молодому монаху из Гуйцзи, и на этом основании предлагает датировку ГСЧ, близкую к 530 г. [Wright, 1954, с. 400]. Поздняя датировка ГСЧ несомненна, но сомнителен аргумент, выдвинутый А. Линком в ее пользу. Благодаря высочайшему содействию при переписке и последующем распространении сочинение Бао-чана

⁴⁹ См. предисловие [ГСЧ, цз. 14, с. 4186].

⁵⁰ Сведения стали доступными для нас благодаря фундаментальному исследованию П. Ч. Багчи [Bagchi, 1927, с. 266].

могло оказаться в распоряжении Хуэй-цзяо если не в 519-м, то в один из последующих годов. Официальный статус сочинения тому несколько не препятствовал, но, наоборот, содействовал. На наш взгляд, основной довод в пользу поздней датировки ГСЧ состоит в ином. Работа историографа над своим сочинением по обыкновению распадалась на два приблизительно равных по времени этапа: 1) сбор и предварительная организация исторических материалов, 2) критическое осмысление материалов, их литературная обработка и авторское обрамление. Таким образом, само сочинение должно датироваться временем несколько более поздним, чем последнее из изложенных в нем событий. Для фундаментального труда Хуэй-цзяо этот интервал составляет никак не менее пяти-десяти лет. Судя по всему, замысел ГСЧ созрел у юного послушника и был воплощен в жизнь уже монахом, переступившим порог тридцатилетия.

Автор ГСЧ считал историографию отнюдь не единственной и самой важной сферой приложения своих усилий. Как утверждается в письме к Ван Мань-ину, она занимала его в часы досуга [ГСЧ, цз. 14, с. 422a].

Современникам Хуэй-цзяо были наравне с ГСЧ известны его комментарии к сутрам. Записи об этом у Сэн-го и Дао-сюаня совпадают, более того, последний помещает биографию Хуэй-цзяо в раздел «Толкователи», тем самым полагая комментирование основной сферой его деятельности. Вопреки авторитетному мнению Дао-сюаня современный исследователь Цао Ши-бан считает, что главным направлением интересов Хуэй-цзяо являлось изучение виная⁵¹. Такая смена акцентов позволяет Цао Ши-бану сформулировать концепцию, согласно которой именно последователи школы виная стали создателями общебуддийской историографии в Китае.

Полагая целесообразным представить основные возражения по этому поводу в следующем разделе, касающемся буддийской историографии Китая в целом, прибегнем поначалу к единственному доводу, почерпнутому из послесловия Хуэй-цзяо к разделу «Переводчики».

«Известно, что обладание единственной священной рукописью означает большее, чем дарование долгих лет жизни. И вот теперешние последователи Учения только и помышляют, как бы разобраться в одном-единственном тексте, и говорят при этом, что многочтение множит заблуждения. Но есть сие ущербное знание взамен того, что принято считать всеобъемлющим изучением. Право же, проникнуться духом Истинного учения и принять наставления Праведного закона способен только тот, кто стремится объять все священные тексты» [ГСЧ, цз. 3, с. 346a].

⁵¹ См. [Цао Ши-бан, 1965, с. 473—486]. Не исключено, что в данном случае сказались те погрешности, которые возможны при ретроспективных оценках. Поскольку Хуэй-цзяо был литературным предшественником Дао-сюаня, то в силу так называемой обратной связи его определили и в идейные предшественники основателя школы виная.

Так широко понимает свои задачи буддийский историограф. Общебуддийская направленность ГСЧ происходит не от принадлежности Хуэй-цзяо к определенному направлению или школе буддизма⁵², но опирается на его предельно широкие воззрения как буддийского историографа.

Монастырь Цзясян, при котором состоял монахом автор ГСЧ, был построен еще в IV в. тогдашним правителем округа Гуйцзи Ван Хузем⁵³ и, вероятно, при жизни Хуэй-цзяо пользовался покровительством другого окружного правителя, наследного принца и будущего императора Юань-ди. При всех дарованных ему местными властями привилегиях монастырь Цзясян, расположенный за пределами метрополии, был лишен непосредственного высочайшего покровительства, опеки императорского двора и, конечно же, уступал рангом столичным монастырям. Между тем, судя по некоторым высказываниям, автор ГСЧ оспаривал духовное превосходство у своих столичных собратьев, полагал свое предназначение более высоким. Так, в биографии Сэн-ю утверждается следующее: «Сэн-ю собрал воедино тексты, а затем привлек других к их переписке и составлению сочинений...»⁵⁴.

Критическое высказывание о «славных мужах», которые живут под опекой правителя, приведенное в предисловии [ГСЧ, цз. 14, с. 419а], а затем повторенное в биографии Хуэй-цзяо, относится не иначе как к автору МСЧ Бао-чану.

Некоторую неприязнь Хуэй-цзяо по отношению к своим столичным собратьям Артур Райт объясняет издержками местного патриотизма и приводит по этому случаю следующую аналогию из христианского клерикального быта: «Доктор в Риме есть осел в Лувене» [Wright, 1954, с. 394]. Макита Тайрё обращает внимание на благополучие, лучшую материальную обеспеченность столичных монахов и в этом усматривает причину предвзятого отношения к ним Хуэй-цзяо [Макита, 1973, с. 103—104]. Первое суждение столь же остроумно, сколь бесспорно второе. Со своей стороны мы предлагаем еще одно истолкование, не исключающее, но дополняющее предыдущие.

В смутное время Шести династий духовным идеалом в той части просвещенных китайцев, которая разуверилась в полезности чиновничьей службы, стала «возвышенная стезя», предполагавшая отрешен-

⁵² Существует в некотором роде примечательная точка зрения, согласно которой толкователи «Нирвана-сутры» составили самостоятельную школу в китайском буддизме V—VI вв. (см. [McGovern, 1922, с. 206—207]). Исключая из своих намерений определить Хуэй-цзяо, известного своим комментарием к «Нирвана-сутре», в последователи двух различных школ (нирвана и виная), мы тем не менее должны будем по этому поводу заметить, что лянский историограф участвовал во многих проявлениях буддийской духовной жизни, не ограничивал своих интересов рамками какого-то частного ее направления.

⁵³ См. об этом [ГСЧ, цз. 5, с. 357б].

⁵⁴ Далее перечисляются сочинения (см. [ГСЧ, цз. 11, с. 403а]), вне всякого сомнения, принадлежащие Сэн-ю.

ность от всего мирского и суетного, жизненный модус, исключаяющий причастность к псевдополезным государственным делам. «Возвышенная стезя» предстает своего рода знаком китайской духовной жизни смутного времени и тем знаком, которым отмечена критика Хуэй-цзяо, противопоставившего мужей, пребывающих в государстве на попечении у правителя, и тех, кто живет в уединении, презрев славу и страсти.

Бао-чан и Сэн-ю были известны своим современникам как буддийские литераторы, но в еще большей степени как представители столичного, дворцового буддизма, того буддизма, который при лянском императоре У-ди (502—549) приобретал черты государственной религии. Знаменитые современники Хуэй-цзяо входят в ближайшее окружение императора, и их деятельность перестает быть только религиозной, становится еще и государственной. Именно за деятельностью такого рода Хуэй-цзяо усматривает столь далекое от истинно достойного стремление к славе, пустому возвеличиванию⁵⁵.

При этом было бы ошибочным представить Хуэй-цзяо полным антиподом столичных историографов буддизма, неким всего чуждающимся анахоретом, затворником, сторонящимся всего, что происходит за стенами кельи. Монастырские стены не были тем барьером, который отделял китайского монаха от внешнего мира, и относительно Хуэй-цзяо нам известно, что осенью и зимой (соответствует сезону дождей в Индии, предписанному монахам для проживания в монастыре) он сочинительствовал, а весной и летом проповедовал Учение в миру. Монастырские стены не защищали монаха и от суровых социальных потрясений. К концу первой половины VI в. обнаружилась несостоятельность правящей династии Лян. С Севера прибывший на службу к У-ди военачальник Хоу Цзин поднял мятеж, овладел столицей и взял под стражу престарелого императора, вскоре после этого скончавшегося. К 552 г. мятеж был окончательно подавлен наследовавшим трон Юань-ди. Но и его правление не было ни спокойным, ни продолжительным. Воспользовавшись неустойчивой ситуацией в государстве Лян, в его пределы вторглись войска Западной Вэй (535—556). В 554 г. Юань-ди был низложен и убит. В это смутное время Хуэй-цзяо был вынужден искать тихую обитель, и такой обителью стали для него священные буддийские горы Лушань.

То, что Хуэй-цзяо удостоился читать проповеди в горах Лушань, в местах для многих буддийских проповедников заповедных,

⁵⁵ Взаимоотношения буддизма и официальной власти никогда не были однозначными, осуществлялись на разных уровнях. Так, выдающийся деятель раннего китайского буддизма Хуэй-юань всемерно отстаивал независимость буддийской общины от императорской власти. Вместе с тем он не отказывался от общения с правящими дворами; как проповедник он прежде всего обращался к облеченному властью и опекающему сангху образованному сословию (подробнее об этом см. [Hurvitz, 1957; Zürcher, 1959, с. 204—253]). Различие этих уровней порождало критику, подобную той, что высказывал Хуэй-цзяо.

позволяет предположить, что в последние годы жизни его почитали в монашеской общине наравне с известными буддийскими деятелями того времени. Такое предположение подтверждается тем, что устроителем похорон Хуэй-цзяо был буддийский деятель высокого ранга, настоятель одного из лушаньских монастырей Хуэй-гун.

И все же история распорядилась таким образом, что через многие столетия после своей смерти Хуэй-цзяо предстает не просто буддийским деятелем и проповедником VI в., но первой величиной буддийским историографом, виднейшим представителем того периода, на который приходится становление буддийской историографии.

СТАНОВЛЕНИЕ БУДДИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ В КИТАЕ

Буддийская историографическая литература существовала в Китае задолго до начала VI в. В своих сочинениях лянские историографы буддизма упоминают имена многих предшественников, ссылаются на их исторические труды⁵⁶. И все же наиболее ранними из тех сочинений, которые прошли своего рода «цензуру времени» (кстати сказать, особенно эффективную в века, предшествовавшие изобретению книгопечатания) и в значительной своей части дошли до нас без искажений и сокращений, остаются сочинения лянских историографов⁵⁷. Первая половина VI в. — этот по историческим меркам непродолжительный период породил уникальный историографический феномен, представил весьма обширную историческую литературу, оказавшую, как будет ясно из дальнейшего, решающее влияние и на буддийскую историографию последующих веков.

* * *

Становление буддийской историографии приходится на тот период в истории Китая, когда Великий закон воистину обрел величие, возобладав в духовной жизни китайцев. Первая половина VI в., отмеченная правлением основателя лянской династии императора У-ди, стала высшим проявлением, своего рода итогом развития южного буддизма⁵⁸. На третьем году по вступлении на

⁵⁶ Обстоятельный обзор буддийской историографии в Китае предшествующих столетий см. [Тан Юн-тун, 1963, с. 574—588].

⁵⁷ От раннего китайского буддизма до нас дошел единственный образец паломнической литературы — сочинение Фа-сяня «Записи о буддийских царствах» (*Фо го цзи*), написанное по впечатлениям от путешествия, предпринятого в 399—414 гг. [ТСД, т. 51, N 2085]. До настоящего времени не утратили своего значения переводы *Фо го цзи*, выполненные М. Абель-Ремюза [Abel-Remusat, 1836] и Джеймсом Леггом [Legge, 1866].

⁵⁸ Современные синологи вслед за Тан Юн-туном строго различают в буддизме эпохи Южных и Северных династий (317—583) два самостоятельных направления: южный буддизм, получивший распространение на территории юга Китая, управляющегося китайскими династиями, и северный — буддизм на севере Китая, где правили некитайские династии. Первая из южных династий, династия Сун, была основана в 420 г., но в действительности раскол Китая произошел намного ранее, а именно в 317 г., когда династия Цзинь утратила свои северные владения.

престол император стал исповедовать Закон Будды, и впрямь его деятельность во всем согласуется с духом и потребностями буддизма. Не претендуя на изложение всех многочисленных аспектов лянско-буддизма⁵⁹, укажем на те из них, которые имеют непосредственное отношение к буддийской историографии.

Одной из примет этого времени стала повышенная литературная активность буддийских авторов, в том числе историографов, подержанная официальными властями. Собственно, при династии Лян сами понятия «официальная» и «буддийская историография» определенно сближаются, если судить хотя бы по тому, что некоторые историографы одинаково успешно проявляют себя как в том, так и в другом качестве. Так, по приказу У-ди группой чиновников был осуществлен грандиозный историографический проект — на основе сведений из буддийских текстов составлено сочинение в 30 глав «Записи о Будде» (*Фо цзи*). Предисловие к *Фо цзи* (кстати сказать, единственное, что дошло до нас от этого сочинения)⁶⁰, составил поэт и государственный деятель Шэнь Юэ (441—513), в ряду литературных достижений которого нам важно здесь упомянуть «Историю Сун» (*Сун шу*) — сочинение из разряда династийных историй. В должности летописца при дворе императора У-ди состоял Пэй Цзы-е, известный и как историограф китайского буддизма. По высочайшему указу им было составлено ныне утерянное сочинение в 20 цзюаней «Жизнеописание монахов» (*Чжун-сэн чжуань*)⁶¹.

Причастность официальных историографов, поощряемых властями, явилась важным, но не единственным стимулом развития буддийской историографии. Согласно сведениям монаха Фа-линя (571—639), приведенным в сочинении 627 г. «Рассуждения в споре об истинном» (*Бянь чжэнь лунь*), за период правления династии Лян на одну треть — до 2846 — возросло количество буддийских монастырей. В еще большей степени — до 80700, т.е. в два с половиной раза, возросло число мирян и мирянок, принявших монашеские обеты [БЧЛ, цз. 3, с. 5036]⁶². Отныне к монастырю приписано не 20, как прежде, а в среднем 40 монахов или монахинь. Таким образом, монастырь становится крупным и важным звеном социальной жизни, учреждением со все более усложняющейся организацией. Все возрастающая потребность в упорядочении внутренних и внешних отношений заставляет фиксировать события текущей жизни монастырей, вести записи, которые с течением

⁵⁹ Южному, в частности лянскому, буддизму посвящены многие исследования, в число которых входят монография Мори Микисабуро [Мори, 1956], а также главы из исторических трудов Ямасаки Хироси [Ямасаки, 1942, с. 188—236] и Тан Юн-туна [Тан Юн-тун, 1963, с. 374—486, 677—765].

⁶⁰ См. [ГХМЦ, цз. 15, с. 200—202]. Вероятно, само сочинение состояло из двух частей: одна посвящалась деяниям Будды Гаутамы, другая — судьбе завещанного им Закона.

⁶¹ См. [ЛШ, цз. 30, с. 152а; СуйШ, цз. 33, с. 308а].

⁶² Фа-линь не учитывает во много раз большее число послушников и послушниц, мирян и мирянок, состоявших при монастырях.

времени становятся историческим документом. В рамках такого учреждения, как и, собственно говоря, любого (тем более китайского) социального института, постепенно осознается потребность в достоверно изложенной, отражающей все стороны его жизни письменной истории.

Мы не располагаем отдельными историями лянских монастырей. Закономерность развития историографии такова, что обобщающие исторические сочинения как бы поглощают изначальные разрозненные записи. Сводные собрания монастырских записей при династии Лян определенно существовали. В предисловии к ГСЧ сообщается, в частности, о «Записях монастырей области И» (*Ибу сы цзи*) Лю Цюаня, правившего областью в 491—493 гг., а также о «Записях монастырей столицы» (*Цзинши сы цзи*), составленных монахом Тань-цзуном [ГСЧ, цз. 14, с. 418а]. Судя по названиям, первое собрание описывает монастыри обширной области на территории современной провинции Сычуань, второе — многочисленные монастыри Цзянькана. Эти и ряд других образцов монастырской историографии южного буддизма к настоящему времени утеряны. Единственное сохранившееся краткое анонимное сочинение «Записи о монастырях лянской столицы» (*Лян цзин сы цзи*) вряд ли позволяет этот пробел восполнить. Позднейшая дата, встречающаяся в тексте этого памятника, заставляет датировать его не ранее чем X в.⁶³ Монастырская историография северного буддизма представлена значительно полнее, в частности собранием Ян Сюань-чжи (ум. ок. 555 г.) «Записи о монастырях Лояна» (*Лоян галань цзи*)⁶⁴.

Одной из важнейших функций буддийского монастыря был сбор, хранение и переписка рукописей. При династии Лян такого рода деятельность приобрела поистине государственный размах⁶⁵ и во многом обеспечила труды буддийских историографов.

Виднейшие лянские историки буддизма были и известнейшими коллекционерами буддийских книг. В ГСЧ сообщается об обширной коллекции буддийских рукописей, собранной, выверенной и сличенной Сэн-ю [ГСЧ, цз. 11, с. 402в]. Из того же источника известно, что деятельность Сэн-ю связана с пребыванием в окрестных столичных монастырях Динлиньсы и Цзяньчусы, располагавших богатейшими рукописными фондами. Таким образом, упомянутая коллекция имеет отношение к рукописным фондам одного из этих (или обоих) монастырей. Бао-чан многие годы ведал знаменитым храни-

⁶³ См. [ЛЦСЦ, с. 10246]; предположение Тан Юн-туна [Тан Юн-тун, 1963, т. 2, с. 583] о том, что ЛЦСЦ идентичны или прямо восходят к ныне утерянному сочинению лянского чиновника Лю Цю «Записи о монастырях и ступах столицы» (*Цзинши сы та цзи*), встречает в связи с этим серьезные возражения; перевод ЛЦСЦ с примечаниями и краткой аннотацией см. [Ермаков, 1988].

⁶⁴ См. [ТСД, т. 51, N 2092]; перевод см. [Jenner, 1981].

⁶⁵ Исчерпывающие сведения о буддийском книжном деле в интересующий нас период см. [Меньшиков, 1988, с. 178—181].

лищем рукописей в буддийском павильоне императорского парка Хуалиньюань; ему же принадлежит заслуга в составлении каталога, удостоенного высочайшего утверждения [СюйГСЧ, цз. 1, с. 426в—427а]. Были отмечены и заслуги Хуэй-цзяо на книжном поприще. В упомянутом нами ранее сочинении императора Юань-ди «Золотая башня» приводится сообщение о библиотеке праведника Хуэй-цзяо [ЦЛЦ, цз. 2, с. 34], ставящее автора ГСЧ в ряд известных собирателей буддийских рукописей своего времени.

Книжное собирательство становится неотъемлемой и необходимой частью исторических трудов буддийских историографов. Без него невозможно себе представить ни сочинение Сэн-ю «Собрание сведений о переводах Трипитаки» (*Чу Сань-цзан цзи цзи*), содержащее данные о 2213 переводных и собственно китайских сочинениях⁶⁶, ни биографические собрания Бао-чана и Хуэй-цзяо, опирающиеся на предшествующую буддийскую историографию, содержащие обширные материалы по истории буддийской книжности.

Первая половина VI в. отмечена все возрастающей активностью буддийских переписчиков, приобретающими все больший размах предприятиями по переписке буддийских рукописей (см. [Меньшиков, 1988, с. 184—193]), что, несомненно, послужило еще одним фактором, способствующим становлению буддийской историографии.

* * *

Согласно исторической периодизации китайского буддизма, предложенной А. Райтом (и, как нам известно, по настоящее время не встретившей серьезных возражений), на IV—VI вв. приходится период, последовавший за этапом «подготовления» (I—III вв.) и предваривший фазу «независимого развития» (VII—IX вв.)⁶⁷. Периоду IV—VI вв. А. Райт придает несколько вольное, но все же удачное определение «доместикация» и его основное содержание усматривает во внедрении буддизма в сферу традиционной китайской культуры: «По мере все более широкого признания буддизма образованные монахи принимают искать в нем соответствия тем духовным и ученым занятиям, какие их предшественники находили в конфуцианстве. Многие собирали книги, становились известными каллиграфами или писателями в особых жанрах. Другие становились антикварами или историками, знатоками одного или другого буддийского текста, точно так, как в прежние дни они могли быть знатоками одного из образцов конфуцианской классики» [Wright, 1959, с. 52—53].

⁶⁶ См. [ТСД, т. 55, N 2145]; относительно ЧСЦЦ мы воспользовались подсчетами японского буддолога прошлого века Нандзэ Бунью [Nanjio, 1883, с. XVII]; подробнее о ЧСЦЦ см. [Меньшиков, 1988, с. 178—180]; о ЧСЦЦ как основном источнике ГСЧ см. с. 37—38.

⁶⁷ Периодизацию в подробном изложении см. [Wright, 1957a; 1959].

Буддизм, культивируемый в китайских ученых сферах, проповедуемый просвещенными монахами, не мог не приобрести устойчивую традицию историописания, не располагать образцами собственной историографии. Развитой традиции такого рода в исконном буддизме не существовало, сочинения строго исторического содержания в литературном наследии индийского буддизма представлены не были. Как столетие назад заметил видный русский китаевед и историк буддизма, академик В.П. Васильев, «китайские буддисты не похожи на своих индийских собратьев, те не заботились об истории своей веры в своей стране, но для истории буддизма в Китае находится множество замечательных сочинений» [Васильев, 1880, с. 123]⁶⁸. В связи с этим историография предстает не исконной принадлежностью буддизма, но поздним приобретением, связанным с проникновением буддизма на китайскую почву. Довольно редкие и ограниченные опыты историописания, осуществленные в первые века китайского буддизма, к концу периода «доместикации» (или «китаизации») сменились крупными и целенаправленными историографическими проектами, выполненными в строгом соответствии с китайскими канонами. Убедиться в этом позволяет анализ двух сочинений из ближайшего историографического окружения ГСЧ. Обратимся к тем из них, которые дошли до нас без существенных искажений и сокращений⁶⁹.

⁶⁸ В подтверждение своих слов относительно пробелов в историографии индийского буддизма В.П. Васильев мог бы сослаться на свои же конспективные переводы биографий (в условном значении этого слова) Ашвагоши, Нагарджуны и Арьядевы [Васильев, 1857, с. 210—215]. Уже в V в. эти биографии были известны в Китае в переводах Кумарадживы (см. [ГСД, т. 50, № 2047, 2048, 2049]). При довольно значительном объеме они заключают в себе весьма немногие исторические сведения. Например, из биографии Нагарджуны мы узнаем только, что он родился в Южной Индии и принадлежал к касте брахманов, а также о некоторых его сочинениях. В остальном, т.е. более чем на девять десятых, биография Нагарджуны — это повествование о его фантастических похождениях (Нагарджуна и три его друга обретают способность становиться невидимыми и во дворце бесцарских жен; Нагарджуна пребывает во дворце морского дракона Нага; Нагарджуна склоняет к буддизму южноиндийского царя — по его предсказанию на землю падают оружие и отсеченные члены бьющихся в небесах воинов; Нагарджуна чудесным образом творит слона и тот разрушает пруд, также таинственным образом возведенный брахманом). Две другие биографии из трех, переведенных Кумарадживой, достоверны в еще меньшей степени.

⁶⁹ Что касается тех сочинений, которые не сохранились и только учтены в разного рода библиографиях (упомянутые ранее *Ибу сы цзи*, *Чжун-сэн чжуань*, *Цзинши сы цзи*, *Цзинши сы та цзи* и др.), а также тех, что дошли до нас в небольших фрагментах (*Мин сэн чжуань*, *Фо цзи*), то составить отчетливое представление об их содержании было бы затруднительным. Сочинение Сэн-ю Чу *Сань-цзан цзи цзи* также не будет представлено в настоящем обзоре. Являясь по преимуществу библиографическим памятником (на его библиографическую часть приходится четыре пятых объема), ЧСЦЦ входит в сферу интересов отдельной синологической дисциплины, исследующей историю китайской биографии. О биографическом разделе ЧСЦЦ, послужившем основным источником ГСЧ, см. с. 37—38.

1. «Родословная Шакьев» (*Шицзя ну*) — сочинение Сэн-ю в десять цзюаней конца V — начала VI в.⁷⁰

Основу этого сочинения составили отрывки из сутр и виная, существовавших к началу VI в. в китайских переводах. Полагаясь на этот материал, Сэн-ю последовательно излагает историю прародителей Шакьев — касты кшатриев⁷¹, воспроизводит генеалогию самих Шакьев, повествует о деяниях принца из рода Шакьев Сиддхарты Гаутамы, впоследствии, по постижении им пути к спасению, провозглашенному Буддой, т.е. Просветленным, рассказывает о деяниях его учеников и «следах», оставленных Буддой в миру. ШЦП открывается предисловием, далее следует гатха⁷² в 14 строк и затем — 34 главы, каждая из которых заключается суждением автора по поводу изложенного. ШЦП предстает если не исчерпывающим и исторически достоверным, то определенно самым полным сводом материалов по ранней истории буддизма⁷³. Если в индийской литературной традиции жизнь Будды передается в форме легенды или сказа, то у китайского автора эта тема, изложенная в духе традиционной историографии, становится строго исторической. В предисловии к ШЦП Сэн-ю говорит следующее: «Я свел воедино сутры и положил их в основу, подобрал мирские записи и присовокупил их так, что слова Совершенного (Будды) и житейские толки были отделены друг от друга, известное в древности и следы Будды в настоящем подтвердили одно другое. ...Ныне я собрал выписки из множества сутр, передавал, но не создавал» [ШЦП, цз. 1, с. 1а].

Таким образом, автор ШЦП излагает свое намерение строго придерживаться двух основных правил китайской историографии. Одно из них — «передавать, но не создавать» — через многие поколения китайских историографов унаследовано от Конфуция. Другое сводится, на наш взгляд, к следующему: достоверность письменной истории достигается только за счет использования существующих источников во всем их объеме и разнообразии. В полном соответствии с этим правилом Сэн-ю предельно насыщает свое сочинение материалами доступных ему источников. В относительно кратких главах приводятся сведения из двух-трех источников, в более пространных — десяти и более. При этом Сэн-ю ни под каким

⁷⁰ См. [ТСД, т. 50, N 2040]; подробную аннотацию см. [БСКДД, т. 5, с. 7—8].

⁷¹ Согласно преданию, род Шакьев ведет свое происхождение от касты воинов и правителей — кшатриев. Тем самым Будда и его последователи противопоставляли себя высшей духовной касте брахманов и господствующему в то время брахманизму.

⁷² *Гатха* — стихотворная часть сутры, также песнопение, псалом.

⁷³ Материалы сутр и виная, вообще говоря, скептически оцениваются исторической критикой. Поскольку все же не может быть и речи о том, чтобы этими материалами по ранней истории буддизма полностью пренебречь, приходится заметить, что исторический свод Сэн-ю до настоящего времени не удостоился того внимания исследователей, которого он заслуживает.

видом не позволяет привнесений от себя в цитируемый текст и там, где считает нужным высказаться по поводу изложенного, непременно вводит формальный элемент, выделяющий авторскую речь: «Я считаю...», «От себя замечу...», «Я усматриваю...» и т.д. Сэн-ю нисколько не изменяет этому правилу и в тех критических ситуациях, когда сведенные в одном пункте данные из различных источников существенно расходятся. Автор ШЦП без искажений приводит несопадающие сведения и только в авторских ремарках допускает высказывания такого, к примеру, содержания: «Я усмотрел, что эта вторая сутра („Диргхагама-сутра“) о последнем подношении Чунды⁷⁴ содержит множество несоответствий с „Нирвана-сутрой“. Это происходит оттого, что эти сутры принадлежат: одна — Хинаяне, другая — Махаяне⁷⁵» [ШЦП, цз. 4, с. 70в].

Настоящим примером помимо всего прочего подтверждается еще одно принятое в ШЦП правило — ни одна из цитат не обходится здесь без упоминания об источнике, из которого она почерпнута.

Убедившись в приверженности Сэн-ю китайской историографической традиции, попытаемся далее установить место ШЦП в русле этой традиции. По мнению американского сиолога Артура Линка, сочинение Сэн-ю сходно с «Записями о трех драгоценностях» (*Сань бао цзи*) — ныне утерянным сочинением конца V в. [Link, 1960, с. 26—27]. Опереться на суждение А. Линка значило бы для нас отдалиться от решения поставленной проблемы. Исходя из библиографических сведений, следует предположить, что *Сань бао цзи* излагали историю буддизма (Будды, его учения и общины) в Индии, а затем в Китае и представляли собой первый опыт общей истории буддизма в Китае (см. [Тан Юн-тун, 1963, с. 583]). Между тем ШЦП — сочинение совсем иного содержания.

Важнейшим признаком ШЦП, предстают составляющие как бы остов всего сочинения генеалогические таблицы. Историю пращуров рода Шахьев, касты кшатриев Сэн-ю излагает следующим образом: «У главы первых людей (Мудраджа?, Махадева?) был сын по имени Драгоценный. У Драгоценного был сын по имени Великолепный...» — и далее порядка пятидесяти сходно построенных звеньев [ШЦП, цз. 1, с. 2]. Родовую историю Шахьев открывает царь Икшваку и через пятнадцать сменяющихся друг друга поколений

⁷⁴ Чунда — добронравный мирянин, который угощал Будду, как потом оказалось, недоброкачественной пищей. С этим подношением предание связывает последовавшую вскоре смерть Будды.

⁷⁵ Хинаяна и Махаяна — Малая и Большая колесница, основные разновидности буддизма, буддизм в его изначальной архаичной форме и буддизм поздней (II в. до н.э. — II в. н.э.) формации, иначе — южный и северный буддизм. Элитарности, индивидуальной направленности Хинаяны Махаяна противопоставила универсализм, опирающийся на учение о бодхисаттвах как о наставниках всего сущего на пути к спасению. Каждое из этих направлений выработало свой вариант свода Трипитака: вариант Хинаяны был составлен на языке пали, согласно преданию, сразу после смерти Будды, а вариант Махаяны — в III в. н.э. на санскрите.

(соответственно пятнадцать звеньев) включает Сиддхарта Гаутама [ЩЦП, цз. 1, с. 10а].

Обращает на себя внимание также и то, что в той части ЩЦП, где повествуется об учениках Будды, мы не встречаем глав, персонально посвященных Шарипутре, Маудгальяне, Махакашьяпе или Упали, т.е. тем, кого буддийское предание полагает ближайшими сподвижниками Будды. Здесь приводятся главы об учениках, состоящих с учителем в родстве, невзирая на то что их роль в становлении Закона или не столь значительна («Кузен Шакьямуни Анируддха уходит от мира», «Кузен Шакьямуни Сундарананда уходит от мира», «Сын Шакьямуни Рахула уходит от мира», «Тетка Шакьямуни Праджапати уходит от мира»), или весьма условна («Нирвана отца Шакьямуни Шуддходаны», «Кузен Шакьямуни Девадатта уходит от мира»)⁷⁶.

Итак, приняв к рассуждению означенные признаки, мы склоняемся к предположению (право на окончательный вывод приходится оставить за автором более подробного исследования), что ЩЦП если не принадлежит всецело, то тесно соприкасается с генеалогической традицией в китайской историографии⁷⁷.

У автора ЩЦП с полной определенностью прослеживается литературный преемник. Им явился Дао-сюань с его сочинением от 650 г. «Родословная рода Шакьев» (*Шицзя ши лу*)⁷⁸. В предисловии к сочинению Дао-сюань прямо указывает на Сэн-ю как на своего литературного предшественника [ЩЦШП, с. 846].

П. «Жизнеописания бхикшуни» (*Бицзюни чжуань*) — сочинение Бао-чана из четырех цзюаней, законченное в 516 г.⁷⁹

Своим появлением сочинение Бао-чана обязано тому поистине уникальному в китайской истории феномену, каким была женская монашеская община. Еще в изначальной буддийской традиции сложилось весьма двойственное отношение к женщине: с одной стороны, она — «кладезь грехов», а с другой — правоверная монахиня. Согласно буддийскому преданию, Будда Шакьямуни не сразу и не слишком охотно воспринял женщину во втором качестве (об этом см. [Oldenberg, 1923, с. 184—190]). Нечто подобное происходило и в Китае, где только в 434 г. было подтверждено право женщины на посвящение в монахини, лишь с этого времени получили официальный статус женские монастыри (см. [Новогигин, 1929, с. 74]). Так или иначе, к началу VI в. женская монашеская община становится крупной социальной величиной в китайском буддизме, о чем и свидетельствует сочинение Бао-чана, включающее биографии 65 наиболее известных ее представительниц.

⁷⁶ Шуддходана принимает учение сына незадолго перед смертью. Родственник Будды и один из первых его учеников — Девадатта становится злейшим врагом Учителя, зачинщиком первого раскола в буддийской монашеской общине

⁷⁷ Об этом разделе традиционной китайской историографии см. [Sprenkel, 1973].

⁷⁸ См. [ТСД, т. 50, N 2041].

⁷⁹ См. [ТСД, т. 50, N 2063]; подробную аннотацию см. [БСКДД, т. 9, с. 133].

В традиционной китайской историографии женщина предполагалась второстепенным, более того, неугодным действующим лицом. Современник лянских историков буддизма Лю Се (465—520)⁸⁰ в своем трактате «Резной дракон литературной мысли» (*Вэнь синь дяо лунь*) порицает историков предшествующих столетий за то, что они против правил поместили в основные анналы династийных хроник деяния императриц [ВСДЛ, цз. 4, с.24—25]⁸¹. Такого рода воззрения преобладали в традиционной китайской историографии, но постоянно сталкивались с необходимостью запечатлеть историю во множестве ее проявлений, отражать реальное положение вещей. Отсюда появляются отдельные сочинения о женщинах, среди которых наиболее раннее и, пожалуй, самое известное — «Жизнеописания женщин» (*Ле-ньюй чжуань*) Лю Сяна (77—6 гг. до н.э.).

Судя по всему, БЦНЧ продолжают ту же традицию в китайской историографии. Известно, что в 514 г. Бао-чан завершил сбор и предварительную обработку материалов для другого своего сочинения — «Жизнеописания знаменитых монахов» (*Мин сэн чжуань*) [СуйГСЧ, цз.1, с.427б]. Таким образом, БЦНЧ появляются в тот период, когда собранные для МСЧ материалы проходили окончательную редакцию и сверку. Вероятно, среди обширных материалов выявились и сведения о монахинях. Они оказались не к месту в корпусе МСЧ⁸² и были положены в основу отдельного сочинения.

Что касается содержания БЦНЧ, то составить о нем некоторое представление возможно на примере одной из биографий.

«Мяо-и происходила из семьи Лю, была уроженкой Цзянькана. С младых лет выказала превосходные душевные качества. Еще в юном возрасте ушла от мира и проживала в монастыре Сициньюань. Она неукоснительно исполняла монашеские обеты, а ее душевные устремления были под стать ее разумению. Неколебимую веру и всеобъемный ум — все это она несла в себе. Мяо-и с изяществом вела беседу, в особенности ей удавались превосходные шутки. Более тридцати раз она читала проповеди по „Нирвана-сутре“, „Сутре цветка Закона“, „Сутре о десяти землях“, подробно толковала Сарвастивада-виная для женщин. Она всякий раз руководствовалась сущью, и потому польза от ее проповедей была велика. Мяо-и скончалась семидесяти лет в двенадцатый год под девизом правления Тянь-цзянь (514 г.)» [БЦНЧ, цз. 4, с.947б,в]⁸³.

Биография из БЦНЧ, по существу, не отличается от обычной китайской биографии, представленной, скажем, в династийной истории.

⁸⁰ В молодые годы Лю Се пользовался покровительством Сэн-ю, был его учеником и соратником; ему, в частности, принадлежит памятная надпись на могиле Сэн-ю (см. [ГСЧ, цз. 11, с. 402в]).

⁸¹ Подробнее об этом см. [Вяткин, 1974].

⁸² Автор ГСЧ также не включает в свое сочинение биографии монахинь, лишь иногда по ходу изложения упоминает их имена.

⁸³ Перевод еще одной биографии из БЦНЧ см. [Wright, 1952].

Разве что она посвящается монахине, а не чиновнику и соответственно сообщается в ней о том, из какого семейства и откуда родом не чиновник, а буддийская монахиня («происходит из семьи Лю, уроженка Цзянькана»), о природных склонностях и задатках не будущего чиновника, но бхикшуни («С молодых лет...»), не о важнейших вехах чиновничьей карьеры, но о ключевых событиях из жизни монахини («Еще в юном возрасте ушла от мира... Более тридцати раз она читала проповеди...»). По обыкновению, несколькими штрихами обозначен нравственный облик и манера поведения исторического деятеля («Она неукоснительно исполняла обеты... Мяо-и с изяществом вела беседу...»). Наконец, в полном соответствии с китайским биографическим каноном указывается, в каком возрасте и в каком году историческая персона скончалась. Очевидно, что у нас нет веских оснований противопоставлять БЦНЧ китайской биографической традиции. В своих основоположениях БЦНЧ строго следуют классическим образцам китайской исторической литературы.

* * *

Итак, обзор ближайшего историографического окружения ГСЧ позволил убедиться в его соответствии китайским литературным стандартам, образцам китайской исторической классики. Первые десятилетия VI в., кульминирующие процесс «доместикации» (или «китаизации») буддизма, подвели итог раннему буддийскому историописанию, во многом определили его последующее развитие. Процесс становления буддийской историографии пришелся на период предельно возросшего влияния буддизма в Китае и был обеспечен рядом условий: патронатом официальных властей, ростом монастырей, всемерным развитием буддийского книжного дела.

ИСТОЧНИКИ ГАО СЭН ЧЖУАНЬ⁸⁴

ГСЧ опираются на материалы многочисленных и разнообразных по своему содержанию источников, среди которых следует различать основные источники с последующей краткой оценкой их содержания, упомянутые в предисловии к ГСЧ [ГСЧ, цз. 14, с. 418 б, в]⁸⁵, и второстепенные (т.е. не аннотированные в авторском предисловии) источники, о которых бывает затруднительным сказать, были

⁸⁴ Настоящий обзор не претендует на исчерпывающую полноту; обзор источников ГСЧ в подробном изложении см. в статьях Яманоути Синкё [Яманоути, 1921, с. 1—37], Макига Тайрё [Макига, 1973, с. 105—123], а также А. Райта [Wright, 1954, с. 408—429], классификации которого мы в основном (с незначительными дополнениями и изменениями) следуем.

⁸⁵ Преимущественно те же сочинения обзвораются в той части письма Ван Мань-ина, которая касается литературных предшественников Хуэй-цзяо [ГСЧ, цз. 14, с. 422б, в]; за редким исключением, сочинения, послужившие Хуэй-цзяо основными источниками, ныне утеряны или сохранились в кратких фрагментах.

они заимствованы автором из «первых рук» или же опосредованно, т.е. из основных источников.

Среди основных источников значатся:

1) сочинения по истории китайского буддизма, а именно общие истории буддизма, собрания монастырских записей, собрания биографий буддийских деятелей, а также библиографические сочинения; 2) сборники коротких рассказов (*сяо шо*) буддийского (или частично буддийского) содержания, сообщающие, как выразился Хуэй-цзяо, «побочные и излишне отрывочные сведения» [ГСЧ, цз. 14, с. 418 б]⁸⁶.

Среди второстепенных источников⁸⁷ значатся:

1) истории и хроники эпохи Троецарствия (220—280), династий Цзинь (265—419), Сун (420—478), Ци (479—501), Лян (502—557), а также некитайских династий Цинь, Чжао, Янь, Лян, правивших в IV — V вв. на землях к северу от Янцзы;

2) географическая литература, представленная описаниями отдельных регионов Китая, а также записями китайских паломников в Индию и сопредельные страны;

3) отдельные (т.е. не вошедшие в собрания) биографии буддийских деятелей;

4) трактаты буддийских деятелей, принявших участие в дискуссиях внутри монашеской общины и в полемике с оппонентами буддизма, трактаты доктринального содержания, принадлежащие буддийским деятелям, которым посвящены биографии;

5) буддийская эпиграфика, мемориальные надписи на разного рода буддийских сооружениях, монументах и т.д.;

6) литература главным образом малых форм, включая: а) предисловия, предпосылаемые переводам буддийских сочинений и содержащие сведения о переводчиках, истории перевода и т.д.; б) эпистолярные материалы; в) поэтические произведения (или отрывки из них) тех буддийских деятелей, которым посвящены биографии; г) славословия по тому или иному поводу, заимствованные Хуэй-цзяо у других авторов.

* * *

Наибольший интерес в ряду источников ГСЧ представляют, конечно же, основные источники исторического содержания, и в первую очередь сохранившиеся до настоящего времени МСЧ Бао-чана и ЧСЦЦ Сэн-ю. Впрочем, биографическое собрание Бао-чана дошло до нас лишь частично. Извлечения из предисловия и послесловия к МСЧ приводятся в биографии Бао-чана, составленной Дао-

⁸⁶ Подробное о литературе буддийского короткого рассказа см. с. 71—79.

⁸⁷ По ходу изложения биографий Хуэй-цзяо или только называет сочинение (с упоминанием или без упоминания имени автора), послужившее ему источником, или обходится без указаний на источники, или ограничивается ссылками следующего рода: «В отдельной биографии говорится...», «В каталогах переводов значится...» и т.д.

сюанем [СюйГСЧ, цз.1, с.427 б, в]. Перечень вошедших в МСЧ биографий и выдержки из них — в японском издании «Продолженная Трипитака» (*Дзоку Дзоке*)⁸⁸. Как сообщается в биографии Бао-чана, МСЧ составлялись по императорскому указу от 510 г., в 514 г. был завершен сбор и обработка материалов, а в 519 г. — само сочинение [СюйГСЧ, цз.1, с.427 б]. Исследователи сходятся во мнении, что, не приемля авторскую позицию Бао-чана в целом, Хуэй-цзяо все же многое заимствует из сочинения Бао-чана по биографической части и в способе организации материалов, т.е. по содержанию и составу разделов⁸⁹. Ван Мань-ин ставит МСЧ и ГСЧ в один ряд, считает литературным явлением одного порядка, но при этом замечает, что сочинение Бао-чана несколько переусложнено [ГСЧ, цз.14, с.422 в]. Как нам известно, Дао-сюань высказывается на этот счет еще определеннее, полагает, что ГСЧ были призваны устранить существенный изъян МСЧ — многословие и недостаточную строгость в изложении. Судя по всему, именно Бао-чана подразумевает Хуэй-цзяо, говоря в предисловии к ГСЧ об авторе, за множеством слов теряющем смысл изложенного [ГСЧ, цз.14, с.418 в]. Выясняется, таким образом, что Хуэй-цзяо требовал от буддийской биографической литературы и от себя как биографа строгой формы изложения и четкой организации материалов.

Сочинение Сэн-ю «Собрание сведений о переводах Трипитаки» — наиболее ранняя из дошедших до нас буддийских библиографий. Помимо основной биографической части (см. [Меньшиков, 1988, с.178—180]) сюда вошли биографии 32 буддийских деятелей, наиболее причастных к созданию китайской Трипитаки. За редким исключением, биографии тех же исторических деятелей вошли в раздел «Переводчики» ГСЧ, и в своей биографической части ЧСЦЦ, безусловно, послужило Хуэй-цзяо основным источником⁹⁰. Поскольку мы располагаем дошедшими до нас в полной сохранности, без каких-либо поздних привнесений текстами обоих памятников, представляется возможным посредством их сопоставления установить, что есть источник в понимании Хуэй-цзяо.

Из сопоставлений, приведенных А. Райтом, явствует, что в ряде случаев Хуэй-цзяо дословно передает материалы источника, в целом и частностях повторяет Сэн-ю [Wright, 1954, с. 422]. Такой результат не

⁸⁸ См. [ДД, сер. 2, ч. 2, отд. 7, т. 1]; связанные с МСЧ проблемы подробно исследуются в статье Касуга Рэйти (см. [Касуга, 1936]).

⁸⁹ Об этом см. [Яманоти, 1921, с. 17—37; Касуга, 1936, с. 53—65; Макита, 1973, с. 113—115].

⁹⁰ В этой связи уместным будет упомянуть об одном синологическом курьезе. Артур Линк обнаружил значительное сходство биографий Дао-аня, помещенных в ЧСЦЦ и ГСЧ, и на этом основании доказывал, что сочинение Сэн-ю — одно из тех, что послужили Хуэй-цзяо источниками (см. [Link, 1957]). Позже А. Линк заметил, что он мог бы не проводить свои изыскания, если бы обратил внимание на предисловие к ГСЧ, где ЧСЦЦ значится среди основных источников [Link, 1960, с. 26].

покажется неожиданным, если вспомнить, что со времен Конфуция для китайского историографа стало заповедным «передать», но не создавать» и что приверженность этой заповеди Хуэй-цзяо подтверждает в предисловии к ГСЧ [ГСЧ, цз. 14, с. 419а]. И все же, предполагая такое отношение Хуэй-цзяо к источнику, важно не спешить с выводом, что ГСЧ есть только биографический свод, а их автор — лишь компилятор, далекий от притязаний на авторскую самостоятельность. Согласно тем же сопоставлениям А. Райта, а также изысканиям Иоганна Нобеля⁹¹, дословная передача — отнюдь не преобладающий метод в работе Хуэй-цзяо над источником. Если в распоряжении биографа оказываются сведения сверх приведенных в основном источнике, то он просто помещает эти дополнительные сведения в свой вариант биографии. Этот вариант будет отличаться от основного источника (в данном случае от биографии в ЧСЦЦ) в той же мере, в какой Хуэй-цзяо считает возможным его дополнить, а в отдельных случаях — исправить. Так, наравне с прочими биографиями из ЧСЦЦ Хуэй-цзяо, безусловно, располагал и биографией Кумарадживы, но если не пренебрег ею (вывод И. Нобеля, может быть, несколько категоричен), то, во всяком случае, существенно переработал. Компиляционная работа такого глубокого освоения материала, столь тщательного его отбора и критического осмысления, конечно же, не предполагает. Еще отчетливее авторское начало проявляется в предисловии, заключениях, славословиях, ремарках, которые как бы обрамляют биографические материалы ГСЧ. Здесь исследователь получает возможность составить мнение о литературных предпочтениях Хуэй-цзяо, о собственном отношении автора к деятелям буддизма, представленных биографиями, о взглядах биографа на современное состояние и историю буддизма.

ИСТОРИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ГАО СЭН ЧЖУАНЬ

К началу VI в. китайский историограф буддизма окончательно утвердился в представлениях об универсальном содержании собственной религии. Согласно этим представлениям, усвоенным также и автором ГСЧ, прочие учения (в первую очередь конфуцианство и даосизм) — лишь паллиативные средства с малой проникающей способностью вглубь и вширь.

«Одни толкуют о преданности и чести, сыновней почитательности и родительском милосердии, тем самым утверждая Путь правителя и отца. Они изыскивают *Ши цзин* и *Шу цзин*, *Ли цзи* и *Юэ цзин*⁹² и таким образом утверждают благие нравы. Другие пренебрегли славой,

⁹¹ И. Нобель сопоставил биографии Кумарадживы из ЧСЦЦ и ГСЧ и пришел к выводу, что они существенно различаются, восходят к разным источникам [Nobel, 1927, с. 208].

⁹² *Ши цзин* («Книга песен»), *Шу цзин* («Книга документов»), *Ли цзи* («Записи установлений») и *Юэ цзин* («Книга о музыке», ныне утеряна) — сочинения, наряду с *И цзин* («Книга перемен») и *Чунь-цю* («Весны и осени») составившие конфуцианский канон Шестикнижие.

презрели повседневные дела и превозносят полнейшую отрешенность. Они предались исполнению Закона цветения и увядания, постигая в том свое жизненное предназначение. Но при всем том учения эти распространены только в пределах Китая и польза от них ограничена. Будь они рассеяны по свету, вряд ли пробудили бы таинственную природу людей» [ГСЧ, цз.14, с.418 б].

Согласно тем же представлениям, буддизм обладает всепроникающей способностью, обещеловеческой сущностью.

«Учение Будды обьяло тысячу на тысячу тысяч миров (Великую вселенную), и образ Будды наполнил шесть разрядов суших⁹³. Так Будда обращает и ведет несведущих к великому благу. Но ведь чистый и оскверненный немлют различно, молодой и старый зрят неодинаково. Поэтому вначале Западу (Индии) были дарованы глас и образ Будды, а потом уже Восточное государство (Китай) удостоилось внимать и зреть их» [ГСЧ, цз. 14, с.418 б].

Итак, не остается сомнений в том, что буддийский историк отказывается от привычной китайской схемы взаимоотношений с внешним миром «Китай — варвары»⁹⁴. Идея религиозной общности, единой конфессиональной принадлежности возобладала у буддийского историка над общепринятыми представлениями о китайской исключительности, духовном превосходстве китайцев. Напротив, утверждается если не избраннычество, то по меньшей мере приоритет Индии как родоначальницы буддизма. Таким образом, в китайском буддизме устраняются препятствия к созданию историографии, обобщающей историю буддизма в Индии и Китае. Первыми образцами такого рода историографии становятся собрание конца V в. «Записи о трех драгоценностях» (*Сань бао цзи*) и, веком позже, «Записи о трех драгоценностях в разные эпохи» (*Ли дай сань бао цзи*) Фэй Чан-фана⁹⁵. Идея буддийского универсализма находит свое отчетливое воплощение и в биографическом собрании Хуэй-цзяо. Она прослеживается во множестве привнесенных из Индии понятий, образов, реалий, представлена обилием индийских аналогий к китайскому событийному ряду. Она сопутствует тому пиетету, который Хуэй-цзяо выказывает по отношению к чужестранцам-переводчикам, несущим в

⁹³ *Шесть разрядов суших* — состояния живых существ, подверженных переживаниям: люди, небожители, демоны, обитатели ада, духи, обреченные на вечные скитания и голод, звери.

⁹⁴ О традиционной китайской концепции мироустройства см. [Кроль, 1973].

⁹⁵ Историко-биографическое собрание Фэй Чан-фана датируется 597 г. и в своей исторической части содержит объединенную историю буддизма в Индии и Китае с рождения Будды (датируется 687 г. до н.э.) по 597 г. При этом события индийской истории датируются Фэй Чан-фаном в китайской манере, т.е. привязываются к годам правления китайских императоров (см. [Franke, 1961]). Вполне разделяя общепринятое мнение о том, что главным литературным предшественником Фэй Чан-фана был Сэн-ю с его ЧСЦЦ, мы все же обращаем внимание не столько на формальное (т.е. по подобию названий), сколько на сходство по существу с сочинением *Сань бао цзи* (см. с. 32) — также сводной историей буддизма в Индии и Китае.

Китай «слово Будды», порой преодолевающим косность и невежество китайских верховных правителей. Наконец, наиболее полное выражение эта идея находит в биографиях китайцев, совершивших паломничество к буддийским святыням, а также в тех пространных частях биографий чужеземцев-переводчиков, которые описывают докитайский период их жизни. События, происшедшие в Индии и других странах буддийской конфессии, здесь равноправны китайскому событийному ряду.

Историческая концепция ГСЧ и всей буддийской историографии в Китае первой половины VI в. складывалась под сильным влиянием общебуддийских представлений о трех периодах в истории Закона. Согласно этим представлениям, с вступления Будды Шакьямуни в нирвану до пришествия в мир нового Будды проходят период Истинного закона (*чжэнь фа*), Подобного закона (*сян фа*) и Конечного закона (*мо фа*). Хронология этих периодов колеблется, но в китайской традиции на первый период обычно отводится пятьсот, на второй — тысяча (реже пятьсот) и на третий — десять тысяч лет.

Китайский историк буддизма предполагает основным содержанием периода Истинного закона развитие положений Учения и его распространение на Западе, т.е. в Индии. Отметив заслуги ближайших сподвижников и продолжателей Будды Шакьямуни, Хуэй-цзяо в заключении к разделу «Переводчики» резюмирует: «Оттого в продолжение первых пятисот лет о буддизме стали говорить как об Истинном законе, пребывающем в миру» [ГСЧ, цз.3, с.345б].

Событием, спустя первые пятьсот лет (или около того) определившим наступление следующего периода — Подобного закона, становится в представлении китайского историографа (заметим, что эти представления согласуются с реальной хронологией) проникновение буддизма в Восточное государство, или Китай. Основным содержанием второго периода предполагается распространение буддизма в землях Востока, а с успехом этого предприятия прямо связывается судьба «завещанного Буддой Закона». История китайского буддизма представляется китайскому историографу закономерным и едва ли не решающим этапом всеобщей буддийской истории. Подлинная история буддизма в продолжение последних столетий вершится в пределах Срединного царства, и ГСЧ призваны запечатлеть деяния китайских последователей Будды (а также чужеземных миссионеров, пришедших в Китай) на этом историческом поприще.

Было бы вполне оправданным ожидать, что единой истории буддизма в Индии и Китае сопутствует и единая универсальная хронология, ведущая исчисление лет от какого-либо выдающегося и всепризнанного события в истории буддизма (скажем, рождения или вступления Будды в нирвану). Между тем такое летосчисление в общей буддийской историографии Китая применения не получило. Буддийские события датируются здесь в строгом соответствии с

привычными (как для буддистов, так и для мирян в особенности) китайскими стандартами, т.е. с указанием династий и девиза правления китайских императоров. Этим стандартам придерживается и автор ГСЧ.

Хронология ГСЧ восходит к 67 г., т.е. к известным обстоятельствам вешего сна императора Мин-ди (58—75), повлекшего за собой экспедицию в Западный край и прибытие в Лоян Кашьяпа Матанги и Дхармаратны⁹⁶. Таким образом, в своей биохронологической протяженности ГСЧ охватывают четыре с половиной столетия. Не является сколько-нибудь неожиданным, вполне согласуется с исторической реальностью то обстоятельство, что на первые два столетия в истории китайского буддизма, или на эпохи Хань и Троецарствие, приходится лишь 7 из 257 биографий памятника. Это период изначального проникновения буддизма в Китай.

Между тем и на последующие полтора столетия приходится менее 90 биографий ГСЧ. Таким образом, до двух третей биографий памятника как бы умещаются в сравнительно короткий столетний период китайской истории. Конечно же, такое биохронологическое смещение ГСЧ в полной мере отражает реальный исторический процесс все усиливающегося влияния буддизма в Китае. Для ГСЧ решающим в этом процессе стало то обстоятельство, что начиная с V в. буддизм все настойчивее внедряется в ученые китайские сферы, находит здесь своих просвещенных приверженцев. Этим обстоятельством определялось и появление памятника, и, как ясно будет из дальнейшего, его основное содержание.

* * *

В современной буддологии окончательно утвердилось мнение (и было бы неразумным с ним не согласиться), что в рамках китайского буддизма так и не сложилась церковная организация наподобие христианской, с ее важнейшим атрибутом — иерархией духовенства. Означает ли это, что отдельные монашеские общины в Китае, между которыми не существовало связей, опосредованных системой строгого подчинения, оставались обособленными, независимыми друг от друга?

На наш взгляд, здесь невозможен однозначный ответ. Духовное единение членов китайской монашеской общины, идущее от осознания принадлежности к единой вере, наметилось еще в первые века китайского буддизма⁹⁷, но ввиду неблагоприятной исторической ситуации (внутренних смут, угроз извне, неровного отношения правителей к Закону Будды) не было реализовано в полной мере, существовало как нераскрытая возможность. Только в период, который при-

⁹⁶ Достоверность этого события вызвала возражения Анри Масперо (см. [Maspero, 1910]), на наш взгляд, не вполне оправданные.

⁹⁷ См., например, примеч. 27 о фамильном знаке Ши, вошедшем в обиход китайского буддизма со второй половины IV в.

ходится на правление династии Лян, внутри сангхи окончательно обозначились осуществлявшиеся на общекитайском уровне (если иметь в виду Южный Китай) широкие и постоянные связи.

Вне всякого сомнения, первейшим фактором, способствовавшим углублению таких связей, явились проходившие в лянской столице при неизменном участии императора так называемые общедоступные собрания⁹⁸. В биографии Сэн-ю сообщается, что именно он, виднейший в свое время деятель китайского буддизма, был учредителем таких ассамблей [ГСЧ, цз.11, с.402в]. Известно также, что в правление У-ди ассамблеи созывались до шестнадцати раз, причем в отдельных случаях на них присутствовало до пятидесяти тысяч монахов и мирян (см. [Ch'ên, 1964, с.125]).

Патронат над буддийской общиной в первой половине VI в. принял форму санкционированного императором и располагавшего большими средствами института, известного под названием «Неиссякаемая сокровищница» (см. [Ch'ên, 1964, с.126]). Благодаря разветвленной системе патроната, покровительству, которое оказывали буддизму как центральные, так и местные власти, происходило приобщение буддийской общины к системе централизованного администрирования и за счет этого — ее все более осязаемое единение.

Еще одним фактором, существенно повлиявшим на расширение связей внутри общины, стала своего рода иерархия авторитетов со знаменитыми буддийскими проповедниками, несущими буддийскую мудрость, на ее высших ступенях и монахами, послушниками, мирянами, стремящимися эту мудрость постичь, — на низших. Монастырские стены никогда не были в Китае той преградой, которая препятствовала первым повсеместно проповедовать свое учение и вторым — избирать учителя согласно своим устремлениям.

Итак, при отмеченных исторических условиях в первой половине VI в. внутри сангхи сложилась всекитайская общность, оформился феномен коллективной истории, т.е. возобладали взгляд на историю буддизма в Китае как на нечто единое и целое. Убедиться в этом проще всего на примере лянской историографии. В самом деле, Сэн-ю в ЧСЦЦ, Бао-чан в МСЧ, Пэй Цзы-е в *Чжун-сэн чжуань* — все они излагают историю буддизма в Китае на всем ее абсолютном протяжении, как временном, так и пространственном. Таким образом, лянская историография буддизма является по преимуществу общен исторической, и это тем более примечательно, если иметь в виду, что в буддийской историографии предшествующих столетий не существовало (суда по имеющимся у нас библиографическим сведениям) ни одного сочинения такого рода⁹⁹. По сути дела, к началу VI в. в ки-

⁹⁸ Традиция таких «общедоступных собраний» (панчаваршика-маха-париша), призванных поощрять благотворительность: мирян и благочестие монахов, идет из Индии времен царя Ашоки (см. [Edgerton, 1953, с. 315]).

⁹⁹ Единственным исключением становится ранее упомянутая нами общая история *Сань бао цзи*, появившаяся, впрочем, на рубеже V—VI вв.

тайском буддизме произошел четко обозначенный переход от частной историографии к историографии общей. Одним из сочинений, обозначивших этот переход, стало биографическое собрание Хуэй-цзяо.

Обращает на себя внимание, что лянские буддийские историографы (вполне согласуясь в этом со своими современниками) определенно считали захваченные кочевыми племенами земли к северу от Янцзы временно отторгнутыми, но исконно китайскими землями. В их сочинениях тамошние правители, как бы ни были они благосклонны к Закону Будды, неизменно именуются «узурпаторами», а династии, ими основанные, — «лжединастиями». Вместе с тем если официальная историография периода Южных и Северных династий ограничивается решением только локальных задач, как бы запечатлевает состояние раскола Китая, то буддийская историческая литература излагает свой предмет во всем его объеме, т.е. воспроизводит историю буддизма в пределах всего Китая, не исключая и Северного. В частности, в биографическом разделе ЧСЦЦ, включающем всего 32 биографии, большая часть посвящена тем переводчикам, которые начиная с 317 г., когда реально произошло разделение Китая, исполняли свою миссию в землях, управлявшихся некитайскими северными династиями. Такое же соотношение сохранено и в посвященных переводчикам разделах МСЧ и ГСЧ.

При всем том в современной синологии прочно утвердилось мнение, что слабым местом лянской буддийской историографии является ее ограниченный географический диапазон. Так, А.Линк усматривает в ЧСЦЦ преобладание сведений о сочинениях, составляющих библиотеку лянского буддизма, и считает это обстоятельство «обусловленным духом времени» [Link, 1960, с.26]. Исследователь ГСЧ А.Райт, полагаясь на выкладки японского ученого Ямаки Хироси¹⁰⁰, указывает, что в сочинении Хуэй-цзяо превосходят число остальные биографии те, которые посвящены монахам из земель, расположенных на территории современных провинций Цзянси, Цзянсу, Чжэцзян, откуда родом был и сам автор. Довод, который Артур Райт предлагает для обоснования такого положения вещей, заслуживает доверия и заключается в следующем: «обмен информацией» между буддийским Севером и Югом был затруднен и потому соответствующие части ГСЧ не могли быть равноценными [Wright, 1954, с.394].

И все же, на наш взгляд, не менее важно за перечнем слабых мест не упустить из виду (как это в действительности и происходит), что сочинение Хуэй-цзяо, как и лянская буддийская историография в целом, является по своей сути общеисторическим. Собственно го-

¹⁰⁰ Ямаки Хироси установил, что из более чем 50 монахов, местопребывание которых точно определено в ГСЧ, более 120 проживали на территории современных провинций Цзянси, Цзянсу и Чжэцзян [Ямаки, 1942, с. 246].

вора, только на этом фоне и становятся заметными его отдельные пробелы.

Следует также заметить, что выводы, предложенные нами, не вполне согласуются с тем, что на уровне обобщений в современной синологии излагается по поводу буддизма Южных и Северных династий. Обратимся к суждению отечественного исследователя Л.С. Васильева, наиболее полно отражающему существующую в настоящее время точку зрения: «В годы ослабления центральной власти и роста влияния сильных домов, непрерывных войн и междоусобиц, варварских вторжений и грандиозных миграций населения именно буддизм с его проповедью неизбежности страданий и призывами заботиться об избавлении от них в будущей жизни оказался весьма созвучным эпохе. Многие китайцы стали искать в буддизме забвения от тревог и сумятицы текущей жизни» [Васильев, 1970, с.311].

На наш взгляд, Л.С. Васильев упускает из виду существенный оттенок во влиянии буддизма на тогдашнюю историческую реальность. Став важной частью исторической ситуации той эпохи, буддизм, вне всякого сомнения, направляет свои усилия не на закрепление этой ситуации (если иметь в виду раздробленность Китая), но на ее преодоление. Суть проблемы состоит, как нам представляется, в том, что буддизм на протяжении долгого времени оставался главным, если не единственным, посредником в сношениях Севера и Юга. Контакты между северной и южной монашескими общинами не могли быть и не были в это смутное время широкими и постоянными, но то, что они по временам устанавливались, — несомненно. Избегая случавшихся гонений на буддизм, находили прибежище в Южном Китае большие группы монахов с Севера. Так, спасаясь от новой волны кочевников, поглотивших в 418 г. Чаньань, обосновались в Южном Китае многие последователи Кумарадживы. Существенные изменения, происшедшие вскоре в южном буддизме, принято связывать именно с этим фактом (см. [Тан Юн-тун, 1963, с.339—340]). Монашеская община, ставшая в V—VI вв. социальным институтом со сложной экономической базой (об этом см. [Gernet, 1956]), испытывала потребность в стабильной центральной власти. Отсюда центростремительная направленность буддизма, нашедшая отражение в буддийской историографии. Ее общеисторическая предрасположенность вполне согласуется с той ролью, какую в эпоху Южных и Северных династий выполнял китайский буддизм. Представление о единой истории буддизма в пределах всего Китая вступало к тому же в серьезное противоречие с ухудшившимся состоянием общекитайских связей в первой половине VI в., и это несоответствие идеального и реального составило, выражаясь языком современной литературной критики, гражданский пафос буддийской историографии. В ГСЧ этот пафос отчетливо проявляется себя в резких обвинениях по адресу зачинщиков смуты, принесших народное разорение, в выражениях недовольства по поводу слабости центральной власти и т.д.

* * *

В сочинении Хуэй-цзяо, как и в буддийской историографии первой половины VI в. в целом, представляется существенным также следующее. История буддизма в Китае излагается здесь как история не частных буддийских направлений, а единого учения. Буддийский историограф предстает не приверженцем частного толка в буддизме или отдельного выделившегося из прочих течения, но последователем Учения Будды во всем множестве его проявлений.

Как отмечалось, истолкованию такого рода свойства буддийской историографии вряд ли будут способствовать доводы Цао Ши-бана, принявшего во внимание лишь частные признаки школы виная. Если Сэн-ю и Бао-чан действительно могут быть отнесены к предтечам «черного монашества»¹⁰¹, то относительно Хуэй-цзяо, а также Пэй Цы-е и составителей *Фо цзи* и *Сань бао цзи* такое утверждение будет более чем сомнительным. Суть проблемы состоит, по-видимому, в том, что для лянских историографов (как, впрочем, и для историографов последующих веков, когда окончательно оформились важнейшие школы китайского буддизма) решающее значение имела не их принадлежность буддизму определенного толка, но приверженность Учению Будды во всем многообразии его проявлений. Китайская буддийская школа (кстати сказать, в отдельных случаях этот термин употребляется исключительно с целью внести строгий научный порядок в сложный и не во всем понятный предмет исследования) никогда не была чем-то самодовлеющим, обособленным, изолированным, никогда полностью не противопоставляла себя остальному буддийскому миру. Буддийские историографы стояли на той позиции, которую автор ГСЧ однозначно определил понятием «всеобъемлющее изучение», и потому в продолжение всей истории китайского буддизма наряду с историографией, различающейся по принадлежности к определенным школам, появляются сочинения общеподдуддийского содержания¹⁰². Авторами такого рода сочинений помимо приверженцев школы виная¹⁰³ были и историографы, такой

¹⁰¹ Столь на первый взгляд вольное словоупотребление, как «черное монашество», оказывается некоторым образом оправданным. В начале XX в. монахи немногих до тех пор существовавших в Китае монастырей школы виная были облачены в черные одеяния (см. [Coulling, 1917, с. 74]). Судя по тому, что сообщается в биографиях Сэн-ю [ГСЧ, цз. 11, с. 402в] и Бао-чана [СюйГСЧ, цз. 1, с. 427а,б], их деятельность была отмечена особой приверженностью монашескому уставу, установлениям и запретам, всемерно способствовала внедрению буддийских заповедей в обиход буддистов-мирян.

¹⁰² О традиции общеподдуддийского историописания в Китае см. [Schmidt-Glinterz, 1982].

¹⁰³ В число историографических трудов общеподдуддийского содержания, принадлежавших школе виная, помимо СюйГСЧ Дао-сюаня входит сочинение Цзань-нина (919—1001) «Сунские жизнеописания достойных монахов» (*Сун гао сэн чжуань*), составленное в 980 г. [ТСД, т. 50, N 2051]. О сочинении Цзань-нина см. [Цао Ши-бан, 1966, с. 122—149; Jan Yun-hua, 1964]. Вслед за СюйГСЧ сочинение Цзань-нина входит в литературный ряд ГСЧ, о котором подробнее см. с. 94.

приверженностью не отмеченные, в частности Фэй Чан-фан с его упоминавшимся ранее собранием *Ли дай сань бао цзи*. Не причислял себя к последователям школы виная и монах Жу-син (XVII в.) — составитель «Жизнеописаний достойных монахов Великой Мин» (*Да Мин гао сэн чжуань*)¹⁰⁴.

Остается лишь поразиться необычайной жизнестойкости общечудесной китайской историографии, которая в продолжение многих веков существует вопреки категорическому суждению немецкого синоведа Ф. Краузе: «По мере образования самостоятельных школ в китайском буддизме происходит полное размежевание. При этом в Китае перестает существовать единая история буддизма, но только истории отдельных сект и внутри каждой из них — истории отдельных монастырей» [Краузе, 1924, с.438].

В угоду своей точке зрения Ф. Краузе опускает, как мы убедились многие несогласующиеся с ней факты.

ГАО СЭН ЧЖУАНЬ И КИТАЙСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

Судить о сочинении Хуэй-цзяо с большей определенностью предоставится возможным при соотнесении с другим параллельно существующим в Китае явлением — традиционной историографией. Прежде обратимся к признакам формального сходства ГСЧ и традиционной историографии. Таких признаков насчитывается семь¹⁰⁵:

1. Разделы, составленные в соответствии с родом деятельности описываемых в биографиях исторических лиц. Таких разделов в ГСЧ десять, и в своей совокупности они охватывают все известные в раннем китайском буддизме сферы деятельности¹⁰⁶. Такой способ организации материала частично применялся в «Исторических записках» (*Ши цзи*) Сыма Цяня (145?—87?), в еще большей мере — в «Истории Хань» (*Хань шу*) Бань Гу (32—92) и, наконец, в «Истории Поздней Хань» (*Хоу Хань шу*) Фань Е (398—445), т.е. в сочинениях из разряда династийных историй.

2. Прилагаемые биографии. Отдельная биография (или «монобиография», по выражению М.В. Крюкова) отнюдь не была единственной формой китайского биографического повествования; в частности, так называемые совместные биографии преобладают в разделе «Жиз-

¹⁰⁴ См. [ТСД, т. 50, N 2062]; последнее китайское сочинение в литературном ряду ГСЧ, о котором см. с. 94. Согласно сведениям, предпосланным сочинению (см. [ДМГСЧ, цз. 1, с. 901]), Жу-син состоял монахом при одном из монастырей в горах Тяньтай (на территории современного уезда с тем же названием в пров. Чжэцзян), давших свое название и ставших обителью одной из влиятельнейших школ в китайском буддизме.

¹⁰⁵ В пунктах 1—4 настоящий формальный анализ совпадает с подобным же анализом в работах Яmanoути Синкэ [Яmanoути, 1921, с. 39] и А. Райта [Wright, 1954, с. 390—392]; пункты 5—7 в указанных работах не учтены.

¹⁰⁶ Проблема организации ГСЧ по разделам обстоятельно исследована в статье Макита Тайрё [Макита, 1975, с. 229—244].

неописания» сочинения Сыма Цяня (см. [Крюков, 1972, с.46]). В основе своей ГСЧ — монобиографическое сочинение. Вместе с тем в ряде случаев к основному жизнеописанию известного исторического деятеля прилагается одна или несколько биограмм второстепенных буддийских деятелей из числа его учеников, соратников и т.д. Складывается впечатление, что Хуэй-цзяо прибегает к такой форме биографического повествования в тех случаях, когда о буддийском деятеле сохранились лишь немногие сведения.

3. Авторские заключения. Они завершают каждый из десяти разделов ГСЧ и служат истолкованию содержания соответствующего раздела и презентации описанного в нем рода деятельности. Здесь также приводятся рассуждения о судьбах исторических лиц, представленных в разделе, о мере их заслуг на избранном историческом поприще, о достоверности сведений, которыми располагает автор, и пр. Таким образом, позиция и предназначение заключений в ГСЧ те же, что и в традиционной китайской историографии, к примеру в *Хоу Хань шу*.

4. Славословия. Китайский историк включает эти краткие (четыре иероглифа в строке) стихотворения в прозаический текст с тем, чтобы в образной форме выразить свое отношение к изложенному. Фань Е помещает славословия вслед за собственными заключениями к биографиям в *Хоу Хань шу*. В ГСЧ такие славословия прилагаются к разделам (исключая два последних) и, сверх того, к некоторым отдельным биографиям. Прилагать славословия к отдельным биографиям — также общепринятая литературная практика. В этом отношении классическим примером является сочинение Лю Сяна (77—6 гг. до н.э.) «Жизнеописания даосов-отшельников» (*Ле-сянь чжуань*), 70 из 71 биографии которого дополняются славословиями (единственное недостающее славословие, вероятно, утеряно). Биографии ГСЧ дополняются не собственными славословиями Хуэй-цзяо, но или заимствованными у известных поэтов (Сунь Чо, Чжи-дунь и др.), или анонимными.

5. Авторское предисловие. Вводная статья историка предвзвешивает (или завершает) многие классические образцы китайской историографии. Авторские предисловия прилагаются, в частности, к образцовым историям *Ши цзи* Сыма Цяня и *Сун шу* Шэнь Юэ. Согласно общему правилу, Хуэй-цзяо раскрывает в предисловии свой авторский замысел, предлагает краткое историческое введение в предмет, представляет своих литературных предшественников, разъясняет свой собственный взгляд на роль личности (в данном случае буддийского деятеля) в истории, на предназначение биографа и т.д.

6. Отдельный поименный перечень исторических деятелей, представленных биографиями. По обыкновению, принятому в традиционной китайской историографии, Хуэй-цзяо дважды представляет исторических деятелей: в оглавлении каждой цзюани и вторично — отдельным, как бы вынесенным за рамки сочинения, списком.

7. Авторские ремарки. Элемент не столь строго оформленный, как предшествующие, но все же четко прослеживающийся. Подчиняясь господствующему в китайской историографии канону, Хуэй-цзяо строит биографии исключительно на материалах источников, избегает привнесений от себя в текст биографии. Вместе с тем при необходимости высказаться по поводу изложенного автор ГСЧ прилагает к биографии своего рода авторские примечания. Такого рода примечания ввел в китайский биографический обиход автор *Ши цзи*, и, подобно Сыма Цяню, автор ГСЧ делится в них сомнениями по поводу достоверности изложенных событий, уточняет их датировку, разделяет или оспаривает общепринятое мнение об историческом деятеле, описанном в биографии. Ремарки Хуэй-цзяо, как правило, следуют за текстом собственно биографии и в большинстве случаев отделяются от него стандартной фразой: «От себя замечу...», «Я осведомился...», «Я изучил...».

Авторские ремарки явились последним пунктом наших изысканий формальных элементов, на равных основаниях представленных в сочинении Хуэй-цзяо и в традиционной историографии. Впрочем, тем же пунктом исчерпывается и весь набор включенных в ГСЧ формальных средств.

* * *

В пятом десятилетии VII в. Дао-сюань продолжил сочинение Хуэй-цзяо, и отныне в литературном ряду ГСЧ насчитывается лишь немногим менее тысячи биографий. Деятели, представленные в этом собрании буддийских знаменитостей, оставили заметный (а некоторые и весьма значительный) след в китайской истории; само содержание их деятельности свидетельствует о чрезвычайной социальной активности сангхи, о способности буддизма успешно внедряться в разнообразные, в том числе самые высокие (скажем, правительственные или ученые), сферы китайского общества. В том же, пятом десятилетии VII в. была представлена на высочайшее утверждение династийная история, где буддийские деятели впервые удостоились отдельных биографий. Биографии только пяти монахов вошли в «Историю Цзинь» (*Цзинь шу*), составленную группой авторов во главе с Фан Сюань-лином (578—648).

Самое осторожное объяснение столь различного представительства сводится к тому, что, с одной стороны (т.е. со стороны сангхи и ее историографов), были предъявлены чрезмерные притязания на общественную значимость, а с другой (т.е. со стороны официальной историографии) — выказано к этим притязаниям полное безразличие. Возможны и частные истолкования, подобные предложенному Хуэй-цзяо в биографии переводчика из страны Юэчжи (Кушанское царство) Чжи Цяня. Автор ГСЧ указывает на то обстоятель-

ство, что Чжи Цянь, долгое время служивший при китайском дворе, не удостоился биографии в династийной истории «Летописи Трех царств» (*Сань го чжи*), и находит ему объяснение в том, что Чжи Цянь не был китайцем [ГСЧ, цз.1, с.325а]. Далее мы убедимся, что соображения автора ГСЧ если и применимы, то только к данному конкретному случаю. Любая попытка исчерпывающего, универсального истолкования оказывается несостоятельной, попросту тщетной.

Желая оставить зыбкую почву предположений, обратимся к предмету, который обещает нам большую определенность, а именно к вошедшим в ЦШ биографиям индуса Фо-дэна, кучарца Кумарадживы, пришельцев из западных краев Шань Дао-кая и Сэн-шэ, а также еще одного чужестранца — Тань-хо, о происхождении которого сведений не приводится. Такая определенность обеспечивается тем обстоятельством, что биографии тех же деятелей приводятся и в собрании Хуэй-цзяо.

Большой ряд совпадений в буддийской и официальной версиях биографий указывает на то, что ГСЧ послужили ЦШ основным источником (см. [Wright, 1948, с.330—332; Ермаков, 1978]¹⁰⁷). Вместе с тем официальная версия не является точным списком с буддийской. Обращает на себя внимание, что в каждой биографии ЦШ опущен значительный по объему материал, ранее представленный в ГСЧ. В разнх биографиях династийной истории купюры составили от одной пятой до двух третей объема первоначальной версии. Таким образом, из сравнительного анализа выявляется, казалось бы, бо́льшая историографическая полнота буддийской версии как в отношении общеисторических, так и буддийских сведений. Эта бо́льшая полнота, конечно же, в некотором смысле относительна, ибо, как и в любой династийной истории, биографический раздел не исчерпывает всего содержания ЦШ. Часть общеисторического материала, выпущенного из биографий, могла быть приведена в одном из трех других разделов: императорских анналах, трактатах, записях о сильных домах. Отмеченное обстоятельство хотя и вносит свои коррективы, но не меняет сути проблемы — буддийское биографическое собрание и образцовая история предстают историческими сочинениями одного порядка, с приблизительно равной фактографической насыщенностью и точностью.

* * *

Наша последующая задача во многом сведется к тому, чтобы проследить содержание купюр, а также частей, в наименьшей степени или вовсе не подвергшихся сокращению, и благодаря этому

¹⁰⁷ Единственным указанием на то, что составители династийной истории помимо ГСЧ привлекали другие источники, служат три эпизода; см. о них с. 55.

выяснить, что в тексте ГСЧ было неудобно составителям ЦШ и что, напротив, их вполне удовлетворяло. Ключом к таким наблюдениям послужит нам эпизод, представленный в обеих версиях биографии Кумарадживы. Прежде приведем буддийский вариант эпизода: «Когда Кумараджива был в утробе матери, она почувствовала, что ее разумение возросло вдвое против прежнего.

...Мать Кумарадживы вдруг постигла санскрит.

...С рождением Кумарадживы мать утратила познания в языке» [ГСЧ, цз.2, с.330а].

Этот сюжет (обретение матерью будущего подвижника выдающихся способностей с их последующей утратой при рождении) — несомненно индийского происхождения. Достаточно вспомнить обстоятельства рождения Будды Шакьямуни, как их излагает буддийское предание. В преддверии родов на Майю нисходит просветление, вслед же за освобождением от бремени наступает смерть. Будда — личность в истории буддизма исключительная, и потому мера «приобретенный и утрат» в предании о нем иная, нежели в биографии Кумарадживы. Типологическое же сходство здесь несомненно.

В ЦШ этот эпизод только намечается, как бы обрывается на зачине: «Мать Кумарадживы вдруг постигла санскрит» [ЦШ, цз.95, с.770]. Все, что связано с утратой при рождении сына способностей, дарованных матери прежде, здесь отсутствует.

Такое усечение эпизода проще всего объяснить случайными причинами, но суть, на наш взгляд, состоит в ином. Китайская официальная ортодоксия воспринимала уже упомянутое предание о рождении Будды в духе доктрины «сыновняя почтительность», предписывающей беззаветное служение родителям¹⁰⁸, и последовательно это предание отвергала как с таковой доктриной несогласующееся. Известно высказывание одного из представителей конфуцианской ортодоксии: «Шакьямуни при рождении выходил чрез разверстый бок матери, и Майя вскоре умерла. Воистину подобен он сове и леопарду, пожирающим родителей» [ГХМЦ, цз.7, с.129б].

Такое же отношение к сходному эпизоду из биографии Кумарадживы мы вправе ждать и от составителей ЦШ. Ибо в числе прочих династийных историй, появившихся при династии Тан (618—907), ЦШ открывает традицию коллективного историописания, осуществлявшегося при официальном органе — историческом бюро (см. [Yang Lien-sheng, 1961, с.44—45]), и несравненно строже, нежели предшествующая «единоличная» династийная историография, выдержана в духе официальной идеологии. Таким образом, нам предстоит выяснить, в чем расходились буддийский и официальный биограф, в конечном итоге установить оттенки буддийского жизнеописания в его китайском бытовании.

¹⁰⁸ О сыновней почтительности в традиционном и буддийском истолковании см. с. 64—67.

* * *

Не представляется сколько-нибудь неожиданным, что купюры составителей ЦШ приходится в основном на сведения о монахах в сфере их непосредственной буддийской деятельности, будь то взаимоотношения внутри сангхи, проповедническая и другая деятельность. Если буддийское собрание в этих частях чрезвычайно подробно, то династийная история или немногословна, или бессловесна вовсе.

Вместе с тем против ожидания замечаем, что наименьшим сокращениям в ЦШ подверглись эпизоды, или раскрывающие экзотические черты в облике буддийского деятеля, или описывающие его причастность к чудотворению. Если попытаться выделить в обеих версиях биографии Кумарадживы те отрывки, содержание которых наш здравый смысл не позволяет признать достоверным, то десять таких мифологем в ЦШ по сравнению с тринадцатью в ГСЧ на первый взгляд отражают тенденцию к сокращению фантастического элемента в официальной версии. Между тем этот вывод следует сменить на прямо противоположный, если принять во внимание, что наряду с исключением немногих мифологем составители ЦШ вынесли за рамки биографии неизмеримо больший (приблизительно две трети первоначального объема) исторически достоверный материал (см. [Ермаков, 1978, с.138—139]).

Обратимся далее к биографии Сэн-шэ в ее буддийской версии.

«Досточтимый Шэ был уроженцем западных краев, нрава тихого, обличья строгого, не вкушал ¹⁰⁹ хлеба». За день он мог пройти расстояние в пятьсот *ли* (*ли* — приблизительно 0,5 км). Говорили, что видения будущего являлись ему на раскрытой ладони. В двенадцатом году правления Фу Цзяня под девизом Цзянь-юань (377 г.) Сэн-ше прибыл в Чанъань. С помощью тайных заклинаний он вызывал божественного дракона. Когда случилась засуха, Фу Цзянь просил Сэн-шэ вызвать дракона. И вскоре дракон спуускался Сэн-шэ в патру¹¹⁰, а с неба лил дождь. Фу Цзянь и его приближенные подходили, заглядывали в патру и дивились на чудо. Правитель почитал Сэн-шэ как государственное божество, а ученые мужи и простой люд ему беззаветно и преданно служили. Отныне засуха со всеми ее бедами ушла в прошлое. В двенадцатом месяце шестнадцатого года правления Фу Цзяня под девизом Цзянь-юань (381 г.) Сэн-шэ внезапно скончался. Фу Цзянь очень горевал о нем. На седьмой день по смерти Сэн-шэ Фу Цзяню было явлено чудо. Открыли и осмотрели гроб. Там не оказалось никаких останков, на месте был только саван.

С начала семнадцатого года правления Фу Цзяня под девизом Цзянь-юань и в продолжение шести месяцев не было дождей. Фу Цзянь

¹⁰⁹ *Пять хлебов* — в буддийском обиходе под этим понятием обычно подразумеваются следующие культуры: рис, пшеница, просо, фасоль, конопля.

¹¹⁰ *Патра* — чаша строго регламентированных размеров, служащая буддийскому монаху для сбора подаяний и принятия пищи.

стал воздержан в еде и, с тем чтобы воцарилось всеобщее согласие, отпустил на волю узников. В седьмом месяце наконец-то пошел дождь. Фу Цзянь вызвал главу правительственной канцелярии Чжу Туна и сказал ему: „Если бы досточтимый Шэ был с нами, разве пришлось бы мне расточать мольбы пред Млечным путем?! Этот досточтимый был величайший мудрец!” Чжу Тун подтвердил: „Искусство Сэн-шэ было таинственно и непостижимо. Воистину некому его уподобить в прошлом!”» [ГСЧ, цз.10, с.389б,в].

Официальная версия биографии Сэн-шэ предстает более краткой и сводится к следующему.

«Сэн-шэ был уроженцем западных краев. О том, из какой семьи он происходит, неизвестно. С молодых лет он стал шрамана. В годы правления Фу Цзяня Сэн-шэ пришел в Чанъань. Был он тихого нрава, строгого обличья, не вкушал Пяти хлебов. За день он мог пройти расстояние в пятьсот *ли*. Говорят, что видения будущего являлись ему на раскрытой ладони. Он умел при помощи тайных заклинаний вызывать божественного дракона. Когда случалась засуха, Фу Цзянь посылал за Сэн-шэ, и тот молил дракона о дожде. Вскоре дракон опускался в патру Сэн-шэ, а с неба лил дождь. Фу Цзянь и его приближенные подходили и заглядывали в патру. Сэн-шэ умер в Чанъани, и после его смерти случилась великая сушь. Фу Цзянь горевал: „Будь досточтимый Шэ с нами, разве случилась бы такая беда?!”» [ЦШ, цз.95, с.769а, б].

Итак, в результате сопоставления двух версий со всей определенностью обнаруживается следующее. Составители ЦШ добиваются относительной краткости за счет исключения из биографии не рассказов о необычном или сверхъестественном, но исторически достоверного материала. Если учесть, что столь же благосклонное отношение ко всякого рода рассказам о необычном составители ЦШ сохраняют и остальных трех биографиях¹¹¹, то не останется сомнения в том, что официальные биографы предрасположены преподать буддийского деятеля в экзотическом обличье, представить неким кудесником, причастным к магической практике, всякого рода сверхъестественному.

В связи с этим обращает на себя внимание, что все пять биографий буддийских деятелей ЦШ помещены в главу «Искусники» (*Ишу*), где наравне с ними представлены биографии прорицателей, гадателей, знахарей и т.д. В предисловии к этой главе составители ЦШ объясняют присутствие искусников в династийной истории стремлением как можно шире объять исторические анналы, следовать исторически сложившейся литературной практике, образцам прошлого. В целом же они выражают свое довольно скептическое отношение к такого рода деятельности, полагая, что искусники смешивают истинное с ложным, неразумны в своих деяниях. По их мнению, если нель-

¹¹¹ В частности, относительно биографии Фо Ту-дэна к такому выводу приходит А. Райт (см. [Wright, 1948, с. 330—331]).

зя предать искусников забвению, то недопустимо и превозносить этих невежд, вступивших на стезю ничтожных [ЦШ, цз.95, с.761а].

Сообразно с этим произведен и отбор буддийских деятелей для династийной истории. Среди без малого пятисот деятелей, представленных в ГСЧ, решительно преобладают те, кто так или иначе соприкасались с буддийской ученостью, противопоставлявшей себя чудотворению. Из общего ряда ГСЧ выпадают только 30 биографий чудотворцев с их предрасположением к необычному, сверхъестественному. Между тем четыре из пяти биографий, вошедших в ЦШ, заимствованы именно из раздела «Чудотворцы» ГСЧ. Единственное исключение составляет биография Кумарадживы, заимствованная из раздела «Переводчики» ГСЧ.

В собрании Хуэй-цзяо по обыкновению обстоятельно повествуется о причастности буддийских деятелей к буддийскому письменному наследию, к книжности во всех ее проявлениях. Исключение составляет тот же раздел «Чудотворцы», лишь немногие биографии которого кратко упоминают обстоятельства, как-то связанные с книжностью. Перенесенные в корпус династийной истории, эти биографии утерали даже случайные знаки книжности.

Так, в официальной версии относительно Шань Дао-кая умалчивается, что в юном возрасте он преуспел в учении, декламировал наизусть сутры в четыреста тысяч слов. Относительно Фо Ту-дэна подлежит умолчанию упоминание о том, что он всецело посвятил себя ученым трудам, знал наизусть сутры в несколько миллионов слов, превосходно толковал тексты. Само собой разумеется, в ЦШ опущено упоминание о том, что Фо Ту-дэн хотя и не был знаком с китайской философской и исторической классикой, но обладал чудесной способностью мыслить ее категориями и благодаря этому неизменно брал верх в ученых спорах с образованными китайцами [ГСЧ, цз.9, с.387б, 383в].

И конечно же, наибольшие купюры подобного рода приходится на биографию Кумарадживы, заимствованную из раздела «Переводчики». Полагаясь на текст ГСЧ, воспроизведем некоторые из таких купюр¹¹².

«...Кумараджива зачитывал вслух шастры, и наставник объяснял ему смысл изречений. После этого Кумараджива заучивал текст наизусть, и не было в нем тайн, которые бы ему не открылись.

...По прибытии в Кашмир Кумараджива почтил Бандхудатту ритуалом наставника. Под его началом он постиг „Кшудракапитакасутру” а также две из „Агама-сутр” — „Мадхьяма” и „Диргха” в четыре миллиона слов.

...Был созван собор, на котором Кумараджива зачитал „Дхармачакраправартана-сутру”.

...На досуге, в перерывах между проповедями Закона, Кумарад-

¹¹² Полный перевод биографии Кумарадживы из ГСЧ с указанием соответствий и купюр в ЦШ см. [Ермаков, 1978, с. 120—129].

жива изучал священные книги иных учений. Он превосходно разбирался в „Ведашата-шастре“, усвоил литературные стили и сочинительство, приемы ведения споров и другие предметы.

...Однажды Сурьясома объяснил Кумарадживе „Анаватапта-сутру“. Кумараджива узнал, что все, составляющее сей бренный мир, есть пустота, не имеющая признаков.

...Кумараджива проник в самую суть Махаяны, принял от наставника и заучил „Мадхьямака-шастру“, „Шата-шастру“, а также „Двадшаникая-шастру“.

...Как-то в старом дворце неподалеку от монастыря он отыскал „Сутру, испускающую сияние“ и принялся ее читать.

...По прибытии наставника Кумараджива принялся осуществлять свой замысел. Он истолковал наставнику „Сутру о вопросах добродетельной женщины“.

...В Чанъани в монастыре Дасы Кумараджива одну за другой перевел сутры: *Сяо пинь, Цзинь ган, Бо жо, Ши чжу, Фа хуа, Вэй мо, Сы и, Шоу лэн янь, Чи ши, Фо цзан, Пу са цзан, И цзяо, Пу ти, У син, Хэ юй, Цзы цзай ван, Инь юань гуань, Сяо у лян шоу, Синь сянь цзе, Чань цзин, Чань фа яо, Чань яо цзе, Ми лэ чэн фо, Ми лэ ся шэн*, а также виная: *Ши сун, Ши сун цзе бэнь, Пу са цзе бэнь* и шастры: *Ши лунь, Чэн ши, Ши чжу, Чжун лунь, Бай лунь, Ши эр мэнь*.

...Ши Дао-шэн из монастыря Лунгуансы, преисполненный мудрости, постигал тонкости Учения, но доискивался их вне письмен. Всякий раз, опасаясь погрешностей в словах, он приходил в Гуаньчжун¹¹³ к Кумарадживе и добивался от него окончательного решения. Ши Хуэй-юань с гор Лушань, муж обширной учености, обозрел многие священные книги, был столпом Учения, завещанного Буддой. Но и он иной раз надолго прерывал свое отшельничество и с Кумарадживой разрешал сомнительные места в рукописях. О том, как он отправил письмо Кумарадживе, желая знать его мнение, рассказывает биография Хуэй-юаня [ГСЧ, цз.2, с.330а—333а].

Таким образом, вне официальной версии остаются обширные сведения, свидетельствующие о глубокой причастности Кумарадживы к буддийской книжности. Столь упорное умалчивание не оставляет сомнений о том, что составители ЦШ невольно или намеренно отстраняют буддийского деятеля от книжности, не приемлют за буддийской книжностью права на существование¹¹⁴. Как не приемлют его и авторы составленной немногим ранее «Истории Суй», следующим образом заключающие книжный раздел своего сочинения: «Даосизм и буддизм — только второстепенные учения, и мудрец далек от них.

¹¹³ Гуаньчжун — букв. «среди застав», часть территории совр. пров. Шэньси, окруженная горными заставами.

¹¹⁴ Таким правом в полной мере наделены деятели, представленные в главе «Конфуцианцы» династийной истории [ЦШ, цз. 35, с. 725—730]; самые краткие биографии этой главы не обходятся без подробного перечня написанных, изученных или прокомментированных сочинений.

Тех невежд, кто этим учениям следует и не в состоянии себя превозмочь, привлекает по преимуществу их витиеватость. Когда доверяются их химерам, в мире наступает смута. В том и состоит приносимый ими вред. Истинное учение немногословно и не терпит обмана. Краткий обзор литературы буддизма и даосизма мы потому и поместили в конце четвертой части» [СуйШ, цз.35, с.334б].

Вполне очевидно, что книжность и книжная премудрость представляется официальному историографу прерогативой традиционной китайской культуры, определенно противопоставляемой буддизму¹¹⁵.

* * *

Официальные биографы дополняют буддийскую версию только тремя эпизодами. Два из них приводятся в биографии Кумарадживы. В обеих версиях рассказывается о том, как император Яо Син, обеспокоенный тем, что род Кумарадживы угаснет, навязал ему, монаху в зрелом возрасте, сожителство десяти певичек. Но только в ЦШ приводятся эпизоды, как бы обрамляющие этот рассказ: «Яо Син, его приближенные и шрамана большой добродетели — свыше тысячи человек с почтением взирали и слушали. Внезапно Кумараджива спустился со своего возвышения и обратился к Яо Сину: „Какие-то два младенца взобрались мне на плечи. Чтобы защитить меня, нужна замужняя женщина”. Тогда Яо Син повелел одной женщине, состоявшей при дворе, прийти к Кумарадживе. Раз совокупившись с ним, она родила двоих младенцев».

Далее в обеих версиях представлен упомянутый выше рассказ о сожителстве Кумарадживы с десятью певичками, к которому только в официальной версии примыкает следующий эпизод: «Большинство учеников принялись Кумарадживе подражать. Тогда он наполнил патру иглами, призвал учеников и обратился к ним с такими словами: „Если сможете, как я, съесть это, то живите во блуде!” Вслед за этим он семь раз поднес ко рту патру с иглами и ел, как если бы это была обыкновенная пища. Пристыженные монахи повиновались ему и прекратили блуд» [ЦШ, цз.95, с.770а].

Третий дополняющий эпизод приводится в официальной версии биографии Фо Ту-дэна и почерпнут, вероятно, из *Ши шо синь юй* (об этом см. [Wright, 1948, с. 347]): «Чжи Дао-линь (Чжи-дунь) жил в столице. Он прослышал, что Дэнь все еще пребывает при правителях из рода Ши, и воскликнул: „Для досточтимого Дэня Цзи-лун (т.е. Ши Ху, император династии Поздняя Чжао) все равно что чайка» [ЦШ, цз.95, с.766б].

Отвлекаясь от конкретного содержания приведенных отрывков, отметим их несомненное сходство в одном существенном моменте. Все они сообщают дополнительные подробности о пребывании буд-

¹¹⁵ К сходному выводу на обширном материале по истории китайского книжного дела пришел Л.Н. Меньшиков [Меньшиков, 1988, с. 174, 180].

дийских деятелей при императорских дворах, их взаимоотношений с правителями. Если принять эти отрывки именно в таком качестве, то их появление в династийной истории не покажется неожиданным, напротив, предстанет закономерным. Части соответствующего содержания или испытали в ЦШ наименьшие потери, или обошлись без купюр, или дополнились новыми подробностями.

Недостатка в такого рода сюжетах не испытывает и буддийская версия. Хуэй-цзяо весьма дорожит свидетельствами близости монахов к верховной власти и ее представителям. И все же если в ГСЧ эти сюжеты остаются хотя и значительной, но только частью обширного описания разносторонней деятельности буддистов, то в ЦШ становятся чем-то самодовлеющим, главенствующей (если не единственной) целью повествования. Такое смещение акцентов в династийной истории отчетливо прослеживается и вряд ли требует каких-либо пояснений.

В подробном объяснении нуждается следующее, на наш взгляд, существенное обстоятельство. Все пять включенных в ЦШ биографий посвящены буддийским деятелям, искавшим покровительства не «законной» китайской династии Цзинь, с 317 г. правившей на землях к югу от Янцзы, но «варварских», так называемых лжединастий Севера. Фо Ту-дэн и Шань Дао-кай состояли в ближайшем окружении императора династии Поздняя Чжао (319—350) Ши Ху (333—349). Сэн-шэ пребывал при Фу Цзяне (319—350) — первом и единственном императоре династии Ранняя Цинь. Тань-хо был принят при дворе правителя династии Южная Лян (397—414) Туфа Нутаня (402—414). И наконец, Кумараджива долгое время был почетным пленником Льюй Гуана (385—398), основавшего династию Поздняя Лян (385—403), а затем пользовался покровительством императора династии Поздняя Цинь (381—417) Яо Сина (396—417). Ни одна из перечисленных династий, в разное время представлявших на престоле «пять северных племен» (сюнну, цзе, сяньби, ди, цян), не наделялась в китайском традиционном историописании прерогативой законной власти, ни один из названных императоров не избежал определения «узурпатор».

В отличие от буддийского биографа, уделявшего равное внимание северному и южному буддизму, составители ЦШ ограничились описанием только деятелей северного буддизма и их высоких покровителей. Учитывая, что ни один из деятелей, представленных в ЦШ, не был китайцем, следует заключить, что биографии династийной истории полностью укладываются в схему: «варвар»-правитель—чужеземец-миссионер.

О том, что предполагает такая схема, какой характер отношений подразумевает, позволяет судить приведенный выше отрывок из биографии Фо Ту-дэна. В системе китайских литературных образов та чайка, которой уподобляется Ши Ху, по традиции, идущей от Чжуан-цзы, воспринимается как существо необузданное и дикое, но

наделенное своего рода животным инстинктом, позволяющим ему избегать опасности. В изложении составителей ЦШ «варвар»-правитель, не наделенный «мандатом Неба» и не обладающий истинной (т.е. китайской) образованностью, использовал буддизм как некое паллиативное средство, помогающее ему (пусть временно) устранить угрозы престолу, преодолеть превратности судьбы. Деятельностью чужеземцев-миссионеров обеспечивались политические и военные успехи северных правителей (предвидения и пророчества Кумарадживы и Фо Ту-дэна), их благоденствие (деятельность Фо Ту-дэна, Шань Дао-кая и Тань-хо как целителей) и благополучие поданных (Фо Ту-дэн и Сэн-шэ, вызывающие дождь).

Существенно при этом, что, согласно составителям ЦШ, такая деятельность всецело опирается на сверхъестественные способности чужеземцев, целиком сводится к магической и иной чудодейственной практике. Составители ЦШ сосредоточили свое внимание именно на этой второстепенной и подчиненной сфере буддийской деятельности, исключительно на этом аспекте взаимоотношений миссионеров с правителями¹¹⁶. Таким образом, составители ЦШ настаивают на особом характере отношений буддистов с правителями. Взамен традиционной схемы: император, наделенный «мандатом Неба», — советник, обладающий истинной мудростью, династийная история предлагает модификацию такого рода: «варвар»-правитель, узурпировавший власть, — чужестранец-миссионер, также незаконно присвоивший себе права истинного мудреца. В изложении составителей ЦШ буддизм лишается притязаний на учение, проводимое истинными мудрецами и способствующее утверждению законной власти.

* * *

Подводя итог нашим наблюдениям, мы должны будем заключить следующее. Официальная историография пыталась представить лютого буддийского деятеля в экзотическом облике чудотворца, неким кудесником, отстраненным от ученой книжности, истинной мудрости. Иными словами, официальная историография (а в широком смысле — официальная китайская ортодоксия) стремилась оттеснить буддизм с освоенной им позиции просвещенной религии в сторону народных суеверий, верований, тем самым подтвердить свою прерогативу высшего духовного авторитета. Всем содержанием и самим фактом своего существования буддийская историография, и в частности собрание Хуэй-цзяо, была призвана подтвердить законность притязаний буддизма на высокую книжность и как результат — на высокую позицию в иерархии китайских духовных ценностей. В этом и состояла сверхзадача памятника.

¹¹⁶ Следует оговориться, что в исторической реальности раннего китайского буддизма этот аспект был менее противопоставлен северному буддизму, нежели южному (об этом см. [Крюков, Малавин, Софронов, 1979, с. 182]). Примечательно, однако, что избранные для ЦШ биографии сводятся исключительно к северному варианту.

ГАО СЭН ЧЖУАНЬ
В СВЕТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Как и любое сочинение, вошедшее в китайскую Трипитаку, собрание Хуэй-цзяо заключает в себе глубокий пиетет к Учению Будды, проникнуто духом его доктрины. В письме к Ван Мань-ину Хуэй-цзяо пишет: «Среди тех, кто распространяет Учение, нет равных достойным монахам. Питаясь их усилиями, со временем воссиял Завещанный закон. Навеки да восторжествуют выдающиеся заслуги и образцы благочестивого поведения! Все это и побудило меня упорядочить записи, должным образом обобщить их и связать воедино» [ГСЧ, цз. 14, с. 422 в.].

Основной просчет предшествующей буддийской историографии Хуэй-цзяо усматривает в том, что «замечательные примеры образцового поведения или опускаются, или подвергаются сокращению» [ГСЧ, цз. 14, с. 422в], и, по его замыслу, ГСЧ призваны этот просчет устранить.

Сходное назидательное предназначение было и у представляющей европейскую литературу агиографии¹¹⁷. Агиография обращается к той же биографической форме повествования. Здесь обязательными являются рассказы о чудесах, которые можно усмотреть и в некоторых биографиях из сочинения Хуэй-цзяо. Наконец, сходство может показаться полным, если учесть, что в отдельных биографиях из китайского памятника встречаются те же «сюжетные штампы», что и в европейской агиографической литературе: чудесное рождение, раннее благочестие, предсказание устами знаменитого подвижника славной будущности герою, чудеса, явленные по его смерти, и т.д.

Разумеется, настаивать на полном сходстве было бы заведомо неправильным. Вопрос должен быть поставлен следующим образом: были ли созданы в китайском буддизме образцы биографической литературы, соотносимые с христианской литературой, или, другими словами, насколько термин «агиография» правомерен по отношению к ГСЧ?

Исчерпывающего ответа на этот вопрос мы были вправе ждать от статьи Артура Райта, «Жизнеописания достойных монахов» Хуэй-цзяо: биография и агиография». На самом же деле, в этой в целом интересной и обстоятельной статье содержится только несколько замечаний по обещанной теме. А. Райт отмечает, что Хуэй-цзяо обнаруживает в своем сочинении то же отношение к историческому материалу, что и лучшие китайские историки его дней.

¹¹⁷ «Прочтите сие жизнеописание и другим братьям, — обращается к монахам архиепископ александрийский Афанасий, автор жития св. Антония — древнейшего образца агиографической литературы, — и пусть убедятся, что Господь и Спаситель наш Иисус Христос прославляет прославляющих его и служащих ему до конца не только вводит в небесное царствие, но и здесь, сколько бы ни утаивались и ни старались пребывать в уединении, соделывает повсюду известными славными ради добродетели их и пользы других» [Творения, 1853, с. 284].

Далее, усматривая единственное отличие Хуэй-цзяо от светских историков в его принадлежности к последователям буддийского учения, Артур Райт заключает: «Все же поскольку он ищет в истории отражение важных моральных принципов, то стремится и в „Жизнеописаниях достойных монахов“ продемонстрировать действие буддийских заповедей и могущество буддийских божеств. В этом контексте он равным образом может быть назван биографом и агиографом» [Wright, 1954, с. 389—390]. Вслед за А. Райтом, но уже без каких-либо оговорок (высказывание А. Райта заключает в себе такую возможность) китайский памятник как агиографический определяют А. Линк [Link, 1960, с. 34] и Э. Цюрхер [Zürcher, 1959, с. 6, 10].

И все же позволим себе усомниться в правильности, казалось бы, общепринятой установки и выясним, не тот ли это случай, когда заключение появляется раньше, чем выявлена суть предмета. Определяя свое отношение к этому довольно устоявшемуся, но не вполне аргументированному мнению, мы попутно установим приблизительные контуры ГСЧ как литературного явления.

* * *

Под термином «агиография» (а равно и под житиями) понимается, как известно, жанр средневековой литературы, повествующий о жизни святых и подвижников христианства¹¹⁸. Историков давно занимает вопрос о том, насколько достоверными источниками являются жития. По оценке известного русского исследователя П. Безобразова, из 92 глав, составляющих житие св. Антония, «не более десяти имеют реальное содержание, и самый реализм этот очень относительный» [Безобразов, 1917, с. 150]. Судя по высказываниям П. Безобразова относительно других житий¹¹⁹, соотношение, выведенное им на материале отдельного текста, характерно для всей агиографической литературы в целом. Интересные наблюдения привел в своей книге о северно-русских житиях И. Яхонтов. Исходя из замеченной им закономерности, заключающейся в том, что многие жития не только в общих агиографических характеристиках, но и в конкретных описаниях повторяют более ранние образцы и друг друга, он пишет: «...вся биографическая сторона этих житий может дать историку нужный материал только разве для изучения идеальных взглядов народов на подвижничество, но с этими взглядами зна-

¹¹⁸ Агиография — предмет к настоящему времени довольно благополучный, и в арсенале научных представлений о нем содержится богатый выбор авторитетных суждений русских ученых конца XIX — начала XX в. Поэтому мы посчитали целесообразным не привлекать для сопоставления с ГСЧ самих житийных текстов, но опереться на эти проверенные временем суждения.

¹¹⁹ Приведем только некоторые из этих высказываний: «Никакого фактического материала мы в житии Симеона не находим»; «Не заключает в себе ничего исторического небольшой рассказ об отшельнике Пименс...»; «Сказочным содержанием наполнено житие пустыницы Феоктисты...» [Безобразов, 1917, с. 206, 223, 227].

комьят историка и жития святых подвижников всякого другого края» [Яхонтов, 1881, с. 333]. Сошлемся также на авторитетное мнение В.О. Ключевского, который считал, что как исторический источник приобретают значение только жития, в результате литературного развития отошедшие от канонов житийного жанра (см. [Ключевский, 1871]). Не приходится сомневаться в том, что, предав забвению агиографию, историческая наука лишилась многих представлений о характере подвижничества в христианстве, об отправлении христианских культов, о деталях христианского быта и т.д. И все же, что касается определенных по времени и месту событий, т.е. всего того, что принято называть фактографией, то, не удовлетворив своего любопытства за счет житий, историк должен будет обратиться к источникам другого рода.

Рассмотренные как исторический источник буддийские жизнеописания обнаруживают принципиальное отличие от житий. Даже руководствуясь самыми строгими критериями исторической критики, невозможно будет усмотреть вымысел, к примеру, в биографии Ши Сэн-фу.

«О происхождении Ши Сэн-фу ничего не известно. Он осиротел с малых лет и был в услужении. Семи лет Ши Сэн-фу ушел от мира и стал учеником Тань-ляна. Он с тщанием изучал сутры, соблюдал запрет на любую пищу, кроме растительной. Ши Сэн-фу превосходно декламировал сутру „Великое творение“ и „Сутру Цветка Закона“. Династии Сун император Мин-ди (465—473) глубоко чтит его и поставил во главе монастырей Пэнчэна. Предводительствуя сангхой, Ши Сэн-фу приобрел большие заслуги. Он скончался на исходе правления династии Сун под девизом Тай-ши (465—474) в возрасте шестидесяти лет» [ГСЧ, цз. 12, с. 407в].

Биографий, сходных с приведенной выше, в ГСЧ большинство. Едва ли не девять десятых материалов ГСЧ выдержаны в строгом историческом ключе, т.е. в соотношении прямо противоположном тому, которое относительно житий вывел П. Безобразов. Обычно каждая биография содержит определенный фактографический минимум, который мог быть дополнен, если это позволяли сделать источники. Независимо от объема биографии этот минимум, составляющий как бы ядро биографии, всегда один и тот же: откуда родом жизнеописуемый, какой род деятельности избрал для себя, перечень его заслуг, дата кончины. В такую схему, в частности, полностью укладывается биограмма Тань-ди: «Еще был шрамана Тань-ди, родом из Парфии. Он также был превосходным знатоком вина. Тань-ди пожаловал в Лоян в годы правления династии Вэй под девизом Чжэн-юань (254—256). Он опубликовал *Тань у дэ цзе мо*» [ГСЧ, цз. 1, с. 325а]. Из той же схемы автор ГСЧ исходит и в развернутых биографиях.

«Ши Хуэй-ю — уроженец Цзянцзо¹²⁰. Он ушел от мира в юном

¹²⁰ Цзянцзо — земли в нижнем течении Янцзы, совр. пров. Цзянсу.

возрасте и пребывал в монастыре Синсы, что в Цзянлине¹²¹. Приверженностью к растительной пище и подобающей поступью¹²² Ши Хуэй-ю с младых лет выказывал стремление в точности блюсти монашеские предписания. По принятии монашеских обетов Ши Хуэй-ю сосредоточился на изучении виная. В те годы прибыл в Цзянлин и стал проповедовать Виная-питаку наставник в виная из западных краев Вималакша. Ши Хуэй-ю стал его преемником. Он надолго погрузился в раздумья и в годы под девизом правления Да-мин (457—464) прочел проповедь по „Сарвастивада-виная“. Все до единого наставники в виная земель к западу от местности Шэнь¹²³ почитали его патриархом. Впоследствии Ши Хуэй-ю скончался в Цзянлине» [ГСЧ, цз. 11, с. 400в].

При всех различиях с короткой заметкой о Тань-ди биография Ши Хуэй-ю все же сводится к приведенной выше схеме, хотя и в ее развернутом виде. О том, что конкретные биографические сведения мыслились Хуэй-цзяо первоосновой своего сочинения, с полной очевидностью свидетельствует следующая биограмма: «Еще был шрамана Бо-янь, о происхождении которого ничего не известно. Он обладал способностью глубокого и ясного постижения. В годы под девизом правления Гань-лу (256—260) Бо-янь прибыл в Лоян и опубликовал перевод сутры *У лян цин цзин пин дэн цзяо цзин* и другие — всего шесть сочинений. О последующих годах жизни Бо-яня ничего не известно» [ГСЧ, цз. 1, с. 325а].

Если бы Хуэй-цзяо не располагал реальными (хотя и отрывочными) сведениями о Бо-яне, биография этого буддийского деятеля не нашла бы своего места в ГСЧ, проще сказать, не состоялась бы как таковая. Автор ГСЧ упомянул бы Бо-яня только затем, чтобы сказать, что о нем ничего не известно.

При передаче исторических сведений автор ГСЧ безупречен как историк, а в случае, когда материалы источников не дают достаточных оснований для окончательного вывода, приводит все известные ему версии: «Не совпадают, однако, записи о дате смерти Кумарадживы. Или же говорится о седьмом годе под девизом правления Хун-ши (405 г.) или же о восьмом и одиннадцатом. Вероятно, иероглифы „семь“ и „одиннадцать“ перепутались. Между тем в каталогах переводчиков значится дата — первый год под девизом правления Хун-ши (398 г.). Боюсь, однако, что эта версия, как и три предыдущих, не поддается проверке» [ГСЧ, цз. 2, с. 333а].

Точность фактографического материала ГСЧ не подвергалась сомнению ни в традиционной китайской историографии, ни у современ-

¹²¹ Цзянлин — уезд в совр. пров. Хубэй.

¹²² *Подобающая поступь* — предписанный буддийскому монаху способ ставить ступню при ходьбе, который исключает даже случайное нанесение ущерба живым существам.

¹²³ Местность Шэнь — уезд с тем же названием в совр. пров. Хубэй к востоку от Цзянлина.

ных исследователей, в отношении раннего китайского буддизма полагающихся в основном на это сочинение.

В следующем пункте расхождение между агиографией и ГСЧ представляется не менее очевидным. В самом деле, неотъемлемым признаком агиографии, тем, что выделяет ее из общего литературного потока, всегда оставалось то выдержанное в хвалебных тонах отношение, которое выказывал к своему герою автор. «Панегирическое отношение к герою и восхваление его добродетели...» — в этом П. Безобразов усматривает то «зерно», из которого развилась агиография [Безобразов, 1917, с. 153]. Появление в житии порицания в адрес героя (во всяком случае, порицания, исходящего от автора) не могло означать ничего другого, как только самоустранения жития как такового, переход его в новое, отличное от прежнего качество¹²⁴.

В том, что с китайским сочинением все обстоит по-иному, убеждает, к примеру, биография Чжу Фо-няня [ГСЧ, цз. 1, с. 329а, б]. Не принимая достоинств Чжу Фо-няня, в продолжение нескольких десятилетий оставшегося главою переводчиков, воздавая должное его обширным познаниям, Хуэй-цзяо вместе с тем не впадает в излишнюю восторженность, не умалчивает о его несовершенствах («...в науке толкования текстов у него были некоторые пробелы» [ГСЧ, цз. 1, с. 329б]).

В полном соответствии с традиционно присущей китайской историографии системой нравственных оценок «порицание—одобрение» развивается биография Кумарадживы [ГСЧ, цз. 2, с. 330а—333а]. Было бы большим преувеличением сказать, что Хуэй-цзяо усомнился в величии Кумарадживы, но, как выясняется, он далек и от того, чтобы умалчивать о несовместимых с представлениями о монашеской добродетели изъянах этого величия. В авторских ремарках к выдержанной в обычных тонах биографии Дхармаяшаса, там, где китайский историк по обыкновению помещает собственное суждение по поводу изложенного (или, по китайской историографической терминологии, «переданного»), приводится следующий пассаж: «Поговаривают, что Дхармаяшас общался с божествами, но ведь снисходил он до шарлатанов и невежд. Хотя и не отмечен он знаком Бодхи (Просветления), но возвели его современники в ранг святого» [ГСЧ, цз. 1, с. 329в].

Приведенный отрывок в еще большей степени убеждает нас в том, что тональность биографий в ГСЧ в отличие от тональности житий вовсе не однозначна, но колеблется (в зависимости от пози-

¹²⁴Здесь, судя по всему, многое объясняется богослужебным предназначением агиографии. «Житие святого, — пишет П.В. Знаменский, — само составляло принадлежность богослужения в день его памяти...» [Знаменский, 1882, с. 300]. Заметим по этому поводу, что буддийские жизнеописания всецело принадлежат китайской книжной культуре и лишены тем самым особенностей, которые присущи литературе (в том числе и агиографической), ориентированной на устное воспроизведение.

ции автора в каждом отдельном случае) от полностью хвалебной к более сдержанной и до откровенно осуждающей.

Еще об одном существенном различии житий и буддийских биографий. «Основанием для причисления усопших подвижников к лику святых, — пишет историк русской церкви Е. В. Голубинский, — служило прославление подвижников даром чудотворения или же еще при жизни... или же... по смерти» [Голубинский, 1903, с. 40]. Отсюда и житие обязательно должно было включать рассказы о чудесах, явленных как при жизни святого, так и после его смерти.

Напротив, рассказ о чудесном — скорее исключение в биографии из ГСЧ, чем ее неперемнная принадлежность. Только немногие биографии из китайского памятника (не более одной трети из общего числа) действительно включают эпизоды, расходящиеся с нашими представлениями (но не с представлениями китайского автора VI в.) о реальном. К тому же и в таких биографиях рассказы о чудесном как бы растворяются в обилии исторически достоверного материала, и здесь реальное преобладает, остается тем главным, что сообщает автор. Остальные биографии вовсе обходятся без каких-либо чудес. Очевидно, что рассказы о чудесном не стали в ГСЧ тем жанрообразующим признаком, каким они являются в житиях.

Итак, на определенных этапах своего развития мировая литература создавала образцы, рассказывающие о религиозных деятелях. В этом смысле можно говорить об общности китайских буддийских жизнеописаний и агиографий. В остальном контуры этих литературных явлений не совпадают. Термин «агиография» не распространяется на биографическую литературу китайского буддизма. Если верно древнее утверждение о том, что всякое уподобление хромает, то верно и то, что уподобление ГСЧ житиям хромает на обе ноги¹²⁵.

¹²⁵ Традиция китайской биографии. в том числе биографии буддийской, восходит к «Жизнеописаниям» — одному из разделов «Исторических записок» Сыма Цяня. Будет поэтому уместным ко всему изложенному приобщить наше мнение по поводу отдельных суждений исследователя «Жизнеописаний» Л. Е. Померанцевой. Существенные Л. Е. Померанцевой изыскания поэтических мотивов в «Жизнеописаниях» представляются вполне правомерными, а уровень их исполнения — образцовым. Возражения вызывает разве что окончательный вывод, а именно: «„Жизнеописание“ есть синкретический жанр, содержащий в себе элементы исторического, биографического и поэтического повествования при главенстве последнего» [Померанцева, 1978, с. 139]. Биографическая тема, как мы выяснили, действительно может быть реализована двояко: в форме исторического повествования (такого рода биографии содержатся в ГСЧ) и повествования поэтического (такие биографии представлены, в частности, житиями). В реальности историческая биография, как и любое литературное явление, конечно же, не существует изолированно, но включает в себя и отдельные поэтические элементы. Говоря же о преобладании поэтических элементов в биографии, мы тем самым исключаем ее из разряда истории. В нашем случае это означает, что Сыма Цянь предстает в своих «Жизнеописаниях» не историком, но поэтом, использующим исторические сюжеты. Предположим, однако, что изыскание исторических элементов в «Жизнеописаниях» выявит их несомненное преобладание, позволит восстановить определенное в поэты Сыма Цяня в его правах великого китайского историка.

Едва ли не полная мера установленных различий находит свое объяснение в том, что агиография складывалась под большим воздействием простонародной среды, к которой она главным образом и обращалась¹²⁶. Как ясно будет из дальнейшего, биографическая литература китайского буддизма с «низовой» культурой впрямую не сообщалась, была от нее в некотором роде обособлена.

ГАО СЭН ЧЖУАНЬ
В ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

Отправным моментом, своего рода точкой отсчета в последующем уточнении литературных признаков ГСЧ послужит нам эпизод, излагающий обстоятельства вынужденного грехопадения Кумарадживы, попавшего в плен к Люй Гуану. Все возражения Кумарадживы, не желавшего нарушать монашеский обет безбрачия (о том еще в отрочестве предупреждал его проницательный архат), сталкивались с резким доводом Люй Гуана: «Праведный муж следует правилу: не превосходи своего отца. Как же ты смеешь отказываться?!» [ГСЧ, цз. 2, с. 331 в].

Довод Люй Гуана вполне согласуется с традиционными китайскими представлениями, но неправомерен с точки зрения буддийской ортодоксии. Грехопадение, пусть даже вынужденное, неминуемо влечет за собой возмездие, и Кумараджива — личность по всем меркам выдающаяся, проповедник, обративший в веру три тысячи мирян, так и не достиг степеней святости. Исходящая от буддизма проповедь монашеской добродетели никак не согласуется с китайским культом семьи и его основоположением «сыновняя почтительность», возведенным конфуцианством в ранг доктрины: «Утвердиться в осуществлении Пути и восславить свое имя среди потомков, с тем чтобы явить миру, каковы твой отец и мать, есть сыновняя почтительность во всей ее полноте»¹²⁷.

Именно в этом пункте буддисты испытывали в Китае особенно резкое противодействие, подвергаясь серьезным нареканиям в непочтении к родителям, в безбрачии и соответственно пресечении собственного рода, в исполнении ритуала пострижения, несовместимого с конфуцианским заветом верить свое тело, кожу и волосы предкам (подробнее об этом см. [Ch'en, 1968, с. 82]).

В буддийской литературной традиции тема сыновней почтительности интерпретируется неоднозначно. Благодаря исследованиям Макита Тайрё и Л.Н. Меньшикова стало очевидным, что простонародная буддийская литература, представленная, в частности, апокрифами и бяньвэнь, в истолковании сыновней почтительности опре-

¹²⁶ О связи житий с «низовой» культурой см. [Гуревич, 1981, с. 73—132].

¹²⁷ Максима, открывающая конфуцианское каноническое сочинение «Книга о сыновней почтительности» (*Сяо цзин*), см. [СЦЧЧШ, с. 1].

деленно сближается с китайской народной традицией¹²⁸. Здесь обнаруживается то же предрасположение, что и в небуддийской литературе, отражающей народные представления, разрабатываются те же сюжеты о samozабвенном служении родителям, заботе об их благе, сыновнем послушании и т.д. Одним из многих, но, несомненно, лучшим тому подтверждением служит «Бьяньвэнь о Шуне», построенный на противопоставлении: жестокосердная мачеха и слабovolный отец — сын, непреклонный в исполнении сыновнего долга. Мачеха стремится извести пасынка; тот, не прекословя, исполняет ее поручения, всякий раз чудом спасаясь от неминуемой гибели. Шунь изгоняется из дому, скитается, но наконец становится богат и, найдя мачеху и отца в бедности, принимает на себя заботу о них (см. [Меньшиков, 1972, с. 86]).

В тематическом ряду ГСЧ ничего подобного мы не находим. Сыновняя почтительность здесь вступает в противоречие с буддийскими представлениями о монашеской добродетели, монашеским идеалом. Хуэй-цзяо превозносит не служение родителям, но религиозное служение, не прочность семейных уз, но «уход от семьи»¹²⁹. В ГСЧ семейные узы порывает не только подвижник, принявший монашеский сан, но и добродетельный мирянин, озабоченный своим религиозным совершенствованием. Так, об одном знатном мирянине Хуэй-цзяо сообщает следующее: «Аньян-хоу порвал семейные узы, не радел о мирской славе и собственной выгоде. Он довольствовался общением с монахами и проповедью Закона. Потому и монахи и миряне его чтили и восхваляли» [ГСЧ, цз. 2, с. 337а].

Из биографии знаменитого переводчика Гунавармана, в той ее части, где повествуется о детских годах уроженца Индии, явствует, что родительское повеление, если оно расходится с буддийскими заповедями, отнюдь не предполагает со стороны сына безоговорочного исполнения. Желание матери отвести дичи противоречило запрету на убийство живых существ, которого строго придерживался ее сын, и Гунаварман нашел убедительные доводы, заставившие мать более не грешить самой и не вводить его в грех (см. [ГСЧ, цз. 3, с. 340а]). Если в простонародной буддийской литературе пожелания родителей приобретают для сына силу закона, предполагают самопожертвование при их исполнении, то в буддийской биографии наблюдается нечто иное. Поведение матери оцени-

¹²⁸ См. [Макига, 1964; Меньшиков, 1972, с. 72—91]. В работе Л.Н. Меньшикова на обширном литературном материале истолковывается представление о сыновней почтительности, и, в частности, приводится суждение о том, что буддийская ортодоксия отстранялась от сыновней почтительности в ее буддийской популярной интерпретации (см. [Меньшиков, 1972, с. 84]). Применительно к литературе китайского буддизма мы вслед за Л.Н. Меньшиковым под апокрифами понимаем произведения, хотя и имитирующие форму обычных сутр, но написанные в Китае (т.е. не являющиеся переводами).

¹²⁹ Употребляющееся нами в тексте перевода «уход в монахи» — литературный вариант перевода; в ГСЧ встречается также иное словоупотребление: «предать забвению семью и ступить на стезю».

вается в духе буддийских основоположений и вызывает несогласие сына. Причем поведение Гунавармана в этой ситуации служит подтверждением дарованного ему от рождения благочестия.

В том, что поступками также и китайских «слуг Будды» движет вера в религиозные добродетели, а не родительское повеление, убеждает нас биография Фа-сяня, открывающаяся рассказом о том, как в надежде уберечь младшего сына от печальной участи трех своих сыновей, умерших в младенчестве, отец посвящает его в послушники в возрасте двух лет. По прошествии нескольких лет вопреки родительской воле и невзирая на уговоры матери Фа-сянь решает оставить дом и уходит в монастырь. Желая хотя бы изредка видеться с сыном, мать поселяется в скиту близ монастыря. Фа-сянь не меняет своего решения даже после того, как умирает отец, и мать остается одна. Впоследствии, ненадолго вернувшись в дом для того, чтобы почтить умершую мать, Фа-сянь покидает его окончательно (см. [ГСЧ, цз. 3, с. 3376]).

Заключая длинный ряд примеров, приведем отрывок из биографии толкователя Ши Чжи-сю, ставшего монахом вопреки желанию родителей; «У Ши Чжи-сю с малолетства было желание уйти в монахи. Родители любили его и не соглашались на это. Они втайне от него отыскивали невесту и назначили день свадьбы. Тогда Ши Чжи-сю скрытно ушел из дому. Он пришел в горы Цзяншань, принял постриг и стал монахом» [ГСЧ, цз. 8, с. 380в].

Итак, расхождение в том, как толкуют сыновнюю почитательность простонародная буддийская литература и буддийский биограф, представляется совершенно очевидным. Судя по всему, Хуэй-цзяо исходил из иной традиции в китайском буддизме, опирался на другие критерии. Так, в трактате Сунь Чо «Прояснение Пути» (*Юй Дао лунь*) сыновняя почитательность понимается следующим образом: «Будда просветленным вернулся в родную страну и повсюду возгласил Учение. Он пробудил сознание в своем отце и ввел его во храм. Тем самым он воздал почести родителям. Какая же сыновняя почитательность сравнится с этой?!» [ГХМЦ, цз. 3, с. 176].

Воздав должное традиционным китайским представлениям, Сунь Чо еще только намечает идею Великой сыновней почитательности, которая прозвучала отчетливо в высказывании младшего современника Хуэй-цзяо, буддиста-мирянина Ван Мин-гуана: «Что касается сыновней почитательности шрамана, то прежде они служат буддам, затем воздают должное Четырем благодетелям¹³⁰ и, наконец, всему сущему. Когда ничто из перечисленного не упущено, наступает Великая сыновняя почитательность» [ГХМЦ, цз. 10, с. 158в].

Принцип «сыновняя почитательность» в интерпретации Ван Мин-гуана очевидным образом теряет свое привычное содержание, преобразуется в некое совершенно самостоятельное буддийское установ-

¹³⁰ Четыре благодетеля — родители, наставники, правители, монахи-предшественники, т.е. те, кому шрамана обязан превыше всего.

ление. Еще строже в духе буддийского ригоризма выдержано суждение Фа-линя: «Все сущие проходят круг перерождений, и в их Шести состояниях все есть твои родители. Жизнь и смерть сменяют друг друга, и как различить в Трех мирах¹³¹, кто твой враг и кто твой родственник» [БЧЛ, цз. 6, с. 5296].

Стремясь соблюсти чистоту Учения, представитель буддийской ортодоксии в пылу полемики категоричен настолько, что полностью отрицает принцип «сыновняя почтительность» как несущественный и буддизму несвойственный¹³².

Возвращаясь к собранию буддийских биографий, мы склонны заключить следующее. Сочинение Хуэй-цзяо запечатлевает то резкое противостояние, которое идеал буддийского монашества встречает со стороны китайской этики, основанной на доктрине «сыновняя почтительность». ГСЧ проникнуты духом крайнего буддийского ригоризма, сталкивающегося с господствующими в Китае этическими нормами. В отличие от простонародной буддийской литературы, во многом сближающейся с этими нормами, сочинение Хуэй-цзяо последовательно и однозначно отстаивает ортодоксальную буддийскую позицию.

* * *

В письменном наследии буддизма широко представлены литературные образцы, в художественной форме воплощающие закон кармы, или причинно-следственной связи, определяющей способ перерождения всего сущего в зависимости от добрых или дурных деяний¹³³. Классическим примером такой литературы являются джатаки, повествующие о прошлых перерождениях Будды. Отчетливое влияние кармических предстаний прослеживается и в ряде образцов

¹³¹ *Три мира* — согласно буддийскому космологическому представлению, вселенная делится на три мира: 1) мир желаний, где кроме земных сфер заключены шесть низших небес, 2) мир форм, где святые, избавленные от желаний, сохраняют свое индивидуальное обличье, 3) мир не-форм, где наступает избавление от индивидуального облика и растворение в нирване.

¹³² Полагаясь в основном на те же (или сходные) образцы буддийской ортодоксии, Кеннет Чэнь приходит к выводу о приспособлении буддийской этики к китайскому установлению «сыновняя почтительность», считая такое приспособление одной из главных причин того, что чужая (и во многом чуждая китайской культуре) религия была принята в Китае [Ch'en, 1968, с. 97]. Нам не удалось вслед за К. Чэнем усмотреть в буддийской ортодоксии признаки приспособления к китайским этическим нормам. Напротив, нам представляется, что буддийская литературная ортодоксия обнаружила способность, сталкиваясь на новой для себя почве с чужими представлениями, отстоять (пусть даже пользуясь терминологией оппонентов) чистоту своих важнейших принципов. Термин «приспособление», употребляемый в таком качестве, уместен разве что в отношении простонародного китайского буддизма. Причем буддизм в этом случае приспособлялся к принципу «сыновняя почтительность» не в его ортодоксальном конфуцианском значении, но в упрощенном, профаническом варианте.

¹³³ Философские аспекты учения о карме подробно истолкованы в фундаментальном труде С. Радхакришнана [Радхакришнан, 1956, с. 374—380, 389—392].

китайской художественной прозы. Назидательность, восходящая к идее о неотвратимости воздаяния, сочетается в таких произведениях со свободной (от перерождения к перерождению) развивающимся сюжетом. Существование героя в настоящем жизненном цикле предопределено его достоинствами и проступками в прошлом перерождении и, в свою очередь, обуславливает последующие перерождения, органично вплетающиеся в нить повествования.¹³⁴

Подобные фрагменты содержатся и в собрании Хуэй-цзяо. Из биографии Ань Ши-гао мы узнаем, что молодой наследник парфянского царя уступил трон своему дяде, стал монахом и затем отправился в Китай, где осуществлял переводческую деятельность. Далее, прервав изложение вполне достоверных исторических сведений, Хуэй-цзяо переносит нас к событиям предшествующего перерождения Ань Ши-гао, в котором тот уже был монахом. Тогда у него был друг нрава благочестивого, но несколько необузданного и строптивого. Предрекая другу ужасное перерождение, Ань Ши-гао (точнее, тот, кем был Ань Ши-гао в предшествующем перерождении) оставляет его. По дороге в Гуанчжоу ему повстречался молодой разбойник, срубивший ему мечом голову, свершивший тем самым возмездие за грехи Ань Ши-гао в предшествующем (т.е. пред-предшествующем) перерождении. Затем Хуэй-цзяо возвращает нас к историческому перерождению Ань Ши-гао, продолжив его описание другим эпизодом явно сказочного содержания. По завершении переводческой деятельности Ань Ши-гао отправляется в горы Лушань и там встречается с озерным божеством-змеем, строптивый нрав которого выдает в нем бывшего друга Ань Ши-гао. При содействии Ань Ши-гао змей перерождается в юношу, который вскоре приходит к нему за благословением. Следующий эпизод поражает наше воображение в не меньшей степени. Ань Ши-гао находит старика, который убил его, когда был молодым и разбойничал, напоминает старику о трагическом событии его молодости, предрекая собственную гибель (оказывается, его грехи в предшествующем перерождении не были оплачены сполна), которая вскоре действительно настигает его при весьма странных обстоятельствах [ГСЧ, цз. 1, с. 323а—324б].

Жизнеописание Ань Ши-гао выпадает из общего биографического ряда памятника, остается единственным (и не очень удачным) опытом исторической биографии, основанной на законе кармы. Достоверность такой биографии страдает изъянами, особенно очевидными в пассажах, описывающих события предшествующих перерождений и их корреляты в историческом перерождении. Судя по всему, эти изъяны в кармической псевдобиографии Ань Ши-гао были очевидны и для автора ГСЧ. В заключающем ее обширном критическом резюме Хуэй-цзяо пытается согласовать противоречивые данные разрозненных источников, наполнить псевдобиографию реальным ис-

¹³⁴ О художественном воплощении учения о карме в китайской прозе см. [Воскресенский, 1975].

торическим содержанием, что удастся лишь отчасти [ГСЧ, цз. 1, с. 324а, б].

В общем случае биография ГСЧ заключена в строгие исторические рамки (от рождения до смерти исторического деятеля), внутри которых не допускаются экскурсы в иные перерождения. При этом ключевую позицию в биографической концепции ГСЧ приобретает понятие *мин* (дживита) в значениях: «жизнеспособность», или «вitalность»; «срок жизни», или «возраст»; «жизнь», или «индивидуальная жизнь». Китайский биограф вкладывает в понятие *мин* в основном буддийское содержание, но в отдельных случаях сочетает его с традиционным значением «веление Неба», или «человеческая судьба, определяемая свыше». Так, биографию Ши Дао-ли заключает пассаж следующего содержания: «В начале лета Ши Дао-ли вдруг оставил горы и на собрании монахов, созванном Кумарадживой, прочитал проповедь по сутре „Великое творение“. Когда Ши Дао-ли спросили, что его побудило к этому, он отвечал: „Я намеревался остаться в горах до осени, но у меня кончились съестные припасы“. Несколько последующих дней Ши Дао-ли предавался молитве и покаянию, а затем умер, хотя и не был болен. Люди прозвали его „Изведавший судьбу“ (*чжи мин*)»¹³⁵. Вплетаясь в ткань повествования ГСЧ, понятие *мин* определяет биографический строй памятника, его историческую основу.

На уровне понятия *мин* в ГСЧ происходит и первоначальное осмысление жизненного пути буддийского адепта. Своего рода квинтэссенцией биографической концепции ГСЧ, неким символом биографии в буддийском исполнении становится формула: «Вверять (посвящать) судьбу (жизнь)» Будде, Учению и монашеской общине, а также бодхисаттве или закононаставнику. Таким образом, буддийский адепт подтверждает в ГСЧ свою профессиональную принадлежность, причастность к буддийским духовным ценностям, готовность к религиозному служению.

Что касается кармического закона, то одно из его положений все же находит последовательное и полное воплощение в биографической концепции ГСЧ. Обратимся к биографии Дхармакшемы, содержащей следующий эпизод.

«В те времена, когда Дхармакшема жил в Гуцане, случилось так, что шрамана из Чжанье Дао-цзинь пожелал принять от него обеты бодхисаттвы. Дхармакшема на это отвечал: „Со всей искренностью кайтесь в прегрешениях, пока не пройдет семь дней и семь ночей!“ Когда настал восьмой день, Дао-цзинь пошел к Дхармакшеме принимать от него обеты, но тот вдруг впал в великий гнев. Дао-цзинь подумал: „Не иначе, преграда кармы мною еще не преодолена“.

¹³⁵ См. [ГСЧ, цз. 5, с. 3566]; подобные пассажи см. также в биографиях Ши Сэн-жуя и Ши Сэн-ханя [ГСЧ, цз. 6, с. 3646; цз. 7, с. 3706]. Сходный оттенок в биографическую концепцию ГСЧ привносит понятие *лу*, появляющееся в тексте памятника в значении «предопределение», или «судьба».

После этого в продолжение трех лет он без усталости занимался самосозерцанием и каялся. Когда однажды Дао-цзинь достиг полного сосредоточения, явились Будда Шакьямуни и Великие мужи¹³⁶, вручившие ему правила для его обетов. В эту ночь с ним было человек десять и всем приснилось то же, что узрел Дао-цзинь. Дао-цзинь захотел явиться к Дхармакшеме и все рассказать. Когда ему оставалось пройти несколько десятков шагов, тот внезапно пробудился и возгласил: „Как хорошо, как хорошо! Вы уже приняли обеты, и я еще один тому свидетель”. И в должном порядке он перед ликом Будды стал пояснять Дао-цзиню все, что связано с обетами» [ГСЧ, цз. 2, с. 336в].

В этом во многих отношениях интересном отрывке нас прежде всего привлекает обстоятельство, что шрамана Дао-цзинь, поначалу не удостоившийся принятия обетов, сумел путем самосовершенствования освободиться от груза прошлых грехов, преодолеть преграду кармы и достичь желаемого. Это обстоятельство вполне согласуется с теми буддийскими представлениями о карме, которые, согласно преданию, восходят к Будде Шакьямуни и отчетливо выражены в следующей его заповеди из сборника «Ангуттара-никая» (III, 99).

«О жрецы, если кто-нибудь говорит, что человек должен пожертвовать жатву сообразно деяниям, в таком случае нет религиозной жизни и не представляется никакой возможности полного искоренения несчастья. Но если кто-нибудь говорит, о жрецы, что вознаграждение, получаемое человеком, согласуется с его деяниями, в этом случае, о жрецы, религиозная жизнь есть, и представляется возможность полного искоренения несчастья» (цит. по [Радхакришнан, 1956, с. 376]).

Буддийская традиция, таким образом, настаивает на том, что карма — только соответствие прошлому с его дурными и благими поступками, но такое соответствие, которое не есть неизбежность или предопределение на будущее. В продолжение настоящего жизненного цикла остается возможность путем сознательных усилий изменить ее или преодолеть. Опыт нравственных оценок на тему кармической преграды (*е-чжан*, санскр. кармаварана) продолжает биография Кумарадживы. Незадолго перед смертью Кумараджива принял в Чанъани своего прежнего наставника Вималакшу. Вималакша осведомился об успехах Кумарадживы в его миссионерской деятельности. Кумараджива извещил Вималакшу о своих достижениях на этом поприще, но не умолчал и о том, что нарушил монашеские обеты, тем самым усугубив кармическую преграду (см. [ГСЧ, цз. 2, с. 322в]). Признание Кумарадживы возвращает нас к обстоятельствам, которые заставили молодого монаха Кумарадживу взять в жены дочь

¹³⁶ Великие мужи — будды и бодхисаттвы, которые почитаются великими в буддизме Махаяны: Майтрея, Амитабха, Авалокитешвара (в исходном мужском облике) и др.

правителя покоренного княжества Куча, напоминает и о том, что в зрелом возрасте, презрев монашеские обеты, он оставил монашеский квартал и сожительствовал с десятью певичками. Таким образом, биография раскрывает двойственность облика Кумарадживы — выдающегося буддийского проповедника и великого грешника, ту двойственность, о которой сам Кумараджива так поверял каждому приходящему к нему за наставлениями: «Слово мое подобно лотосу, что растет в вонючей грязи. Срывайте лотос, а грязь не берите!» [ГСЧ, цз. 2, с. 322в]. В рассуждениях о религиозном совершенствовании автор ГСЧ, как и прежде, опирается на понятие «кармическая преграда», но с той разницей, что теперь эти рассуждения касаются не частного случая, но биографии в целом. Еще в отроческие годы Кумараджива вместе с матерью возвращался из Кашмира на родину в Куча. Проходя через горы, они встретили некоего архата. Архат пришел в изумление при виде отрока и предрек ему будущее великого буддийского патриарха (второго Упагупты), но при том единственном условии, что он до тридцати пяти лет не нарушит монашеских обетов (см. [ГСЧ, цз. 2, с. 330б]). Предсказание архата послужило своего рода зачином к теме, реализующейся в пределах обширной биографии. Стержнем этой темы становится кармическая преграда, предстающая мерой религиозных усилий буддийского деятеля в продолжение всей его жизни.

* * *

Историк религии вынужден мириться с тем обстоятельством, что мировые религиозные системы, бытовавшие в так называемых низовых или простонародных средах, как правило, бедно представлены письменными источниками. Известный исследователь раннего китайского буддизма Э. Цюрхер замечает, что буддийское историописание в Китае лишено сведений о простонародном буддизме, и приходит к неутешительному выводу о том, что историку не остается ничего иного, как ждать открытия второго, более древнего Дуньхуана [Zürcher, 1959, с. 3]. Действительно, дошедшая до нас буддийская историография («стандартные биографии знаменитых монахов» в том числе) принадлежит к высокой китайской книжности, являет тот уровень просвещенной буддийской ортодоксии, на котором происходит отстранение от мирского буддизма, сближающегося с народными поверьями. Благодаря этому историография раннего китайского буддизма предстает не собранием легенд, сказаний, преданий, но сводом в основном достоверного исторического материала. И все же сожаления Э. Цюрхера понятны лишь отчасти, поскольку исследователь не в полной мере исчерпал те возможности, которые предоставили ему китайские источники¹³⁷. На наш взгляд,

¹³⁷ По отношению к фундаментальному исследованию Э. Цюрхера, поражающему обилием и разнообразием использованных в нем источников, это замечание носит частный характер.

такую возможность заключает в себе литература буддийского короткого рассказа (*сяо шо*).

В период Шести династий (229—589) из общего потока исторической, философской и географической литературы выделилась повествовательная проза малых форм, объединенная в ряд сборников. В основе этих сборников — короткий (нередко в две-три фразы) рассказ о таинственном и необычайном, занимательном и комическом, почерпнутый или из жизнеописаний исторических деятелей в династийных историях, или из фольклорных источников, восходящих к легенде, сказу, преданию, анекдоту. Короткий рассказ III—VI вв. запечатлевает занимательное происшествие само по себе, не привнося в него назидательного смысла, дидактического оттенка, что служит основанием для определения его как «сюжетный рассказ»¹³⁸.

Становление *сяо шо* приходится на период все возрастающего влияния буддизма в китайской духовной жизни. Буддийские темы и образы, персонажи и реалии со временем проникают в литературу *сяо шо*, отчетливо прослеживаются в таких классических ее образцах, как упоминавшееся ранее сочинение Лю И-цина «Новое изложение рассказанного в миру», приписываемый Тао Юань-мину (365—420) сборник «Продолженные записки о поисках духов» (*Сю шэн хоу цзи*) и др. На рубеже IV—V вв. появляются сборники полностью буддийского содержания, составленные буддистами-мирянами на потребу широкой публике, призванные возбудить религиозное чувство в тех, кто «не чтит Будду», укрепить в вере его почитателей.

Сборники буддийских *сяо шо* дошли до нас с существенными потерями. Об одних сохранились лишь библиографические сведения, другие представлены немногими краткими фрагментами¹³⁹. Если не исчерпывающее, то вполне отчетливое представление о литературе буддийских *сяо шо* позволяет составить сборник Ван Яня (ок. 450—начало VI в.) «Вести из потустороннего мира» (*Мин сянци*).

В книжном разделе «Истории Суй» упоминаются МСЦ в десяти цзюаней [Суй Ш, цз. 33, с. 308а]; мы же располагаем 131 сюжетом и авторским предисловием¹⁴⁰, что составляет едва ли не большую

¹³⁸ О коротком сюжетном рассказе III—VI вв. подробнее см. [Голыгина, 1983].

¹³⁹ В последние десятилетия коллекция буддийских *сяо шо* значительно пополнилась благодаря публикации по существу вновь открытой серии китайских сборников о будхисаттве Гуаньшине (Авалокитешваре), хранящейся в японских монастырях [Цукамото, 1954; Макита, 1970]; полный библиографический обзор коллекции буддийских *сяо шо* см. [Gjertson, 1981].

¹⁴⁰ Из предисловия следует, что автор МСЦ родился в семье, исповедующей буддизм, в юные годы принял обеты мирянина, много путешествовал, собирая свидетельства могущества буддийских божеств. Большую часть жизни Ван Янь провел в столице Цзянье, был прихожанином и донатором одного из столичных монастырей; приступил к написанию МСЦ ради приобретения религиозных заслуг (см. [МСЦ, с. 375—376]).

часть от первоначального объема сочинения. Обширные выдержки из сочинения Ван Яня приводятся в позднейших собраниях, и в первую очередь в буддийском своде «Роща драгоценностей парка Закона» (*Фа юань чжу линь*), составленном Дао-ши (ум. в 683 г.)¹⁴¹. МСЦ, принадлежащие к ближайшему литературному окружению ГСЧ, послужили одним из основных источников Хуэй-цзяо¹⁴².

Следует, впрочем, оговориться, что отмеченная близость ГСЧ и МСЦ, конечно же, не предполагает их полного тождества как литературных явлений. Буддийские *сяо шо* обращены не к просвещенному монашеству, а к буддийской пастве, к простонародной среде, под большим воздействием которой они складывались. Ван Янь черпает свои сюжеты главным образом из буддийского (общинного, местного или семейного) предания, полагается на собственные впечатления, рассказы очевидцев или участников событий. В связи с этим МСЦ несут на себе отпечаток устного творчества (см. [Indiana companion, 1986, с. 777]), а сам автор в определенной мере напоминает нам фольклориста, опубликовавшего материалы своих полевых исследований, но с той существенной разницей, что этот фольклорист безусловно верит в достоверность изложенного. МСЦ вызывают не к разуму мирян, но к их религиозному чувству, жаждущему чуда, божественной благодати, чудесного избавления. Все абстрактное и далекое от простого понимания сводится здесь к конкретному и доступному чувственному восприятию.

Поклонение разного рода вотивным предметам, включая ступы, статуи, иконы, хоругви, приобретает чрезвычайно широкое распространение в раннем китайском буддизме популярных форм. Отсюда такое обилие в МСЦ сюжетов, посвященных вотивным предметам. Эти предметы служат мирянину реальными символами отвлеченных (а потому мало доступных ему) буддийских понятий. В контексте МСЦ к вотивным предметам относятся и сутры, наделяемые определенными магическими свойствами. Тема вотивных предметов появляется в биографическом собрании лишь эпизодически, не затрагивает основного содержания ГСЧ.

Едва ли не каждый четвертый сюжет буддийских *сяо шо* посвящается бодхисатве Гуаньшину (Авалокитешваре). Эти сюжеты отличаются предельной простотой, крайней незатейливостью. Обычная схема сводится к тому, что в критической ситуации (пожар,

¹⁴¹ См. [ТСД, т. 53, N 2122]; подборку, сверку и научную публикацию выдержек из ФЮЧЛ и других источников осуществил Лу Синь в своем труде «Изыскания по старинной прозе» (*Лу сяошо гоучэнь*), см. [Лу Синь, 1953, с. 373—458]. На публикации Лу Синя основывается японский перевод МСЦ, выполненный Андо Томонобу [Андо, 1975], — единственный до настоящего времени опыт полного перевода памятника. Исследовательская литература по МСЦ ограничивается единственной статьей японского ученого Сэджи Какуити, которая, к сожалению, оказалась для нас недоступной (см. [Сэджи, 1969]).

¹⁴² МСЦ упомянуты в качестве основного источника в авторском предисловии к ГСЧ [ГСЧ, цз. 14, с. 418в].

плен, буря, болезнь, козни злых духов) страждущий возносит молитвы Гуаньшинью, и бодхисаттва (все еще в исходном мужском облике) дарует ему избавление. Гуаньшинь олицетворяет для мирянина реальные блага, исходящие от буддийского вероучения, вряд ли понятного ему в своих философских основоположениях. Создается впечатление (подтверждаемое на материале ранее упомянутой серии памятников о Гуаньшине и других сборников), что бодхисаттва Милосердия господствует в пантеоне китайского мирового буддизма¹⁴³.

В биографическом ряду ГСЧ бодхисаттва Авалокитешвара появляется крайне эпизодически. Только немногие из почти пятисот биографий ГСЧ включают сюжеты, связанные с чудодейственной силой Гуаньшинья. Здесь милосердие бодхисаттвы обращено главным образом на буддийских странников, оказавшихся на краю гибели¹⁴⁴. В целом же следует признать, что в биографическом собрании Авалокитешвара теряет то главенствующее положение, лишается тех prerogativ, которыми он обладал в буддийских *сяо шо* и простонародном буддизме.

Другой обширный класс сюжетов МСЦ посвящается описанию визитов в загробный мир, посещений царства мертвых. Эти сюжеты заставляют нас вспомнить о жанре «загробных видений», широко бытовавшем в мировой литературе, в частности в средневековой литературе христианства (см. [Гуревич, 1981, с. 176—239]). Здесь буддийские темы и образы причудливо сочетаются с архаичными мифологическими воззрениями, смешиваются с традиционными китайскими представлениями об ином мире. В ГСЧ заимствуется единственный сюжет из длинной серии «загробных видений» МСЦ¹⁴⁵. В собрании Ван Яня со многими живописными подробностями повествуется о том, что шрамана Ши Хуэй-да, еще будучи мирянином и полным профаном, скончался и был препровожден двумя стражниками на северо-запад. По дороге он видел прекрасные селения, где в покое и довольстве жили приверженцы Будды. Ему повстречались двое шрамана, оказавшихся его наставниками в прошлых перерождениях. Выясняется, что в тех перерождениях Ши Хуэй-да совершал грехи, приведшие его к теперешнему плачевному состоянию. Шрамана сопровождают Ши Хуэй-да в странствиях по аду, приводят его к Горе Мечей (на эту гору сбрасывают грешников) и к Граду Вечной мерзлоты (размерами и внешним видом он напоминает Ши Хуэй-да Чанъань). Затем взору Ши Хуэй-да во всем своем велико-

¹⁴³ О сюжетах МСЦ, посвященных Гуаньшине, подробнее см. [Ермаков, 1987б].

¹⁴⁴ См. биографии Ши Фа-сяня, Ши Таньцзе, Гунабхадры, Ши Дао-цзюна [ГСЧ, цз. 3, с. 338а, в, 344а, б; цз. 12, с. 407а]; сюжет о чудесном исцелении — см. биографию Чжу Фа-и [ГСЧ, цз. 4, с. 350в]; об избавлении от казни см. биографию Ши Сэн-хуна [ГСЧ, цз. 13, с. 410в]; в том, как Гуаньшинь оказывает чудесное и весьма своеобразное содействие индийскому монаху на поприще перевода, см. биографию Гунабхадры [ГСЧ, цз. 3, с. 344б].

¹⁴⁵ Еще один сюжет «загробного видения», вошедший в ГСЧ (см. биографию Бо Юаня [ГСЧ, цз. 1, с. 327б]), заимствован из неустановленного источника.

лепии и золотом блеске предстает Великий Авалокитешвара. Бодхисаттва читает проповедь о пользе благочестия и вреде греховности, приведенную в весьма обширных выдержках. Ши Хуэй-да предписывается вернуться в мир и совершить покаяние перед буддийскими святынями (их местоположение в точности обозначено), дабы не быть впоследствии низвергнутым в ад. Далее следует подробная сцена загробного суда над Ши Хуэй-да, на котором в окружении монахов председательствует некий шрамана. Выносятся решение (в известном смысле формальное): по совокупности грехов и добродетелей Ши Хуэй-да надлежит вернуться в мир. Жители загробного мира сходятся во мнении, что решение суда оказалось благоприятным для Ши Хуэй-да. Сцена возвращения Ши Хуэй-да в мир — одна из наиболее драматичных. Он не испытывает желания принять прежнее обличье, и судебный исполнитель насильно тащит его, буквально впахивает в остывшую и уже разлагающуюся плоть. Ши Хуэй-да оживает и уходит в монахи (см. [МСЦ, с. 406—408]). Таков сюжет из МСЦ в кратком пересказе.

В ГСЧ этот обширный сюжет приобретает вид краткой заметки.

«Тридцати одного года Ши Хуэй-да в один миг стал как будто мертв. По прошествии дня он ожил. Ши Хуэй-да видел все виды мучений грешников в земном аду, повстречал праведника, который утверждал, что был его наставником в предшествующем перерождении. Наставник толковал ему Закон, вразумил его и наказал уйти в монахи, побывать в Даньяне, Гуйцзи и Уцзюне, разыскать там статуи при ступах Ашоки, совершить перед ними покаяние в содеянном, молиться во искупление прежних грехов. Сейчас же Ши Хуэй-да пробудился и ушел в монахи» [ГСЧ, цз. 13, с. 409б].

В таком сверхкратком переложении сюжет «загробного видения» Ши Хуэй-да лишается многих красочных подробностей, целого ряда эпизодов (описание селений, встречающихся на пути Ши Хуэй-да, описание адов, явление Авалокитешвары и его проповедь, сцена суда, обстоятельства возвращения и др.), способных поразить воображение в наибольшей степени. Единственное заимствование такого рода не убеждает нас в том, что «загробные видения» стали важной и неотъемлемой частью биографического ряда ГСЧ. Напротив, мы находим новое подтверждение тому, что биографическое собрание не принадлежит литературе китайского буддизма в его популярных формах или протонародному буддизму.

Наконец, еще один обширный класс сюжетов МСЦ, представляющий для нас особый интерес, посвящен буддийским историческим деятелям. Таких сюжетов в МСЦ насчитывается порядка сорока. Иногда они имитируют форму жизнеописания, т.е. повествуют о жизни исторического персонажа от рождения до смерти, но чаще излагают единственное происшедшее с ним событие. Едва ли не половина из этих сорока сюжетов заимствована автором ГСЧ, но только четыре из них перенесены в корпус биографического памят-

ника почти дословно и составляют основу соответствующего жизнеописания. Таким образом биографии Шань Дао-кая, Чжу Фо-дяо, Циюя и Цзяньтоля в ГСЧ совпадают или немногим отличаются от им же посвященных сюжетов в сборнике Ван Яня¹⁴⁶. Примечательно то обстоятельство, что все названные биографии входят в раздел «Чудотворцы», представляющий, как мы убедимся далее, особый и резко выделенный биографический типаж внутри ГСЧ.

Основной способ заимствования сюжетов из МСЦ все же иной. Краткие сюжеты из МСЦ инкорпорируются в текст обширной биографии ГСЧ и здесь становятся как бы экзотическим вкраплением в подробный и обстоятельный биографический материал. Так, в МСЦ излагается следующий эпизод из жизни Дхармаракши, затем вошедший в текст его биографии в ГСЧ: «Дхармаракша обосновался с учениками в горах. Там был чистый родник, из которого он брал воду, чтобы полоскать рот. Потом пришли сборщики хвороста и замутили воду. Родник истощился, и ручья не стало. Дхармаракша пришел к ручью, стал бродить взад-вперед по берегу и вздыхать: „Если ручей иссяк, чем я буду поддерживать жизнь?!“ Только он это сказал, как забил родник и ручей наполнился водою» [МСЦ, с. 386—387].

Этим эпизодом, по существу, исчерпывается содержание всего сюжета о Дхармаракше в МСЦ. В ГСЧ же он остается именно эпизодом обширной и богатой историческими подробностями биографии, такого чудесного свойства рассказов более не содержащей (см. [ГСЧ, цз. 1, с. 326в]).

Существенно при этом, что в большом ряде случаев текст сюжетов, заимствованных из МСЦ, подвергается в ГСЧ правке в сторону сокращения, устранения живописных подробностей. В МСЦ следующим образом излагается эпизод из жизни Юй Фа-ланя: «Монастырь Юй Фа-ланя находился высоко в горах. Ночи напролет он сживал в позе самосозерцания. Как-то в келью вошел тигр и, поджав лапы, лег перед ним. Юй Фа-лань гладил тигра по голове, и тот поджал уши, уткнувшись мордой ему в ноги. По прошествии нескольких дней тигр ушел» [МСЦ, с. 386].

В ГСЧ этот эпизод не выглядит столь неправдоподобным: «Как-то зимой на горной реке шел сильный снег и в келью Юй Фа-ланя вошел тигр. Юй Фа-лань не подал признаков волнения, да и тигр был совсем как ручной. К рассвету снег перестал и тигр ушел» [ГСЧ, цз. 4, с. 349в].

То, что Хуэй-цзяо не слишком дорожит рассказами о чудесах, представленными в МСЦ, превосходно подтверждается на примере сюжета о Ши Дао-цзюне. Прежде приведем этот сюжет в изложении Ван Яня: «В десятый месяц второго года под девизом правления Юань-цзя (425 г.) в Лояне собралось сорок праведников и мирян для

¹⁴⁶ См. [ГСЧ, цз. 9, с. 387б, в, 388а—в; цз. 10, с. 388в—389а] и соответственно [МСЦ, с. 415, 383, 381, 384].

принятия поста Вишвабхадры. По прошествии семи дней поста, в полдень вдруг появился человек в платье и штанах верхом на лошади. Он подъехал к зале для проповедей, слез с лошади и совершил ритуал поклонения Будде. Дао-цзюн говорил с ним как с обычным человеком, не почтил ритуалом. Тот вскочил на лошадь, взмахнул плетью... и на том месте, где он только что был, вдруг воссиял красный свет, да так, что озарилось все небо. Долго он горел, прежде чем погаснуть» [МСЦ, с. 425].

Тот же эпизод о Ши Дао-цзюне приводится в ГСЧ в кратком переложении:

«Дао-цзюн совершенствовался на поприще самосозерцания, прониклся благочестием. Он многократно и в строгости исполнял обеты бодхисаттвы Вишвабхадры, всякий раз имел благой отклик. Или он видел индуса-монаха, восходившего на престол, или человека, подъезжавшего верхом на лошади. Каждый раз он принимался беседовать с ними о погоде (пустяках), и те тотчас исчезали» [ГСЧ, цз. 12, с. 407а].

Таким образом, биографическая версия опускает многие подробности сказочного свойства, ранее представленные в МСЦ.

В том, сколь различен способ изображения монаха в МСЦ и ГСЧ, проще всего убедиться на примере переводчика Гунавармана. В МСЦ ему посвящается сюжет следующего содержания.

«Династии Сун Цюнабамо (Гунаварман), что означает „Доблесть и добродетель“, был родом из Кашмира, сыном правителя. В младые годы он ушел в монахи, был наречен Наставник-Трипитака. В начале правления династии Сун он пришел в Китай, изложил переводы из буддийского собрания в великом множестве. Гунаварман исполнял монашеские установления безупречно и с достоинством; равного ему в том не было. Шрамана Хуэй-гуань восхищался его нравом, пригласил на жительство в столицу, в монастырь Циюаньсы. Все посещавшие Гунавармана не сомневались в том, что он необычный человек, но измерить прелести его божественного дара во всей его глубине и таинстве никто не был в состоянии. Однажды он был приглашен в горы Чжуншань монастырь Динлинсы. Праведники и миряне собрали цветы и положили их монахам на циновку, желая обнаружить воистину святого среди них. Цветы, на которых восседали другие монахи, завяли и помялись. И только цветы на циновке Гунавармана цвели, как и раньше. Вся столица стала чтить Гунавармана пуще прежнего. Гунаварман скончался в восемнадцатый день девятого месяца восьмого года под девизом правления Юань-цзя (426 г.). У него не было никакой хвори. Он так и сидел, поджав скрещенные ноги ступнями вверх, запахнув полы халата и сплетя пальцы рук. Так прошла ночь, а он оставался неподвижен. Думали, что он погрузился в самосозерцание. Но когда с циновки Гунавармана подняли завешание, в котором говорилось, что он достиг второго плода святости, все поняли, что учитель мертв. Ученики стали у праха

учителя, всех известили о его кончине, воскурили фимиам. В столице приехало более двухсот человек; они ночь напролет читали сутры, стояли за дверьми и по всей лестнице. Перед сожжением останков Гунавармана на небе в юго-западной стороне поднялась легкая облачная дымка, и вдруг появилось некое существо длиною этак с *ли* (рулон, штука ткани). По сожжению останков Гунавармана всем собравшимся рассказали, что при жизни он написал тридцать гатх и вручил ученикам со словами: „Нужно послать это монахам Индии“» [МСЦ, с. 416—417].

Очевидно, что Ван Янь менее всего озабочен тем, чтобы сообщить о Гунавармане точные и подробные биографические сведения. Имитируя форму жизнеописания, автор МСЦ рисует нам идеальный образ подвижника из неведомой (точнее, ведомой только по названию) страны, пришедшего в Китай явить свою святость и поразить воображение мирян.

Биография Гунавармана в ГСЧ не избежала эпизодов сказочного содержания, но вместе с тем здесь подробно и достоверно излагаются обстоятельства жизни Гунавармана на родине, в Кашмире, а затем в Шри-Ланке, содержатся обстоятельные сведения о его переводческой деятельности в Китае, в точности передается содержание его переговоров с женской монашеской общиной и многое другое, что делает биографию Гунавармана в ГСЧ по преимуществу исторической (см. [ГСЧ, цз. 3, с. 340а—342б]. К биографии прилагается полный и несомненно аутентичный текст поэтического завещания Гунавармана в китайском переводе. Эпизод, связанный с кончиной Гунавармана, передается в ГСЧ с небольшими изменениями. По поводу же эпизода с цветами приводится краткая ремарка: «Были тогда люди, верившие, что стоит Гунаварману присесть на циновку, как цветы, из которых она сплетена, оживают, расцветают вновь» [ГСЧ, цз. 3, с. 341б].

Завершая длинный ряд примеров, приведем сюжет, отсутствующий в биографическом собрании, но вошедший в сборник Ван Яня. В нем, как нам представляется, наиболее явно дает о себе знать способ изображения буддийского деятеля, предлагаемый в буддийских *сяо шо*.

«В горах Лушань есть семь хребтов, соединяющихся на востоке и образующих горный пик. На его отвесную вершину никто и никогда не поднимался. В годы Тай-юань (376—396) наместник в Юйдань Фань Нин решил построить школу и послал дровосеков в те горы на заготовку леса. Дровосеки увидели человека в одежде шрамана, по воздуху поднимающегося прямо к вершине. Он приблизился к ней, покружил, а затем опустился на вершину и уселся. Сидел он так долго, наслаждаясь видом облаков, а затем исчез. Были там еще несколько человек, снизу наблюдавших всю эту картину. Мужиграмотеи пришли в восторг от такого известия, а шрамана Тань-ди сложил в Лушани оду:

Да, было так —

Пронзил он облака и на вершине горной очутился.

Иначе — будь я поражен бельмом,

Иль тотчас в царство тьмы низвергнут! [МСЦ, с. 402].

Как и любой из порядка сорока сюжетов МСЦ, посвященных монахам, этот эпизод содержит рассказ о чуде или необычайном происшествии. В контексте МСЦ эти сюжеты, сведенные к описанию разного рода чудес, вызванных или сотворенных усилиями буддийского подвижника, приобретают отчетливые житийные свойства. Образ подвижника наделяется в МСЦ экзотическими качествами, столь импонирующими народному сознанию, чертами мага, заклинателя, чудотворца. Буддийские *сяо шо* отражают китайские простонародные представления о буддийском подвижнике, запечатлевают идеал подвижничества, распространенный в китайском буддизме популярными форм. Народному сознанию импонирует и та миссия покровителя и спасителя простого люда, которую в ряде сюжетов МСЦ возлагает на себя буддийский подвижник.

В противоположность буддийским *сяо шо* ГСЧ запечатлевают монашеский идеал, господствующий в китайской сангхе, точнее сказать, в ее ученой среде, и представляются нам памятником высокой буддийской книжности, произведением буддийской литературной ортодоксии, призванной блюсти дух и букву Учения¹⁴⁷. Желая подтвердить сказанное свидетельствами из ГСЧ, мы остановили свой выбор на терминах *сянь* и *су*, противопоставленных в авторском предисловии к ГСЧ¹⁴⁸. Довольно часто термин *су* употребляется также в основном тексте ГСЧ и в общем случае или несет в себе привычные (близкие к так называемым словарным) значения —

¹⁴⁷ Японский исследователь Эсикава Кодзиро поместил ГСЧ в ближайšie стилистические аналоги *Ши шо синь юй* [Yoshikawa, 1955]. В отдельных своих эпизодах сочинение Лю И-цина, вероятно, послужило источником ГСЧ, и все же мы должны отнестись к высказыванию Эсикава Кодзиро с определенной долей сомнения. Наши сомнения основываются на приведенных выше сопоставлениях ГСЧ и буддийских *сяо шо* и опираются на исследование другого японского синолога, Ояэ Бундзиро, который отобрал 50 сюжетов из *Ши шо синь юй* и возвел их к источникам. Таким образом удалось установить, что основным критерием при отборе сюжетов и их передаче (не всегда полной и точной) была необычайность и занимательность [Ояэ, 1961]. Как мы ранее убедились, Хуэй-цзяо обнаруживает совершенно иное отношение к источнику, тем самым противопоставляя буддийскую биографию литературе *сяо шо*. Судя по всему, именно такое противопоставление учитывает Ван Мань-ин, когда относительно сборников *сяо шо* заключает: «...к тому же они не выдерживают литературных стандартов» [ГСЧ, цз. 14, с. 4226]. Так или иначе, если в отдельных эпизодах ГСЧ по стилю действительно приближаются или совпадают с литературой *сяо шо*, то в тех преобладающих частях, которые заполнены точными указаниями категорий времени и места, многими персоналиями, длинными перечнями названий буддийских сочинений, терминов, реалий и т.д., о таком совпадении говорить не приходится.

¹⁴⁸ Рассуждение о том, что отличает совершенную мудрость (*сянь*) от невежества (*су*) [ГСЧ, цз. 14, с. 418в], цитируется в биографии Хуэй-цзяо в ГСЧ; перевод см. с. 17.

«невежественный», «вульгарный», а также «непосвященный», «мирской», или же сочетает приведенные значения. Несколько иной оттенок тот же термин приобретает в следующем эпизоде из биографии Дхармаяшаса.

«В отдельной келье за наглухо закрытой дверью сживал Дхармаяшас в позе самосозерцания. Внезапно в этой келье появлялись пять-шесть каких-то шрамана. Еще принимал он шрамана, прилетавших по верхушкам деревьев. И было это часто, и было их множество. Хотя говорят, что Дхармаяшас общался с божествами, но снисходил он и до шарлатанов и невежд (су). И не отмечен он знаком Бодхи (Просветление), хотя возвели его современники в ранг святого» [ГСЧ, цз. 1, с. 329в].

Столь резкая инвектива заключает изложенную во вполне умеренных тонах биографию уроженца Индии, известного в свое время проповедника, и потребует объяснить, отчего Хуэй-цзяо уподобляет Дхармаяшаса невеждам и шарлатанам. Впрочем, столь критически Хуэй-цзяо относится не только к Дхармаяшасу, но и к его последователям, представителям его школы. Об одном из них, Чжу Фа-ду, в приложении к биографии Дхармаяшаса читаем следующее.

«У Дхармаяшаса был ученик Фа-ду, который освоил индийскую и китайскую речь и был при нем переводчиком. Фа-ду был сыном Чжу Полэ, который подолгу бывал в Гуанчжоу. Как-то в очередной раз он направлялся туда по торговым делам. На полпути, в Нанькане, у его жены родился мальчик, которому и дали имя Нанькан. Когда он вырос, его стали звать Цзинцзя, а по вступлении на Путь — Фа-ду. Поначалу Фа-ду был учеником Дхармаяшаса и от него принял Закон сутр. Потом Дхармаяшас вернулся в чужие страны, и, оставшись один, Фа-ду впал в ересь, принялся вводить собственные правила. При этом он говорил так: „Я повелеваю изучать исключительно Хинаяну и запрещаю читать Вайпультя-сутры. Читайте только Шакьямуни и никогда — будд десяти сторон света. Для приема пищи пользуйтесь бронзовыми патрами и не имейте никакой другой уставной утвари“. Еще он велел монахиням в день покаяния в грехах, взявшись за руки, ложиться перед ним ничком на землю. Поначалу только монахиня Фа-хун, дочь Янь Цзю-аня, при династии Сун правителя округа Даньян, и Пу-мин, дочь правителя Цзяочжоу Чжан Му, приняли от него Закон. А ныне монахини столичных монастырей Сюаньсы и Хунгуансы обучаются согласно его правилам. Монахини земель к востоку от Цзянькана также следуют Закону, принятому от Фа-ду» [ГСЧ, цз. 1, с. 329в].

Еще определеннее относительно Фа-ду автор ГСЧ высказывается в заключении к разделу «Переводчики».

«...Некий Чжу Фа-ду сказался знатоком Хинаяны, хотя и не был в ладах с Трипитакой. Для приема пищи он пользовался бронзовой патрой, и это вопреки тому, что предписывают виная. Он ввел обыкновение простирается на земле, но и об этом также ничего нет

в положениях о покаяниях. К тому же Фа-ду родился в Нанькане и никогда не бывал в Индии. Потом он повстречал Дхармаяшаса, но и тогда не стал мастером Хиняны. Он стремился ублажить свою плоть и был неправеден. Мужчины высшего достоинства сторонились его. Монахини же последовали за ним, стали первыми, кого он обратил в веру. Ведь женщинам учение в тягость. Они идут по следу и легко сбиваются. Услышат они про закон причин и следствий и тут же отворачиваются, увидят искусство превращения, и подбегают в волнении. Когда говорят об обреченных на упадок, это к ним и относится» [ГСЧ, цз. 3, с. 346a].

Как мы знаем из биографии в СГСЧ, автор ГСЧ был знатоком раздела виная, и потому не нуждается в объяснении то обстоятельство, что именно обвинениям в нарушении монашеского устава (неуставная патра, нарушение ритуала покаяния) отводится в приведенном отрывке значительное место. Подробного истолкования требует критический мотив, не так четко обозначенный, но присутствующий, несомненно, и в общем подтексте ГСЧ. Предрекая упадок школы Фа-ду, автор ГСЧ ссылается на приверженность ее представительниц к магии в ущерб теоретическому образованию. Тем самым утверждается приоритет буддийской учености, превосходство буддизма высшего порядка над буддизмом низшего толка, предрасположенного ко всякого рода чудесам, сверхъестественному, необычайному. Вновь задавая себе вопрос, отчего Хуэй-цзяо уподобил известного переводчика Дхармаяшаса невеждам, следует сослаться на приведенный выше рассказ о всякого рода чудесных происшествиях (летающие шрамана, монахи, то ли проходящие сквозь твердые предметы, то ли появляющиеся сразу в нескольких местах¹⁴⁹), к которым тот имел непосредственное отношение. В связи с этим уместно будет вспомнить, что по традиции, идущей от Будды Шакьямуни, ортодоксальный буддизм если не противопоставлял себя полностью, то определенно сторонился разного рода чудотворения, полагая его второстепенным или вспомогательным (а иногда и неугодным) средством на пути религиозного совершенствования (см. [Dutt, 1925, с. 15]). Та же позиция отчетливо прослеживается в биографической литературе китайского буддизма. Магия, чудотворение, чародейство хотя и присутствуют в ГСЧ, но остаются второстепенной, подчиненной темой их биографического ряда.

Буддийская биография зародилась на стыке буддийской ортодоксии и китайской книжной учености, точнее сказать, в культурной среде, вобравшей в себя, освоившей обе эти традиции¹⁵⁰. В этом

¹⁴⁹ Способность летать по воздуху, проходить сквозь твердые предметы, появляться одному сразу во многих местах включается в понятие «ридахи» — чудесной силы, освобождающей тело от физических ограничений.

¹⁵⁰ В связи с этим будет уместным вспомнить высказывание акад. В.М. Алексеева о том, что жизнеописания «высоких монахов» могли входить в круг чтения пусть даже не приемлющих буддизм, но в высшей степени образованных китайцев [Алексеев, 1978, с. 323].

отношении ГСЧ представляют собой образец и буддийской литературной ортодоксии, и высокой китайской книжности в ее традиционных проявлениях.

БИОГРАФИЧЕСКАЯ ТИПОЛОГИЯ ГАО СЭН ЧЖУАНЬ

Биографический ряд ГСЧ не оставляет впечатления полнейшего единообразия. В этом ряду мы находим и лапидарную биограмму, излагающую скупые исторические сведения о второстепенном буддийском деятеле, и крупную биографию, изобилующую подробнейшими сообщениями о буддийском деятеле первой величины. И все же столь очевидное различие оборачивается определенным сходством. Ибо и краткая биография, и крупная могут быть сведены к некоему биографическому стереотипу, наложившему свой отпечаток на весь строй памятника. Биографический ряд сочинения запечатлевает некий монашеский идеал, господствующий в буддийской сангхе Китая, фиксирует нормативные представления о жизненном пути буддийского адепта. При фронтальном прочтении ГСЧ отчетливо прослеживаются строгая биографическая схема, устойчивые элементы или композиционные блоки жизнеописания. Таких блоков насчитывается четыре:

1) происхождение (откуда родом и из какой семьи происходит буддийский деятель, род занятий, конфессиональная принадлежность, имущественное положение семьи);

2) уход в монахи (с указанием возраста, в котором неопит ступил на монашескую стезю, мотивов его поступка, сопутствующих обстоятельств и т.д.)¹⁵¹;

3) установление меры религиозных заслуг (с перечнем основных деяний и высших достижений на монашеском поприще);

4) описание смерти (с указанием даты, обстоятельств, места захоронения и возраста).

Указанные элементы в своей совокупности создают биографический минимум памятника, к которому сводится содержание ряда наиболее кратких биограмм. Если автор ГСЧ не располагает сведениями по биографическому минимуму (заметим, что отсутствие сведений по третьему пункту, касающемуся религиозных заслуг буддийского деятеля, было бы равносильно отсутствию самой биографии), то с неизменным постоянством оговаривает: откуда родом и из какой семьи такой-то неизвестно (не сообщается) или о последних годах жизни (смерти) такого-то не сообщается (неизвестно).

¹⁵¹ Наименее устойчивый биографический элемент ГСЧ, поскольку некоторые (весьма, впрочем, редкие) биографии памятника посвящены мирянам, так и не принявшим монашеского сана, но имеющим большие религиозные заслуги; такие биографии представлены главным образом в разделе «Сотворившие благо» [ГСЧ, цз. 13, с. 4096–413а].

Средняя и крупная биография исходят из того же минимума, но дополняют его большим или меньшим рядом подробностей. Сверх того, здесь описываются этапы жизненного пути, или предшествующие уходу в монахи (детство и отрочество)¹⁵², или следующие за ним (годы ученичества, самостоятельное религиозное совершенствование, деяния в преклонном возрасте).

Автор ГСЧ запечатлевает исторические сведения из жизни буддийского деятеля, исходя из устойчивых коллективных представлений о жизненном пути монаха, бытующих в монашеской общине, точнее сказать, в просвещенной монашеской среде. В рамках этих представлений частные факты биографии становятся событием социальным значимым и поддающимся обобщению¹⁵³. Устойчивость и универсальность такого рода представлений в сочетании со строгой упорядоченностью биографических построений памятника создает возможность систематизации биографического содержания ГСЧ, выявления обобщенного биографического типа буддийского монаха. Пользуясь этой возможностью, будем постоянно иметь в виду, что этот биографический тип рожден не воображением Хуэй-цзяо, но исторической реальностью раннего китайского буддизма.

* * *

Судя по тому, что сообщается в ГСЧ о происхождении монахов, буддизм рекрутировал своих выдающихся последователей из различных социальных слоев. Впрочем, трое монахов-чужестранцев, происходивших из царствующих родов (Ань Ши-гао, Шримитра и Гунаварман), составляют исключение в биографическом ряду ГСЧ. Исключительны и указания на то, что монахи Сангхадева и Буддхабхадра происходили из того же рода, к которому принадлежал Будда Шакьямуни. Единичны также свидетельства о том, что монах приходил из купеческой или крестьянской семьи, был до ухода от мира рабом. Основной контингент китайских монахов, представленных в ГСЧ (по крайней мере те из них, чье социальное происхождение здесь обозначено), — выходцы из чиновной среды. Если среди их предков или родителей оказывается государственный деятель, занимавший высокий пост, биограф считает необходимым отметить этот факт особо¹⁵⁴. Обращает на себя внимание то обстоятельство,

¹⁵² Реальная биографическая ситуация ГСЧ такова, что уход в монахи приходится на детские, отроческие или юношеские годы; случаи позднего прозрения довольно редки; во многих биографиях ГСЧ встречается литературный штамп: «ушел в монахи в юном возрасте».

¹⁵³ В связи с этим представляется не вполне обоснованным утверждение Д. Твитчета о том, что с проникновением буддизма в Китай происходит временная переориентация китайской биографии с функционального на индивидуальный способ жизнеописания [Twitchett, 1961, с. 111]. Биографический ряд ГСЧ не дает оснований для такого утверждения.

¹⁵⁴ См. биографии Чжу Фа-цзяня, Ши Сэн-хуэя, Ши Фа-аня, Ши Фа-чэня [ГСЧ, цз. 4, с. 347в; цз. 8, с. 378б, 380а; цз. 11, с. 402а].

ство, что многие монахи происходят из семей чиновников, проходивших по военному ведомству и достигших высоких должностей, а также из семей потомственных военачальников. Все же основной приток в сангу шел из семей гражданских чиновников среднего и низшего рангов, из среды мелкого чиновного люда, представителей образованного сословия, отстраненного или отстранившегося от службы. К последней категории относятся, вероятно, многие из тех монахов, социальное происхождение которых в ГСЧ не обозначено. В ряде биографий ГСЧ запечатлено то бедственное положение, в котором оказались китайские семьи в результате нашествий извне и внутренних смут, случившихся в исторической реальности III—V вв. ГСЧ избилуют свидетельствами о том, что монах происходит из семьи, покинувшей родину своих предков, его семья бедствовала, в раннем возрасте он лишился родителей, испытал нужду и лишения¹⁵⁵.

Монах из ГСЧ проявляет свои дарования в юном возрасте, обнаруживает свои совершенства еще ребенком. В нем с детских лет заложены те выдающиеся способности, которые будут затем приумножены в годы ученичества и в полной мере реализованы на монашеском поприще. Восхитительный облик ребенка запечатлевает необыкновенную природную одаренность. В ряду его дарований с неизменным постоянством упоминается необыкновенно глубокий ум, небывалая сообразительность, чрезвычайная понятливость, т.е. те качества, которые позволяют ему в дальнейшем в совершенстве усвоить буддийскую премудрость. С тем же постоянством биограф отмечает, что изумительный облик и ранняя одаренность ребенка выделяют его среди заурядных, обыкновенных людей, обращают на себя внимание окружающих, находят подтверждение у непререкаемых авторитетов. Так, Кумараджива, когда еще был в утробе матери, привел в изумление архата Дхармагхошу; когда ему было двенадцать лет, восхитил другого архата; юный Гунаварман заслужил высокую оценку физиогномиста; девятилетний Ши Даохэн привел в восхищение отшельника (см. [ГСЧ, цз. 2, с. 330а, б; цз. 3, с. 340а; цз. 6, с. 364б]). Наконец, эпизод того же ряда, но несколько необычного содержания представлен в биографии Ши Сюань-чана: «Когда Ши Сюань-чан был еще ребенком, вся его семья была убита северными варварами. Собирались убить и Сюань-чана, но предводитель варваров приказал остановиться, сказав так: „У этого мальчика из глаз исходит сияние. Это необычный ребенок!“ Так Сюань-чану удалось спастись» [ГСЧ, цз. 8, с. 377а].

Мальчик только отчасти принадлежит породившему его бренному и грешному миру. Он — не от мира сего; его помыслы и стремления обращены к высокому и истинному, его обуревают единственное желание — «отстраниться от суетного», «отринуть

¹⁵⁵ См. биографии Чжу Сэн-ду, Чжу Фа-куана, Ши Сэн-юаня, Ши Сэн-фу и др. [ГСЧ, цз. 4, с. 351а; цз. 5, с. 356в; цз. 8, с. 377в; цз. 12, с. 407в].

тленное и мирское», «удалиться от мира». Он преисполнен веры с самого раннего возраста, с младенчества «наслаждается Учением», «кликнет всякий раз, когда видит исполнение Закона». При первом посещении монастыря его охватывает желание остаться здесь навсегда¹⁵⁶.

Ребенка отличают от сверстников особая манера держаться и безупречное поведение, что служит, вероятно, обещанием того, что по принятии монашеского сана он с легкостью воспримет особый уклад монашеской жизни, будет в строгости исполнять обеты. В его поведении уже прослеживается склонность к аскетическому образу жизни, к воздержанности, а в поступках — зачатки буддийских добродетелей. Так, в известном нам эпизоде Гунаварман побуждает мать отказаться от убийства всего сущего; не менее отчетливо (хотя и в некотором роде стихийно) выражает свою приверженность к буддийской заповеди юный Ши Хуэй-чжао: «Когда маленьким мальчиком мать кормила Ши Хуэй-чжао рыбой и мясом, его каждый раз рвало. Овощи же он глотал без затруднения. Тогда он и стал кормиться растительной пищей» [ГСЧ, цз. 12, с. 404в].

Уход в монахи — один из наиболее значимых пунктов биографического ряда ГСЧ, что подтверждается постоянными и более или менее точными указаниями на возраст, в котором эта акция была осуществлена. В общем случае эти указания приходятся на пору детства, отрочества и юности. Эта акция становится венцом усилий молодого буддийского адепта, во многом предопределяет основные параметры его последующего жизненного пути. Первым фактором становятся при этом сознательные религиозные устремления и непреклонная воля неофита.

Между тем ряд эпизодов из ГСЧ указывают на то, что эти факторы могли быть и более прозаическими. Так, уход в монахи Кан Сэн-хуэя последовал за смертью отца и матери, также сиротами вступили на Путь испытавшие нужду и лишения Чжу Фа-куан, Ши Дао-хэн и Ши Сэн-фу (см. [ГСЧ, цз. 1, с. 325а; цз. 5, с. 356в; цз. 6, с. 364б; цз. 12, с. 407в]). Помимо всего прочего монашеская община предоставила им средства к существованию и кров.

Следует также заметить, что в контексте ГСЧ акт ухода в монахи содержит значительный заряд отрицания, заключает в себе существенный момент преодоления. В исторической реальности III—V вв. приток неофитов в буддийскую общину происходит на внешнем конфессиональном фоне, не вполне благоприятном для буддизма. Упоминания о том, что семья монаха «чтила Закон» или «уверовала в Учение», весьма редки в биографическом ряду ГСЧ. В общем случае монах происходит из семьи, издавна приверженной учению Конфуция или Лао-цзы. В этом контексте уход в монахи становится актом отрицания традиционной для семьи конфессиональной принад-

¹⁵⁶ См. биографии Ши Фа-сяня и Ши Сэн-ю [ГСЧ, цз. 3, с. 337б; цз. 11, с. 402в].

лежности. Идеал монашества, привнесенный в Китай буддизмом, вступает в серьезные противоречия с традиционным китайским укладом, с устоями семейной жизни. Отсюда обилие ситуаций, когда неофит буквально «добывается ухода в монахи и вступления на Путь» вопреки или сломив волю родителей, готовивших его к службе, женитьбе и т.д.

Уход в монахи превращает период ученичества, в свою очередь, завершающийся принятием монашеских обетов. Автор ГСЧ предьявляет шраманера, или послушника, высокие требования, жесткие стандарты. Ученик непременно проникнут безудержным религиозным рвением, истовым усердием в занятиях, он способен предаваться этим занятиям дено и ношно, по несколько дней кряду, не переставая. Главным содержанием его занятий становятся заучивание наизусть и декламация буддийских текстов. Шраманера отличает дерзновенный и пытливый ум, заставляющий «искать ответы на трудные вопросы за десять тысяч *ли*», «пройти многие тысячи *ли* в поисках знаменитого наставника».

В самой лапидарной биографии ГСЧ непременно приводится отдельное сообщение о том, кто был наставником монаха в пору его ученичества. На этом этапе жизненного пути монаха учитель становится ключевой, едва ли не равнозначной ему в биографическом контексте фигурой. Ключевая роль наставника на жизненном пути монаха подтверждается следующим эпизодом из биографии Ши Сэн-чэ:

«Ши Сэн-чэ было шестнадцать лет, когда он пришел в горы Лушань с визитом к досточтимому Хуэй-юаню. Хуэй-юань изумился, увидев его, и спросил: „Нет ли у Вас намерения уйти в монахи?“ Тот отвечал: „Отдалиться от мирской грязи и отстраниться от суетного — это мое заветное желание. Вы же, почтеннейший, — мастер изготавливать точные отливки“. Тогда Хуэй-юань сказал: „Вы можете ступить на Путь и будете моим бесстрашным учеником“» [ГСЧ, цз. 7, с. 370в].

Здесь в иносказательной форме, но с предельной точностью определено предназначение наставника, который, вооружившись знаниями и опытом, изготавливает («отливает») из ученика эталон монашеских добродетелей и совершенств. При этом ученику предписывается бескорыстное служение и беспрекословное повиновение учителю, авторитет которого для него непререкаем¹⁵⁷. Наиболее авторитетные наставники собирают вокруг себя цвет буддийского монашества, талантливых его представителей. Жизнеописания Ши Дао-аня, Хуэй-юаня и других выдающихся наставников как бы обрастают биографиями их знаменитых последователей, образующими подобие биографических гнезд или ответвлений.

Следующий значимый пункт биографического ряда ГСЧ — приня-

¹⁵⁷ Эпизод из биографии Буддхаяшаса, рассказывающий о том, как он пренебрег услугами наставников, не находя среди них равного себе по уму (см. [ГСЧ, цз. 2, с. 333 в]), призван акцентировать внимание на его неумном высокомерии.

тие обетов — становится рубежом между периодами ученичества и самостоятельного религиозного совершенствования. Соблюдение обетов предполагает монашеский уклад, существенно отличающийся от мирского, тот особый образ жизни, форманты которого (употребление предписанной уставом пищи, ношение уставной одежды, сбор подаяний, безбрачие и т.д.) обильно представлены в ГСЧ. Основным содержанием собственно монашеского периода становится религиозное служение, в котором доминирует пропагандистическая функция, или постоянные и целенаправленные усилия, обеспечивающие буддизму обильный приток новых адептов. Высшим же предназначением монаха предполагается деятельность на попроще «возвеличения» и «распространения» Закона в землях Востока, где, согласно исторической концепции ГСЧ, происходят основные события буддийской истории последних столетий, вершится судьба «завещанного Буддой учения». Миссия монаха состоит прежде всего в том, чтобы споспобствовать «благоденствию» и «процветанию» буддизма в Китае.

Биография ГСЧ служит как бы последней инстанцией в установлении меры религиозных заслуг монаха. Во многих биографиях (по большей части тех, что посвящены чужестранцам—последователям Хинаяны) мера этих заслуг определяется возведением монаха в одну из степеней религиозного совершенствования, или святости. Своеобразным представлением для буддийской таблицы о рангах становится подробное сообщение об учениках монаха, точное количественное обозначение неофитов, «принявших от него Закон», а также описание почестей, которые ему оказывали миряне, сангха, видные государственные деятели, император. Мера религиозных заслуг монаха находит прямое выражение в количестве пожертвований, которые он соглашался или отказывался принять. Так или иначе, эти жертвования были употреблены во благо Закона, передавались в распоряжение сангхи. Наконец, последней записью в буддийской таблице о рангах становится сообщение о похоронах монаха с приведением сведений о донаторах, количестве присутствующих, степени их скорби («скорбь присутствующих соответствовала величию деяний покойного»).

Следует заметить, что описания смерти монахов в большей степени, нежели другие биографические части ГСЧ, открыты для сюжетов чудесного, сказочного или легендарного свойства. В контексте ГСЧ происходит сакрализация акта смерти, достигающая предельных значений, скажем, в биографии Чжу Дао-шэна.

«Дао-шэн добыл „Нирвана-сутру” и искал случая прочитать по ней проповедь. Зимой в день *гэн-цзы* одиннадцатого месяца одиннадцатого года правления династии Сун под девизом Юань-цзя (435 г.) в лушаньской обители он поднялся на возвышение. Лик его был светел, а милостивый глас неподражаем. Он несколько раз растолковал содержание сутры, сполна исчерпав ее смысл. Все, кто его видели и слышали, просветились. Проповедь подошла к концу, когда

внезапно завертелся и стал спадать пыльный вихрь. Он коснулся Дао-шэна, тот выпрямился, опершись о столик, и умер. Выражение его лица не изменилось: он как будто погрузился в самосозерцание» [ГСЧ, цз. 7, с. 367а].

Дао-шэн умирает, совершив акт высокого религиозного служения, исполнив свое высшее предназначение. Притом что дата смерти не вызывает каких-либо серьезных возражений, ее обстоятельства вряд ли достоверны, поскольку слишком напоминают обстоятельства ухода в нирвану Будды Шакьямуни (последняя проповедь Будды составила содержание «Нирвана-сутры»). В биографическом ряду ГСЧ встречаются как сходные сюжеты, так и излагающие необычные последствия кремации или захоронения¹⁵⁸.

Окончательному установлению меры заслуг буддийского деятеля служат прилагаемые к биографии мнения буддийских и иных авторитетов, завершающие ее славословия.

* * *

Рассмотрев обобщенный тип буддийского монаха, представленный в биографическом ряду ГСЧ, обратимся к дифференцирующим признакам этого ряда, попытаемся выделить основные составляющие этого обобщенного типа. Такая попытка, казалось бы, облегчается тем обстоятельством, что биографии ГСЧ разведены по разделам, отражающим основные виды буддийской деятельности I—V вв.¹⁵⁹ В зависимости от принадлежности монаха к той или иной сфере буддийской деятельности биография приобретает некоторые специфические черты или особенности.

Так, биография переводчика запечатлевает основные параметры переводческой деятельности. Прежде всего чужестранцу-переводчику свойственно стремление распространять Учение в дальних краях и неведомых пределах, с чем он и приходит в Китай или опасным морским путем, или совершив сложнейшие переходы через горы и пустыни. При этом он наделен необыкновенной памятью (устная передача текста оригинала по памяти), обладает склонностью к изучению чужих языков и нравов (т.е. способностью абсорбировать чужеродную культуру), к перемене мест («...неохотно задерживался на одном месте»).

Основное содержание деятельности толкователей сводится к изложению проповедей и написанию комментариев на буддийские переводные сочинения. Таким образом, такая традиционная и привычная для китайцев сфера приложения умственных усилий, как ком-

¹⁵⁸ См. обстоятельства смерти Гунавармана, Кумарадживы и Ши Чжи-яня [ГСЧ, цз. 3, с. 341б; цз. 2, с. 333а; цз. 3, с. 339в]; о других сказочных сюжетах, связанных с захоронением, см. с. 91—92.

¹⁵⁹ Обоснование к такому разделению с установлением иерархии разделов и их классификацией см. в авторском предисловии [ГСЧ, цз. 14, с. 418в—419а], а также в заключениях к разделам.

ментирование наполняется новым, буддийским содержанием. Наряду с переводчиком (и едва ли не в большей степени) толкователь встречается с проблемой адаптации Учения в Китае, что в исторической реальности I—V вв. предполагает передачу набора буддийских понятий средствами китайского философского лексикона (см. [Robinson, 1967]). Превосходное знание нативной философской традиции не ставилось в заслугу толкователю, но вменялось ему в обязанность. Отсюда и упоминания Конфуция, Лао-цзы, *сюань сюэ*, появляющиеся в этом разделе с нарочитым постоянством и составляющие его основную особенность.

Такого рода «профессиональные» особенности служат существенным дополнением к биографической типологии ГСЧ, но не составляют ее основного содержания. Как правило, в менее обширных разделах памятника такие специфические черты выражены менее отчетливо, а в наиболее кратких завершающих разделах вовсе не прослеживаются. Отмеченное обстоятельство заставляет нас искать в ГСЧ иные критерии, более общие типобразующие признаки, присутствующие в контексте всего памятника, влияющие на способ его биографических построений в целом. Таким критерием, позволяющим и заставляющим дифференцировать биографический ряд ГСЧ, становится мера причастности к буддийской книжности, буддийскому письменному слову. Применительно ко всему биографическому ряду ГСЧ этот критерий порождает два противоположных биографических типажа, а именно монаха-книжника и монаха-чудотворца.

МОНАХ-КНИЖНИК

Этот типаж представлен в разделах «Переводчики», «Толкователи», «Знатоки виная», «Декламаторы», «Наставники в сутрах», «Сказители» монахами, непосредственно причастными к буддийскому письменному наследию и его воспроизводству¹⁶⁰. Абсолютное преобладание этого типажа в ГСЧ служит свидетельством соответствующей ориентации памятника, а также подтверждением чрезвычайно высокого статуса книжности в раннем китайском буддизме. В биографии монаха-книжника с неизменным постоянством и в великом множестве присутствуют своеобразные знаки буддийской книжности. С юных лет книжник проявляет склонность к книжной премудрости, выражающуюся в непрерывном и углубленном изучении буддийского канона, его разделов или отдельных сочинений. Ему не чужда и общая литературная образованность, знакомство с образцами иных литературных традиций. Мерой его религиозных заслуг по принятию

¹⁶⁰ Три кратких раздела, упомянутых в нашем перечне последними, включают биографии монахов, занятых устным воспроизведением буддийского письменного слова, которые могут быть отнесены к типу монаха-книжника с меньшим основанием, чем монахи, представленные в первых разделах.

монашеского сана становятся успехи на книжном поприще, будь то перевод, истолкование, комментирование или устное воспроизведение канонической буддийской литературы, не исключая и сочинительства, чему способствует превосходное знание литературных стилей, законов литературного творчества, стихосложения и т.д.

Деятельность монаха-книжника предполагается буддийским биографом высшей формой буддийской деятельности. Не связанные с книжностью занятия (в том числе чудотворение, магия, практика предсказаний) представляются в этом контексте менее значимыми, побочными, а в отдельных случаях и неподобающими. Литературный этикет затрудняет проникновение сюжетов такого содержания в биографию книжника.

МОНАХ-ЧУДОТВОРЕЦ

Этот типаж представлен монахами одноименного раздела, почти не причастными к буддийской книжности¹⁶¹. Приметы книжности или простые упоминания буддийских сочинений здесь исключительно редки или вовсе отсутствуют. В самой обширной биографии памятника, посвященной чудотворцу Фо Ту-дэну, приводится единственное скромное замечание о заученных им в детстве сочинениях. Его чудесная способность вести беседы с учеными-конфуцианцами на языке их понятий не обеспечивается предшествующими учеными занятиями, приходит к нему по наитию (см. [ГСЧ, цз. 9, с. 383б]). Еще более редки указания на буддийскую книжность в других биографиях раздела — в абсолютном большинстве биографий они отсутствуют вовсе.

Основанием для отнесения монаха к числу чудотворцев служит проявленная им чудодейственная сила или необыкновенная способность. Эта чудодейственная сила приобретает не упорными трудами или учеными занятиями, но даруется свыше. Высшее предназначение чудотворца состоит в том, чтобы посредством чуда обращать в веру наиболее закоснелых и глухих к голосу разума невежд. «Когда чудотворцы обращают в веру, воздействуя на чувства, — пишет Хуэй-цзяо в предисловии к ГСЧ, — пред ними склоняются самые неистовые противники» [ГСЧ, цз. 14, с. 419в]. Сообразно с этим их чудотворная сила распространяется преимущественно на варваров-правителей северных некитайских династий, а также на простой, невежественный люд. Действие ряда сюжетов из биографий чудотвор-

¹⁶¹ К типуажу чудотворца приближаются монахи, представленные в разделе «Самосозерцатели». Мера их причастности к буддийской книжности в основном та же, что и у чудотворцев, т.е. незначительна. Содержанием этого раздела подтверждается общая для ГСЧ тенденция: с ослаблением роли книжности в деятельности монахов усиливается элемент чудесного и сверхъестественного в их биографиях. Вместе с тем иная природа чуда, которое являют монахи в этом разделе, а также особое содержание их деятельности позволяют обособить их в биографическом ряду ГСЧ (см. типаж монаха-отшельника).

цев перемещается в деревни и на городские улицы («простой люд встречал и провожал Ши Тань-хо на улицах поклонами»).

Впрочем, необыкновенные способности чудотворца все же не беспредельны, поддаются некоторой регламентации. Подтверждением тому служит следующий эпизод из биографии Ши Тань-хо.

«У Ноутаня (правителя „варварской“ династии Южная Лян) тяжело заболела дочь, и он просил Ши Тань-хо спасти ее. Ши Тань-хо отвечал: „Жизнь и смерть определены свыше. Совершенный мудрец не может поменять их местами. Как я могу продлить ей жизнь?! Все, что я могу, это узнать, рано или поздно жизнь ее закончится“. Ноутань продолжал настаивать, и тогда Ши Тань-хо закрыл заднюю дверь залы и сказал ему так: „Сейчас же открой дверь! Откроешь — и твоя дочь будет жить; не откроешь — умрет“. Повинуясь, Ноутань стал открывать дверь, да так и не открыл. Его дочь умерла» [ГСЧ, цз. 10, с. 389в].

Необыкновенная способность чудотворца проявляется в довольно ограниченном наборе ситуаций или позиций, среди которых преобладает вызывание дождя и избавление страны от мора. В том и другом случае чудотворная сила употребляется во благо императору и на пользу простому люду (об этом см. [Мураками, 1961, с. 11—12]).

Типаж монаха-чудотворца предполагает особое биографическое построение, доминантой которого становятся явные или скрытые признаки незаурядности или исключительности. Чудотворец предстает сверхчеловеком («необычный человек»), обладающим способностями, недоступными простым смертным, а именно: «проходить за день пятьсот *ли*», «тайными заклинаниями вызывать небесного дракона», «видеть на своей ладони события, происходящие за тысячу *ли*», «сидя в деревянной чашке переправляться через реку» и т.д. В ряде случаев незаурядность чудотворца приобретает гротескные черты, иногда граничащие с юродством¹⁶². В иных случаях чудотворец как бы таит в себе необычайность, чудодейственную силу («он ничем не отличался от обычного человека»), а окружение не в состоянии оценить его по достоинству. Тем большим откровением для окружающих становится осуществленный им впоследствии акт чудотворения.

Жизнь монаха-чудотворца отличается удивительной продолжительностью. В возрасте девяноста семи лет умер Ши Бао-чжи, более ста лет — Шань Дао-кай, до ста семнадцати лет прожил Фо Ту-дэн (см. [ГСЧ, цз. 10, с. 395а; цз. 9, с. 387б; цз. 9, с. 387а]). Смерть чудотворца становится еще одним актом чудотворения. Тело Хэлюцзе осталось невредимым после кремации; из могилы сами собой

¹⁶² В этом убеждают следующие пассажи: «Тело Ши-цзуна было сплошь в язвах и зуде, оттого нрава он был переменчивого и неровного» [ГСЧ, цз. 10, с. 390а]; «У Шао-ши не было пристанища, и он бродил неприкаянный, подобно бешеной собаке. Был у него большой рот, уродливые глаза и брови. Детишкам нравились бегать за Шао-ши и дразнить его» [ГСЧ, цз. 10, с. 392в].

исчезли останки Чжу Фо-дяо и Сэн-шэ, а Фо Ту-дэна и Ши Хуэй-туна через некоторое время после захоронения видели в другом месте и в полном здравии (см. [ГСЧ, цз. 10, с. 389а; цз. 9, с. 388а; цз. 10, с. 389в; цз. 9, с. 387а; цз. 10, с. 394а]). Эти сюжеты, несомненно даосского происхождения (см. [Robinet, 1979]), а также ряд предшествующих эпизодов позволяют заключить, что типаж буддийского чудотворца выступал в качестве двойника, или визави, последователя религиозного даосизма. Лучшим тому подтверждением служит ситуация, изложенная в биограмме вероотступника Фань Цай: «Фань Цай был уроженцем уезда Ланчжун, что в округе Байси. Вначале он был шрамана и занимался гаданием в городе Хэдун. Ходил он босиком, зимой и летом в одной и той же рваной одежде. Фань Цай предсказывал события, и много раз его предсказания сбывались. Потом он отступил с Пути и погряз в мирском (невежестве), стал изучать учение Чжан Лина¹⁶³» [ГСЧ, цз. 10, с. 389б]. На уровне популярной или простонародной религии грань между буддизмом и даосизмом становится зыбкой и едва различимой. В частности, жители тех мест, где обитал монах-чудотворец Шань Дао-кай, почитали его как даосского, а не буддийского святого (об этом см. [Soymié, 1957]).

* * *

Биографическая типология ГСЧ останется неполной без учета еще одного общего типобразующего признака, каким является активность монаха в миру. Активность в миру становится критерием, влияющим на способ биографических построений ГСЧ, образующим в биографическом ряду памятника два противоположных типажа, а именно монаха в миру и монаха-отшельника.

МОНАХ В МИРУ

Этот типаж представлен безусловным большинством биографий ГСЧ. Вне зависимости от избранного монахом рода деятельности его основные усилия призваны содействовать процветанию Истинного закона, вовлечению в сферу его влияния широких общественных слоев¹⁶⁴. Сообразно с этим круг общения монаха предельно широк и

¹⁶³ Чжан Лин (34—156) — основоположник школы Пяти доу риса — одного из направлений религиозного даосизма.

¹⁶⁴ Следует заметить, что расхождения между последователями Махаяны и Хиняяны (последние представлены немногими биографиями, главным образом монахов-чужестранцев) в этом контексте в значительной степени или полностью нивелируются. Последователи Хиняяны лишь изредка обнаруживают пристрастие к затворнической, обособленной жизни (см. отдельные пассажи из биографии Гунавармана, Буддхаяшаса, Дхармаяшаса и др.), отказываются принять роскошные дары (см. биографию Буддхаяшаса и др.) и т.д. В целом же степень «омирщения» последователей Хиняяны та же, что и последователей Махаяны.

многообразен, включает императора и императорское окружение, высшую знать и сановников, представителей власти на местах и военачальников, ученых-книжников и торговцев, городской и деревенский люд. Деятельность монаха кульминируется в актах публичного содержания, обращенных к аудитории слушателей (перевод, чтение сутр, проповедь) или зрителей (акты чудотворения и самоожождения), представляющих как монашество, так и мирян.

Благоденствие сангхи во многом обеспечивалось общением ее представителей с сильными людьми китайского мира, и прежде всего с верховной властью в лице императора. Успехи буддийского адепта при правящем дворе, одобрение или простое расположение, оказанное ему императором или членами императорской фамилии, становятся средоточием многих биографий ГСЧ, представляются китайскому биографу событием, достойным увековечения в первую очередь. Взаимоотношения буддийского адепта и верховной власти проявляются в ГСЧ в различных формах. Монах выступает в роли политического советника или охранителя престола при правителе-профана (Фо Ту-дэн, Кумараджива при Люй Гуане) либо духовного наставника и представителя Истинного закона при просвещенном императоре (Гунаварман, Сэн-ю, Кумараджива при Яо Сине и Яо Чане). Пребывание монаха при дворе в последнем качестве находит отражение в биографическом ряду ГСЧ с большим постоянством, представляется буддийскому биографу более предпочтительным, полнее соответствующим тому идеальному положению, которое сангха занимала при образцовом правителе Ашоке, а в исторической реальности Китая первой половины VI в. — при лянском У-ди. В представлении Хуэй-цзяо при таком идеальном статусе сангхи влияние Истинного закона на дела правления безгранично, а верховная власть распространяется на буддийскую общину лишь отчасти¹⁶⁵.

МОНАХ-ОТШЕЛЬНИК

Типаж представлен биографиями краткого раздела «Самосозерцатели». Способ религиозного совершенствования, избранный монахами-самосозерцателями, предполагает полное отстранение от суетного мира, безусловно обособленный и совершенно уединенный образ жизни. Монах-отшельник проводит свои дни вдали от селений, высоко в горах («одинокое скитался в горах»; «обитал в горах пятьдесят три года»), он сторонится людей, но мирно уживается с тиграми и носорогами. Биографии раздела изобилуют идиллическими эпизодами, рассказывающими о мирном сосуществовании

¹⁶⁵ Такого статуса сангхи добивался, в частности, Хуэй-юань (об этом см. [Hurvitz, 1957]). Выдержки из трактата Хуэй-юаня «Шрамана не поклоняется государю» (*Шамэнь бу цзин ванчжэ дунь*) приводятся в его биографии [ГСЧ, изд. 6, с. 360в].

пустынника с окружающим животным миром. Отшельничество предполагает аскезу (дхута) в крайних проявлениях (способность обходиться без пищи или употреблять в пищу камешки, пребывать в состоянии транса по многу дней кряду и т.д.).

Существенной частью биографии отшельника становятся страннные описания видений, явившихся ему в момент полного сосредоточения, а также во время сна. В этих видениях присутствуют местные божества и духи, драконы, а также образы будды Амитабхи и будды Майтреи. Смерть отшельника по обыкновению сопровождается рядом чудесных явлений, причем с наибольшим постоянством встречается аура, или сияние, испускаемое с последним вздохом.

Типаж китайского монаха-отшельника находит прямой аналог (или прототип) в изначальной, идущей из Индии традиции, которая различала монахов, живущих в миру, и монахов, обитающих в лесной глуши (об этом см. [Gothóni, 1982, с. 36]). Основным занятием последних предполагалась медитация. Вместе с тем не исключено, что буддийский идеал отшельничества в Китае формировался под определенным влиянием предшествующей нативной традиции даосского отшельничества.

Отстраняясь от внешней социальной среды, монах-отшельник все же оказывает на нее определенное духовное влияние, формирует ее представления о буддийском подвижничестве, являет для нее образец высокого религиозного служения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сочинение Хуэй-цзяо положило начало более чем тысячелетней традиции буддийского жизнеописания в Китае. Помимо собрания монаха из Гуйцзи в литературный ряд ГСЧ входят «Продолженные жизнеописания достойных монахов» (*Сюй гао сэн чжуань*) Дао-сюаня, «Сунские жизнеописания достойных монахов» (*Сун гао сэн чжуань*) Цзань-нина и «Жизнеописания достойных монахов Великой Мин» (*Да Мин гао сэн чжуань*) Жу-сина. Здесь приводятся биографии в общей сложности более 1500 исторических лиц; наиболее раннее из описанных событий относится к 67 г., наиболее позднее — к 1644 г. Со временем традиция ГСЧ перешагнула пределы Китая и внедрилась в странах дальневосточного культурного региона, где она представлена сочинением Какхуна 1215 г. «Жизнеописания достойных монахов Кореи» (*Хэтонь ко сын чон*)¹⁶⁶ и крупнейшим собранием начала XVIII в. «Жизнеописания достойных монахов Японии» (*Хонтё ко со дэн*), составленным Сибаном (1626—1710)¹⁶⁷. Литературный ряд ГСЧ создавался по образу и подобию сочинения Хуэй-цзяо, и потому предпринятое нами исследование может

¹⁶⁶ См. [ТСД, т. 50, N 2065]; английский перевод см. [Lee, 1969].

¹⁶⁷ См. [ДНБД, т. 102—103, 1913]; подробную библиографическую справку см. [БСКДД, т. 10, с. 1916—204г].

служить введением в литературу буддийских жизнеописаний стран Дальнего Востока. Подведем его краткие итоги.

Буддийское биографическое собрание принадлежит к образцам мировой письменной культуры, призванным с предельной точностью и полнотой запечатлеть исторический факт. ГСЧ — литературный памятник исторического содержания, собрание исторических биографий, что обнаруживается при сопоставлении с агиографией в отношении исторической достоверности и авторских оценок исторических персонажей. Появление биографического буддийского собрания приходится на период предельно возросшего влияния буддизма в Китае. Сочинение Хуэй-цзяо предстает продуктом процесса «доместикации» буддизма. Его появление связывается с рядом реальных исторических условий: патронат официальных властей, рост монастырей, всемерное развитие книжного дела. Буддийские жизнеописания обнаруживают многие признаки формального сходства с традиционной китайской историографией (разделы, прилагаемые биографии, авторские заключения, предисловие, отдельный перечень исторических персонажей, авторские ремарки, славословия), а в исторической достоверности не уступают ее наиболее строгим образцам. Высшее предназначение памятника состоит в том, чтобы подтвердить законность притязаний буддизма на высокую книжность, обеспечить статус буддизма в Китае как просвещенной (т.е. законной) религии.

В ряду источников ГСЧ преобладают образцы буддийской историографии, но ряд этот предельно многообразен. Хуэй-цзяо строго придерживался двух основных правил китайской историографии. Одно из них — «передать, но не создавать» — через многие поколения китайских историографов унаследовано от Конфуция, другое сводится, на наш взгляд, к следующему: достоверность письменной истории достигается только за счет исследования источников во всем объеме и разнообразии. Выясняется также, что Хуэй-цзяо требовал от буддийской историографии и от себя, как биографа, четкости и краткости изложения.

Историческая концепция ГСЧ складывается под влиянием общебуддийских представлений о трех периодах в истории Закона (периоды Истинного, Подобного и Конечного Закона). Основным содержанием описываемого в ГСЧ периода в истории буддизма (период Подобного Закона) полагается распространение учения Будды в Восточном государстве (Китае), а с успехом этого предприятия прямо связывается судьба Учения. Собрание буддийских жизнеописаний примыкает к общен исторической традиции буддийского историописания, опирающегося на представление об универсализме буддийской истории. В силу этих представлений собрание Хуэй-цзяо излагает историю буддизма в Китае на всем ее временном и пространственном протяжении. Существенно также, что ГСЧ излагают историю буддизма в Китае не с точки зрения частного

буддийского направления или школы, но как нечто единое и целое. Хуэй-цзяо предстает не приверженцем буддизма частного толка, но последователем Учения Будды во всем многообразии его проявлений, сторонником «всеобъемлющего изучения».

Идеал монашества, запечатленный в биографическом ряду ГСЧ, в некотором отношении (доктрина «сыновняя почтительность») противостоит господствующим в Китае этическим представлениям. Биографическая концепция ГСЧ опирается на понятие *мин* (дживита) в значениях «жизнь», «судьба», «предопределение» и т.д., а также *е чжан* («кармическая преграда») как мера религиозных усилий буддийского подвижника в продолжение всей его жизни.

Монах биографического ряда ГСЧ существенно отличается от подобного персонажа китайской литературы простонародного буддизма (в частности, буддийских *сяо шо*), наделенного несомненно житийными свойствами мага, чудотворца, целителя, сказителя и покровителя простого люда.

Собрание Хуэй-цзяо запечатлевает устойчивые представления о буддийском монахе, бытующие в китайской монашеской общине. Универсальность таких представлений в сочетании со строгой упорядоченностью биографических построений памятника позволяет систематизировать биографическое содержание ГСЧ, выявить обобщенный биографический тип буддийского монаха, доминантой или высшим предназначением которого становится деятельность на поприще «возвеличения» и «распространения» Закона в землях Востока, содействие процветанию буддизма в Китае.

Главные вехи в жизни буддийского деятеля — уход в монахи, который обычно приходится на детские или юношеские годы и открывает период ученичества, а также принятие обетов, предваряющее период самостоятельного религиозного служения. Основным содержанием периода ученичества становятся целенаправленные усилия юного адепта по постижению буддийской доктрины. Ключевой фигурой этого периода выступает наставник, поощряющий и обеспечивающий усилия ученика. Принятие обетов предполагает особый уклад жизни, элементы которого (безбрачие, сбор подаяний, ношение уставной одежды, сезонный затвор в монастыре и др.) в изобилии представлены в биографическом ряду ГСЧ. Основным содержанием собственно монашеского периода становится деятельность по расширению сферы влияния буддизма за счет привлечения все большего числа адептов. Мера религиозных заслуг буддийского деятеля в первую очередь определяется количеством обращенных им в веру неофитов.

Главным дифференцирующим признаком биографического ряда ГСЧ предстает степень причастности к буддийской книжности, письменному слову. Этот признак порождает два противоположных типажа: монах-книжник (разделы «Переводчики», «Толкователи», «Знатоки виная» и в какой-то степени «Декламаторы»), «Наставники

в сутрах», «Сказители») и монах-чудотворец, представленный биографиями одноименного раздела.

Следующий типообразующий признак — активность монаха в миру — порождает типаж монаха в миру, представленного подавляющим большинством биографий ГСЧ, и монаха-отшельника раздела «Самосозерцатели».

Образ «достойного монаха», запечатленный Хуэй-цзяо и его литературными продолжателями, со временем приобрел нарицательный смысл и эталонные свойства, стал в значительной мере формировать идеал монашества внутри сангхи и за ее пределами как в Китае, так и в Корее и Японии.

* * *

В первый том настоящего издания вошел перевод первого по месту и значению раздела «Переводчики» (цз. 1—3). Предполагается, что второй том составит перевод раздела «Толкователи» (цз. 4—8) и третий — перевод последующих разделов, авторского предисловия, памятной записки Сэн-го, эпистолярных материалов (цз. 9—14). Перевод основывается на издании ГСЧ в «Заново составленной Трипитаке годов Тайсе» [ТСД, т. 50, N 2059].

Переводчик попытался адекватно передать фактографическое содержание памятника, не снижая при этом его литературных достоинств. Ввиду полной сохранности текста памятника стало возможным отказаться от употребления квадратных и угловых скобок в тексте перевода (употребление угловых скобок в основном пришлось бы на многосложные имена некитайского происхождения, которые в тексте биографий передаются одним-двумя иероглифами). В заглавия биографий вынесены имена буддийских деятелей, которые в тексте оригинала приводятся лишь к биографиям второй цзюани. Европейские соответствия китайским датам и краткие пояснения переводчика даются в тексте перевода в круглых скобках.

Географические названия, буддийские имена и термины передаются в оригинале двумя способами: либо путем перевода на китайский язык по смыслу, либо китайской транскрипцией санскритских слов, т.е. по звучанию. В нашем переводе по мере возможности соблюдается эта особенность оригинала. Основную трудность для перевода представляли названия буддийских сочинений. Названия таких сочинений переводятся или приводятся в транскрипции, передающей санскритское звучание, когда это необходимо по контексту. Названия сочинений, упомянутых в тексте как переведенные на китайский язык, приводятся в транскрипции, передающей китайское звучание. Краткая справка о каждом из них дается в отдельном перечне. К переводу прилагаются также указатели имен, географических названий и названий сочинений.

Перевод поэтического завещания в тексте биографии Гунавармана выполнен А.М. Кабаковым.

* * *

Автор считает своим долгом поблагодарить Л.Н. Меньшикова, которому принадлежат инициатива настоящего издания и ряд ценных рекомендаций по его содержанию. В ходе работы автор пользовался советами и учитывал замечания И.С. Лисевича, Л.Е. Померанцевой, Б.Л. Рифтина, Л.К. Павловской, Ю.М. Осипова, А.С. Мартынова, Е.А. Торчинова, Т.Г. Комиссаровой, М.В. Успенского, коллег и сотрудников Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР, которым также выражает свою искреннюю признательность.

М.Е. Ермаков

ЖИЗНЕОПИСАНИЯ ДОСТОЙНЫХ МОНАХОВ

РАЗДЕЛ 1

ПЕРЕВОДЧИКИ

Династии Лян монашья Цзясян, что в Гуйцзи, шрамана Хуэй-цзяо составил биографии переводчиков: 1) Кашьяпа Матанги, 2) Дхармаратны, 3) Ань Цина, 4) Локакшемы, 5) Дхармакалы, 6) Кан Сэн-хуэя, 7) Вигхны, 8) Дхармаракши, 9) Бо Юаня, 10) Шримитры, 11) Сангхабхадры, 12) Дхарманандина, 13) Сангхадевы, 14) Чжу Фо-няня, 15) Дхармаяшаса.

1. КАШЬЯПА МАТАНГА

Шэ Мотэн (Кашьяпа Матанга) — уроженец Центральной Индии. Был он прекрасен обличем, изведаль сутры Махаяны и Хинаяны, избрал предназначение странствующего проповедника. Прежде он отправился в одно из малых государств, подвластных Индии, и там читал проповеди по «Сутре золотого блеска» («Суварнапрабхаса-сутра»). Тем временем к вторжению в ту страну готовилось враждебное государство. Кашьяпа Матанга молвил так: «Сия сутра гласит: „Всякий, кто способен толковать Закон этой сутры, пребывает под защитой божеств Земли, дабы жить в мире и радости“. Ныне же, когда пошли в ход мечи и стрелы, что проку от моих проповедей?» И он поклялся в том, что, жертвуя собой, отправится к неприятелю с предложением мира. Вскоре два этих государства помирились, а Кашьяпа Матанга благодаря этому стяжал славу.

В годы правления династии Хань под девизом Юн-пин (58—75) император Мин-ди (58—75) увидел во сне, как парит в воздухе, все приближаясь, золотой человек. Он собрал своих советников растолковать сон. Сведущий Фу И почтительно доложил: «Я слышал, что в землях Запада есть божество. Его имя Будда. Ваше Величество, не он ли явился вам во сне?!» Император решил, что так и есть. Он послал офицера своей гвардии Цай Иня, кандидата на звание *боши* («всеученейший муж») Цинь Цина и других в Индию осведомиться там о Законе Будды. Цай Инь и сопровождавшие его повстречали на чужбине Кашьяпа Матангу и пригласили в земли Хань. Кашьяпа Матанга исполнился стремлением распространять Закон. Не убоившись мучений и невзгод, не ведая усталости, миновал он Зыбучие пески¹ и вышел к столице Лоян. Император Мин-ди встретил его с почестями. У западных ворот града император

заложил обитель чистоты (вихара) и предоставил ее Кашьяпа Матанге. То был первый шрамана (монах) в землях Хань. Однако Великий закон² еще не стал широко известен в землях Хань, еще не обрел своих приверженцев. Поэтому Кашьяпа Матанга таил в себе глубочайшие откровения Закона, не находя, кому их поведать. По прошествии небольшого времени // Кашьяпа Матанга скончался в Лояне. 323a

Существует следующая запись: «Кашьяпа Матанга перевел сутру *Сы ши эр чжан цзин* („Сутра в сорок два раздела“) в одну цзюань. Поначалу ее поместили на хранение в четырнадцатую нишу каменной залы башни Ланьтай³. Ныне у лоянских западных ворот Юнмэнь, на том месте, где была обитель Кашьяпа Матанги, находится монастырь Белой лошади (Баймасы)⁴. Предание гласит, что правитель одного чужеземного государства разрушал монастыри. Только монастырь Чжаотисы все еще не был разрушен. Ночью явилась белая лошадь. Она ходила вокруг монастырской ступы и жалобно ржала. Тут правителю все открылось, и он перестал рушить монастыри. А монастырь Чжаотисы переименовали в Баймасы. С тех пор монастырям часто дают такое название.

2. ДХАРМАРАТНА

Чжу⁵ Фалань (Дхармаратна?) — также уроженец Центральной Индии. Он говорил, что знает наизусть сутры и виная⁶ в несколько десятков тысяч глав. Его почитали наставником среди ученых мужей Индии. Когда в те края прибыл Цай Инь, Дхармаратна и Кашьяпа Матанга договорились, что будут сообща в странствиях распространять Учение, условились, что отправятся в путь друг за другом вслед. Но случилось так, что ученики Дхармаратны воспротивились. Дхармаратна отправился в путь тайком, присоединился к Кашьяпа Матанге позднее.

Дхармаратна прибыл в Лоян и стал на жительство у Кашьяпа Матанги. За короткое время он освоил ханьский (китайский) язык и перевел следующие, доставленные Цай Инем с Запада сутры: *Ши ди дуань цзе*, *Фо бэнь шэн*, *Фа хай цзан*, *Фо бэнь син* и *Сы ши эр чжан* — всего пять сочинений. При переносе столицы и разбойничьих войнах четыре были утеряны и не дошли до нас. В землях Цзянцзо⁷ существует только сутра *Сы ши эр чжан цзин* приблизительно в две тысячи слов. Среди всех сутр, сохранившихся поныне, эта сутра — самая ранняя. Цай Инь добыл в западных краях образ Шакьямуни — четвертое изображение Учителя, выполненное из сандалового дерева царем Удаяной⁸. Когда образ доставили в Лоян, император Мин-ди повелел мастерам снять с него копии. Одну он поместил в башню Цинлянтай⁹, а другую — в усыпальницу Сяньцзелин¹⁰. До настоящего времени древние изображения не сохранились.

Задолго до того династии Хань император У-ди (140—87 гг. до н.э.) повелел вырыть пруд Куньминчи. Со дна пруда поднялся черный пепел. Спросили Дунфан Шо¹¹, и он ответил, что о том не ведает и спрашивать надо человека из западных стран. Когда пришел Дхармаратна, народ ходил за ним толпою и допытывался. Дхармаратна поведал: «По истечении мирового цикла — калпа — бушующее пламя вырывается из глубины наружу. Отсюда и пепел». То, что говорил Дунфан Шо, полностью подтвердилось. Тех, кто уверовал в Учение, было великое множество.

Дхармаратна умер в Лояне в возрасте более шестидесяти лет.

3. АНЬ ШИ-ГАО

Ань Цин по прозванию Ши-гао был сыном царя Парфии и первой императрицы, наследником престола. В малолетстве его превозносили за сыновнюю почитательность. Когда он вырос, то всю свою волю, ум и сообразительность употребил на то, чтобы подавить желания и прилежно учиться. Ни в чужеземных канонах, ни в науках о Семи звездах и Пяти элементах¹², ни в искусстве врачевания, вплоть до распознания языка птиц и зверей не было для него ничего непостижимого. Как-то на прогулке он взглянул на стаю ласточек и сказал своим спутникам: «Ласточки говорят, что кто-то должен принести им корм». Вскоре так и произошло. Все этому изумились, и слух о выдающихся талантах молодого Ши-гао прошел по всем западным странам.

3236 Ши-гао жил в доме родителей, но соблюдал обеты // строжайшим образом. Царь скончался, и наследником трона стал Ши-гао. Он глубоко задумался о зряшности страданий и о пресыщении, отстранился от вещного мира. По прошествии траура он уступил трон дяде, ушел в монахи, дабы совершенствоваться в Учении. Ши-гао всесторонне обозрел собрание сутр, особенно же углубленно изучил Абхидхарму. Читал он наизусть и «Дхьяна-сутру», изучив ее тайный смысл во всей его полноте. Затем Ши-гао пустился в странствия, дабы распространять Учение. Он миновал многие государства и в начале правления династии Хань императора Хуань-ди (147—167) прибыл в Китай.

Все схватывающий на лету, Ши-гао по прошествии немногого времени полностью усвоил китайский язык. И тогда он изложил перевод с чужих языков на китайский следующих сочинений: *Ань бань шоу и, Инь чи жу, Да сяо ши эр мэнь, Бай лю ши пинь*. Прежде чужеземный знаток Трипитаки Сангхаракша сделал извлечения из сутр в двадцати семи главах. Ши-гао распределил свод Сангхаракши по семи главам и перевел

на китайский язык. Это и была сутра *Дао ди цзин*. В продолжение всего времени Ши-гао опубликовал¹³ сутры и шастры общим числом тридцать девять. Смысл их ясен и отчетлив, стиль чрезвычайно прост. Переводы обстоятельны, но не цветисты, безыскусны, но не грубы. Читать их — занятие увлекательное и неумтомительное. Ши-гао изведаль сущность во всех ее формах, познал, что карма обладает множеством чудесных проявлений и превозмочь ее никому не под силу.

Как-то Ши-гао рассказал, что в прошлом перерождении он уже уходил в монахи, и у него был соученик очень сердитого нрава. Всякий раз, когда дарители отказывали ему в подаении, его обуревал гнев. Сколько ни бранил его Ши-гао, сколько ни увещевал, ничто не менялось. Так прошло двадцать лет. Тогда Ши-гао решил расстаться со своим товарищем и сказал ему так: «Я направляюсь в Гуанчжоу, чтобы сполна расплатиться за прегрешения в предшествующем перерождении. Ты, любезный, нисколько не уступаешь мне ни в тцании, ни в книжной премудрости, однако нрав твой вспыльчив и крут. По истечении настоящей жизни тебя ожидает отвратительное превращение. Если я найду путь к спасению, то непременно спасу и тебя». Как раз когда он направлялся в Гуанчжоу, разбойники учинили великую смуту. Посередь дороги он встретил одного молодца, который играючи обнажил меч и воскликнул: «Я нашел-таки тебя!» Ши-гао засмеялся: «В прошедшем перерождении я задолжал вам, любезный. И теперь вы проделали долгий путь, чтобы получить свой долг. Ваш гнев коренится в прошлом перерождении». Он подставил голову под меч без тени замешательства, готовясь принять удар. Разбойник убил его. Все, кому случилось быть на дороге при этом страшном происшествии, были поражены.

Затем Ши-гао во всей своей божественной мудрости воплотился в принца-наследника парфянского царя, стал тем Ань Ши-гао, каким он предстает в описываемое время. Он пришел обратиться в веру Китай. Когда он завершил переводы сутр, что приходится на конец правления императора Лин-ди (168—189), в Гуаньчжуне¹⁴ и Лояне разразилась смута. С посохом в руке Ши-гао отправился на юг от Янцзы. Перед дорогой он сказал: «Я поднимусь в горы Лушань и там повстречаюсь со своим давним приятелем».

Дорога привела его в храм озера Гунтинху. Истари в этом храме обитало божественное существо. Когда купцы и путешественники возносили ему молитвы, оно направляло встречный ветер вспять, и лодки шли беспрепятственно. У божества часто просили бамбук, но если брали его без спросу, то лодка переворачивалась и шла на дно, а бамбук возвращался на прежнее место. Сами лодочники благоговели перед божеством, // трепетали даже при виде его тени. Попутчики Ши-гао, те тридцать человек,

что были с ним в лодке, поднесли божеству жертвенное животное и испросили удачи. Божество вняло их мольбам и молвило: «Если среди вас есть шрамана, пусть объявится». Путники перепугались и упросили Ши-гао войти в храм. Божество обратилось к Ши-гао с такими словами: «В прошлом перерождении я жил в иной стране. Вместе со своим сыном оставил семью и стал постигать Учение. Я был поведения благочестивого, но нрава необузданного. Ныне я стал божеством—хранителем храма озера Гунтинху и мои владения простираются на тысячу ли окрест. Я щедро жертвовал и потому владею несметными сокровищами; нрава был гневливого и потому опустился до обличья такого вот божества. Ныне же, когда я зрю вас, мой соуеник и товарищ, я и радуюсь и печалюсь. Дни, отпущенные мне в этой жизни, идут на убыль. Однако обличье мое уродливо, и тело необъятно. Если я здесь помру, то оскверню реку и озеро, и потому следует мне уйти через горы на запад. Когда настоящее обличье исчезнет, не миновать мне земного ада. У меня есть тысяча штук шелка, да и всякие драгоценности. Можно употребить их на утверждение Закона, построить ступу, и тогда при перерождении мне будет уготовано место получше». Ши-гао спросил: «Ведь я пришел спасти тебя. Почему же ты не показываешься?» Божество отвечало: «Мое обличье необычайно уродливо, и люди меня пугаются». — «Ты только высунь голову, — предложил Ши-гао, — никто не удивится». Божество подняло голову и оказалось большим змеем с хвостом неизвестно какой длины. Змей поднялся и лег у ног Ши-гао. Тот склонился над ним и на индийском языке¹⁵ зачитал несколько гимнов. Змей опечалился, и слезы потоками полились из глаз. Затем он уполз и затаился. Ши-гао взял шелк, попрощался и ушел. Когда лодочник поднял парус, змей снова выполз, поднялся на гору и издали смотрел на путников. Те было подняли руки на прощание, но змей исчез. В скором времени они прибыли в Юйчжан¹⁶, и здесь Ши-гао употребил вещи из храма Гунтинхумяо на постройку монастыря Дунсы.

Судьба божества переменилась вскоре после ухода Ши-гао. В тот же вечер какой-то молодой человек вошел в лодку и долго стоял преклонив колени перед Ши-гао. Юноша принял от него благословение и сразу исчез. Ши-гао пояснил своим попутчикам: «Молодой человек, склонившийся предо мной, — божество храма озера Гунтинху. Ему удалось избавиться от дурного обличья. Так не стало хитрого божества и никаких таинственных происшествий. Потом в топах к западу от гор Лушань видели издохшего змея. Его длина от головы до хвоста была несколько ли. Ныне там деревня Змеиня (Шэцунь) округа Сюньян¹⁷.

Впоследствии Ши-гао. вернулся в Гуанчжоу и стал разыскивать того молодца, который в предыдущем перерождении по-

губил его. Тот был еще жив. Ши-гао пришел к нему домой и напомнил о событии давно минувших дней, когда он возвратил этому юноше долг. К тому же он объяснил, как это событие было predetermined в предыдущем перерождении. В радостном волнении он поведал своему собеседнику: «За мной есть еще один долг. Нынче же я отправлюсь в Гуйцзи и отдам его!»

Хозяин дома, где остановился Ши-гао, понял, что его постоялец человек необыкновенный. Он ощутил просветление и стал сожалеть о совершенных грехах, сделал Ши-гао щедрое подношение деньгами. Затем сопроводил его в пути на восток, в Гуйцзи. Они добрались до места и сразу пришли на базар. Там как раз завязалась драка. Дерущиеся в толчее ударили Ши-гао по голове, и он в тот же миг умер. Попутчик Ши-гао присутствовал при этом втором воздаянии. Он всецело уверовал в Закон Будды, во всей полноте уяснил predeterminedность событий. В близких ли, далеких ли краях все, кто узнал о случившемся, опечалились и предались скорби. // Всем стало ясно, что в Трех периодах¹⁸ все обусловлено. 324a

Имя Ань Ши-гао указывает на его царское происхождение. С тех пор гостей и странников из западных стран стали звать — как его — Ань-хоу (Парфянский принц). Такое прозвище дают им и поныне.

Люди страны Индия прозвали свои письмена «небесными письменами», а язык своей страны — «небесным языком». Однако и произношением, и способом выражения чувств этот язык резко отличается от китайского. До и после Ши-гао переводчики вносили в переводы много ложного и излишнего. Переводы Ши-гао превосходят все остальные. Достоцимый Дао-ань считает, что Ши-гао доносит до нас глас Будды, говорит устами Совершенного. Из поколения в поколение мудрые и добродетельные мужи восхваляют его и скорбят о нем.

Я разыскивал в каталогах записи о достоцимом Ань Ши-гао. Все они изобилуют расхождениями. Чтобы распознать скрытое и явное в ряду его достижений, следует отказаться от многих крайностей. Если довериться отдельной биографии Ань Ши-гао со всеми ее огрехами, то мы придем к бессмыслице. Приведу эти записи полностью и со всеми их различиями, дабы восстановить истину. Итак, каталог Дао-аня говорит: «Начиная со второго года правления династии Хань императора Хуань-ди под девизом Цзянь-хэ (148 г.) вплоть до середины правления императора Лин-ди под девизом Цзянь-нин (168—172), то есть в продолжение двадцати лет, Ань Ши-гао перевел более тридцати сочинений».

Между тем в отдельной биографии Ань Ши-гао сказано: «В конце правления династии Цзинь под девизом Тай-кан (280—289) праведник Ань-хоу прибыл в Саньюань¹⁹ и переводил там сутры. По завершении труда он передал в монастырь

футляр с рукописью и на словах добавил: „Через четыре года можете его раскрыть”. Затем он пришел в Янчжоу²⁰, где продал сундук с вещами, чтобы купить слугу. Того звали Фу Шань, а Ши-гао говорил: „Это — мой наперник (кальянамитра)”. Вместе с ним он побывал в Юйчжане, спас там божество храма Гунтинхумяо и после этого учредил монастырь. Ни с того ни с сего Фу Шань нанес Ань-хоу удар мечом в бок, и тот скончался. Жители Саньюани тогда же открыли переданный им футляр и в его прожилках на дереве прочитали сами собой проступившие иероглифы: „Чтите мое учение, а также мирянина Чэнь Хуэя, бхикшу (нищенствующего монаха) Кан Сэн-хуэя²¹, которые передадут „Дхьяна-сутру”!”. В тот день как раз минуло четыре года.

В сочинении Юй Чжун-юна *Цзин чжоу цзи* («Записи о Цзинчжоу») говорится: «В начале династии Цзинь шрамана Ань Ши-гао спас божество храма Гунтинхумяо, а приобретенные сокровища употребил на возведение монастыря Баймасы в юго-восточных предместьях города Цзинчжоу²²».

Династии Сун (420—479) линьчуаньский удельный правитель Кан²³ говорит в *Сюань янь цзи* («Записи о подлинно происшедшем»): «Змей сдох в конце династии У (222—280)».

В сочинении Тань-цзуна *Та сы цзи* («Записи о ступах и монастырях») говорится: «В Даньяне²⁴ есть монастырь Вагуаньсы, основанный во времена династии Цзинь императора Ай-ди (362—365) шрамана Хуэй-ли. Впоследствии шрамана Ань Ши-гао восстановил его на средства от храма озера Гунтинху».

Но ведь закононаставник Дао-ань сверял тексты сочинений, комментировал предисловия переводчиков, и ошибки у него невозможны. Со второго года правления династии Хань императора Хуань-ди под девизом Цзянь-хэ (148 г.) до конца годов правления династии Цзинь под девизом Тай-кан (280—289) минуло сто сорок лет. Такой почтенный муж, как Ань Ши-гао, пожалуй, мог бы прожить столь долгую жизнь, но действительность этому не соответствует. Как же быть?

Если полагаться на предисловие к *Ань бань шоу и цзин* с комментариями Кан Сэн-хуэя, то там сказано следующее:

«Эта изданная Ань Ши-гао сутра долгое время пребывала в безвестности. Я повстречал Хань Линя из Наньяна²⁵, Вэнь Е из Инчуани²⁶ и Чэнь Хуэя из Гуйцзи — трех мудрецов, преисполненных стойкой веры в Учение. Я вместе с ними принял сутру на 3246 свое попечение. // Чэнь Хуэй составил к ней комментарий, я же помогал ему советами».

Доподлинно известно, что Кан Сэн-хуэй умер в первый год правления династии Цзинь под девизом Тай-кан (280 г.) и сутра долгое время оставалась неизвестной. К тому же на футляре была надпись: «Чтите мое учение, а также мирянина Чэнь Хуэя, бхикшу Кан Сэн-хуэя, которые передадут „Дхьяна-сутру”».

Но ведь сутра *Ань бань цзин* проливает свет и истолковывает дхьяну²⁷. Верно, надпись на футляре не пустой вымысел. К тому же, когда Ши-гао передает свое учение тем двоим, разве означает это, что они — его современники? Кроме того, в отдельной биографии Ань Ши-гао значится бхикшу Кан Сэн-хуэй, который передаст «Дхьяна-сутру». Кан Сэн-хуэя не было в живых уже в начале годов правления Тай-кан. Так как же можно говорить о праведном Ань-хоу в конце годов Тай-кан? Одно другому противоречит от начала до конца. Если исходить из этого, то ошибочно единственное указание на начало династии Цзинь и тем более на все последующие — на годы Тай-кан или конец династии У (222—280). Такие поспешные утверждения даже не будем критиковать. Поскольку трудно смириться с указанием на начало династии Цзинь, то утверждение в записках Тань-цзуна о том, что при династии Цзинь императоре Ай-ди (362—365) Ши-гао восстановил монастырь, тем более представляется ошибочным.

4. ЛОКАКШЕМА

Чжи Лоуцзячань (Локакшема), которого также называли Чжи Чань, был уроженцем страны Юэчжи (Кушанское царство). Целомудренного поведения, редких способностей и пронизательного ума, он ревностно и непреклонно следовал обетам, за что и стяжал славу. Он декламировал наизусть многие священные тексты, посвятил себя проповеди Учения. Локакшема прибыл в Лоян в правление династии Хань императора Лин-ди (168—189) и в продолжение годов под девизом правления Гуан-хэ (178—184) и Чжун-пин (185—189) перевел с индийского языка три сутры *Бо жо дао син*, *Бо чжоу* и *Шоу лэн янь*, а также такие сочинения, как *А ци ши ван*, *Бао цзи* и другие, числом более десяти. За давностью переводов их списка нет. Досточтимый Дао-ань сверил и оценил старые и новые переводы, исчерпывающе исследовал их стиль и заметил: «Эти тексты как будто переведены Локакшеймой». Судя по всему, переводы Локакшемы передают изначальный смысл оригинала, они просты и не приукрашены. Можно сказать, что Локакшема был тем мужем, кто превосходно исполнил свое предназначение — проповедовать Закон и распространять Учение. О его последующей жизни ничего не известно.

Тогда же жил индийский шрамана Чжу Фошо. Также при династии Хань императоре Лин-ди он принес в дар сутру *Дао син цзин*²⁸. Чжу Фошо жил в Лояне, переводил на китайский язык. Обыкновенно тот, кто переводит на слух, остерегается смысловых потерь и, пренебрегая стилем, без затей передает самую суть оригинала. Во втором году под девизом правления

Гуан-хэ (179 г.) в Лояне Чжу Фошо огласил *Бо чжоу сань мэй*²⁹. Локакшема излагал устный перевод, а Мэн Фу из Лояна округа Хэнань и Чжан Лянь записывали с его слов³⁰.

Тогда же жил упасака (мирянин), уроженец государства Парфия Ань Сюань. Целомудренный и чистый, он обладал глубоко и ясным умом. Ань Сюань с легкостью зачитывал наизусть священные тексты, многие из них — от начала до конца. Также в последние годы правления императора Лин-ди он торговцем прибыл в Лоян, где его по заслугам стали величать «Предводитель кавалерии». Нрава кроткого и благочестивого, он считал своим предназначением служение Закону. Со временем овладев ханьским языком, Ань Сюань вознамерился изложить священный канон. // 324в Он часто толковал и обсуждал в кругу шрамана суть Учения. Потому и назвали его современники «Предводитель кавалерии». Ань Сюань и шрамана Янь Фо-дяо сообщи опубликовали сутру *Фа цзин цзин*. Ань Сюань переводил устно, а Янь Фо-дяо записывал. Звучание слов было передано ими предельно точно, а сокровенный смысл сутры полностью исчерпан. Таким это произведение мастеров-виртуозов и предстало в последующих эпохах.

Янь Фо-дяо был уроженцем Линьхуай³¹. В юном возрасте обнаружил незаурядный ум и прилежание в науках. Трех переводчиков — Парфянского принца, Предводителя кавалерии и Янь Фо-дяо — современники называли бесподобными. Еще Янь Фо-дяо составил сочинение *Ши хуэй* («Десять премудростей»), которое также обращается в миру. Досточтимый Дао-ань называет переводы Янь Фо-дяо краткими, но не слишком, искусными во всех отношениях.

Были еще шрамана Чжи Яо, Кан Цзюй и Кан Мэн-сян, которые при династии Хань императорах Лин-ди (168—189) и Сянь-ди (190—219) составили известную по тем временам плеяду мудрейших. Они пожаловали в град Ло (Лоян) и там Чжи Яо перевел *Чэн цзюй дин и* и *Сяо бэнь ци*, а Кан Цзюй — сутру *Вэнь ди юй ши цзин*. Переводчики точно передали истинный смысл и содержание оригинала, не прибегая к украшательству. Кан Мэн-сян перевел *Чжун бэнь ци* и *Сю син бэнь ци* с индийского оригиналов, приобретенных в царстве Капилавасту шрамана Тань-го. Кан Мэн-сян переводил на ханьский язык в содружестве с Чжу Да-ли. Досточтимый Дао-ань замечает: «То, что опубликовал Кан Мэн-сян, разошлось в великом множестве и исполнено в манере переводов Кашьяпа Матанги и Ань Сюаня³²».

5. ДХАРМАКАЛА

Танькэцзяло (Дхармакала), что означает «Времена Учения», был уроженцем Центральной Индии. Его семья была очень богата, искала покровительства брахманских божеств. Дхармакала с юных лет превосходил других талантами и умом, благонаравием и обличем. Бывало, бросит взгляд на книгу и тотчас проникается ее духом и буквой. Он превосходно изучил Четыре Веды, освоил предсказания погоды и астрологию, гадательные книги и искусство превращений, ничего из оных не упустив. Дхармакала говаривал: «Вся книжная премудрость Поднебесной заключена теперь во мне». Когда ему было двадцать четыре года, он пришел в монашеский квартал и обнаружил там «Абхидхарму», сочиненную Дхармашри³³. Он небрежно взял ее и стал просматривать, но так ничего и не понял. С еще большим усердием он углубился в текст, но лишь усугубил свое неведение. И тогда он с горечью воскликнул: «Я многие годы копил знания, расточал себя на древние каноны, развлекался классикой. О ее смысле я дважды не задумывался, в текст второй раз не заглядывал. Ныне же, посмотрев буддийское сочинение, я вынужден признать, что оно выше моего понимания. Должно забросить крючок поглубже, ибо его суть заключается в чем-то ином». И тогда, прихватив с собою свиток, Дхармакала вошел в один из домов и просил бхикшу дать ему краткие пояснения.

Он глубоко задумался о причинах и следствиях, их проявлениях в Трех периодах. Ему открылось, что в мирских сочинениях невозможно почерпнуть то огромное и беспредельное, что содержится в Учении Будды. Дхармакала предал забвению все мирские почести и ради очищения от страданий ушел в монахи. Он заучил сутры Хинаяны и Махаяны, виная всех школ, верил в высокое предназначение странствующего проповедника, не находя удовлетворения только в личном спасении.

В правление династии Вэй под девизом Цзя-пин (249—254) Дхармакала прибыл в Лоян. В то время Закон Будды хотя и обретался в пределах Вэй, однако дух его был извращен. Находились такие монахи, которые не приняли монашеские обеты и отличались от мирян только тем, что прошли постриг. Они отправляли // посты и покаяния по обряду, предписанному при жертвоприношениях. Сразу по прибытии Дхармакала стал повсеместно проводить Закон Будды. Монахи всей общиной просили его полностью перевести и опубликовать монашеский устав. Исходя из того, что построение и стиль установлений чрезвычайно сложны, а Закон Будды еще не вошел в силу, Дхармакала решил, что проку от этого не будет. Он перевел *Сэн ци цзе синь*, где содержались предписания по распорядку дня в монастырях. Кроме того, он пригласил индийских шрамана и установил ритуал принятия обетов в монашеском собрании.

Отсюда берет начало китайский монашеский устав. О последующих годах жизни Дхармакалы ничего не известно.

В те же годы жил чужеземный шрамана Кан Сэн-кай. Он прибыл в Лоян также в последние годы правления под девизом Цзя-пин. Сангхаварман опубликовал *Юй цзя чан чжэ* и другие — всего четыре сочинения.

Еще был шрамана Тань-ди, родом из Парфии. Он также был превосходным знатоком вина. Тань-ди пожаловал в Лоян в годы правления династии Вэй под девизом Чжэн-юань (254—256). Он опубликовал *Тань у дэ цзе мо*.

Еще был шрамана Бо Янь, о происхождении которого ничего не известно. Он обладал способностью глубокого и ясного постижения. В годы под девизом правления Гань-лу (256—260) Бо Янь прибыл в Лоян и опубликовал сутру *У лян цин цзин пин дэн цзяо цзин* и другие — всего шесть сочинений. О последующих годах жизни Бо Яня ничего не известно.

6. КАН СЭН-ХУЭЙ

Кан Сэн-хуэй был согдийцем по происхождению. Но его предки давно переселились в Индию. Отец Кан Сэн-хуэя по торговым делам навещался в Цзяочжи³⁴. Кан Сэн-хуэю было девять лет, когда умерли его отец и мать. Преисполненный высочайшей сыновней преданности, он по окончании траура ушел в монахи. Поведения Кан Сэн-хуэй был чрезвычайно строгого, образован всесторонне. Обладая превосходными способностями, он с прилежанием учился. Кан Сэн-хуэй отчетливо уяснил себе содержание Трипитаки, всесторонне обозрел Шестикижие³⁵, общился ко многому из астрономии и тому, что содержится в триграммах и апокрифических тайных книгах. Он разбирался в искусстве управления государством и более всего — в сочинительстве.

То было время, когда в землях Цзянцзо правил Сунь Цюань (229—252) и Учение Будды там еще не исповедовали. В пределах Китая прежде побывал упасака Чжи Цянь по прозвищу Гун-мин, другое имя — Юэ, уроженец страны Юэчжи. Ранее, при императорах Хуань-ди (147—167) и Лин-ди (168—189), многие священные тексты перевел Локакшема. Чжи Лян по прозвищу Ци-мин запаса знанием у Локакшемы, а Чжи Цянь, в свою очередь, прошел школу Чжи Ляна. Чжи Цянь всесторонне обозрел канонические книги, изучил их в совершенстве, все без исключения. Достоинством его ума стало многое из того, что составляет мирские ремесла и искусства. Везде, где ни побывал Чжи Цянь, он изучал местные письмена; владел он и языками Шести государств³⁶. Был он худой, иссохший до черноты, глаза очень светлые и с золотистыми зрачками. Люди так говорили о

нем: «У господина Чжи и глаза с желтинкой, и телом он тщедушен, а ума — палата!»

В последние годы правления династии Хань императора Сянь-ди (190—219), спасаясь от смут, Чжи Цянь перебрался в царство У. Сунь Цюань, прослышав о талантах Чжи Цяня, призвал его к себе, остался им доволен и пожаловал звание «всеученейший муж» (*боши*), определив на должность наставника наследника престола. Вместе с Вэй Яо³⁷ Чжи Цянь оказал значительные услуги царствующему дому в качестве наставника наследника, но, поскольку был чужестранцем, его биография в У чжи («Анналы династии У»)³⁸ не попала. Чжи Цянь полагал, что Великое учение хотя и утверждается в Китае, однако священные тексты в большей части все еще не переведены с индийского языка на китайский. Чжи Цянь, превосходно владея тем и другим языком, собрал множество оригиналов и переложил их на китайский язык. Начиная с первого года правления династии У под девизом Хуан-у (222—229) // до годов правления под девизом Цзянь-син (252—253) Чжи Цянь перевел сорок девять сочинений: *Вэй мо*, *Да бо ни юань*, *Фа цзюй*, *Жуй ин бэнь ци* и другие. Ему удалось передать их сокровенный смысл в изысканной литературной форме. Основываясь на У лян шоу («Сухавати-вьюха») и Чжун бэнь ци («Мадхьяма-итьюкта»), он сложил три гимна, озаглавленные «Связанные параллельные строки на тему о бодхисаттве». К тому же он прокомментировал сутру Ляо бэнь шэн сы цзин («Шалистамбхака-сутра»). Все эти сочинения дошли до наших дней. 3256

В то время земли У еще только окропились Великим законом и духом его не пропитались. Кан Сэн-хуэй надеялся наставить на Путь и подвигнуть к Учению земли Цзянцзо, соорудив там множество монастырей и ступ. С посохом в руке он отправился на восток и в десятом году правления династии У под девизом Чи-у (247 г.) прибыл в Цзянь (Нанкин). Там он соорудил соломенную хижину, поместил в ней статую Будды и совершал вокруг нее хождение. В царстве У впервые увидели шрамана. Люди приглядывались к его внешности, не вникая в Учение, сомневались, не шарлатан ли он. Один подданный доложил трону: «В пределы Вашего величества вошел варвар-ху. Он называет себя шрамана; его внешность и одеяния необычны. Надо бы выведать, чем он занимается». Сунь Цюань сказал: «Давным-давно династии Хань императору Мин-ди явилось во сне божество, нареченное Буддой. Тот, кому служит этот шрамана, не есть ли его запечатленный образ?»

Сунь Цюань призвал Кан Сэн-хуэя и стал выпытывать: «Какие чудеса явишь ты нам?» Кан Сэн-хуэй отвечал: «Более тысячи лет тому назад Так пришедший (Татхагата — Будда) оставил нас, а его божественным и лучезарным мощам-шарира все несть числа. Царь

Ашока³⁹ возвел ступы числом восемьдесят четыре тысячи, ведь ступы и монастыри возводят для того, чтобы захоронить останки Будды». Сунь Цюань счел все сказанное пустой похвалой и сказал Кан Сэн-хуэю так: «Если раздобудешь шарира, я построю ступу. Но если ты солгал, то в моем государстве найдется на тебя управа!» Кан Сэн-хуэй испросил семь дней срока. Он обратился к своим ученикам: «Сей час разом решается — даст Учение всходы или захиреет. Если мы не преисполнимся высочайшей искренности, то нам нечего ждать исполнения желаемого». Всем собранием они совершили омовение и предались воздержанию в зале молчания. Они поставили на возвышение бронзовый кувшин, воскурили в нем благовония и принялись творить молитву. Истекли семь дней, но ничто не нарушило безмолвия. Кан Сэн-хуэй попросил дать ему еще семь дней, но и тогда все осталось по-прежнему. Сунь Цюань пригрозил: «Ты и на этот раз обманул меня, чем усугубил свою вину!» Кан Сэн-хуэй в третий раз попросил семь дней, и Сунь Цюань согласился ввиду особого к нему расположения. Кан Сэн-хуэй призвал приверженцев Закона и сказал так: «У Пресветлого Ни (Конфуция) есть такие слова: „После смерти Вэнь-вана разве не здесь пребывает культура?“⁴⁰ Чудеса Закона ниспосылаются на зов страждущих. Мы же их не удостоились. И не нам домогаться у правителя возведения монастыря. Так дадим же клятву по истечении срока принять смерть!» К исходу третьей семидневки днем и вечером все осталось по-прежнему. Всех обуял ужас. Наступила пятая стража, и вдруг из кувшина явственно донесся звук. Кан Сэн-хуэй подошел, заглянул в кувшин и достал из него шарира. Наутро об этом доложили Сунь Цюаню. Весь двор собрался поглядеть на диковинку. Яркое пламя, переливаясь пятью цветами, пылало над кувшином. Сунь Цюань собственноручно взял кувшин и вытряхнул его содержимое на медный поднос. При ударе мошей-шарира о поднос тот разлетелся на куски. Всегда надменный Сунь Цюань на этот раз испугался, молвил только: «Надеюсь, это было счастливое знамение». Кан Сэн-хуэй подошел к нему и сказал так: «Да разве же только сиянием проявляет себя божественная сила, заключенная в мощах? Их не берет огонь калпы, перед ними бессильна булава Ваджра!» Сунь Цюань // приказал испытать шарира. Тогда Кан Сэн-хуэй произнес торжественное заклинание: «Дабы облако Закона накрыло эги земли и излило на простой люд свою благодать, пусть святые мощи вновь явят чудо, покажут всем свою божественную силу!» Шарира положили на наковальню и что есть силы ударили по ним молотом. Молот и наковальня провалились сквозь землю, а мощи остались невредимыми. Сунь Цюань, потрясенный увиденным, отступил. Он возвел ступу и поместил в нее шарира. Поскольку то был первый монастырь, его назвали Цзяньчусы (Монастырь, положивший начало). Окрестные земли поименовали Деревней Будды. Великий закон дал всходы в землях Цзянцзо.

Когда к власти пришел Сунь Хао (264—280), были изданы

жесточайшие указы, запрещающие непристойные культы⁴¹. Дошло до того, что намеревались порушить и буддийские храмы. «Почему так много стало этих монастырей?» — вопрошал Сунь Хао. «Если это учение истинно и согласуется с Совершенномудрым (Конфуцием), то будем его чтить. Если оно ложно, то предадим все монастыри огню!» — решил он. Все сановники в один голос ответили: «Своим могуществом Будда превосходит все другие божества. Кан Сэн-хуэй явил чудесное знамение, и потому ваш великий и августейший родитель возвел монастырь. Если ныне посягнем на монастыри, то как бы потом мы не расхаялись!»

Сунь Хао послал Чжан Юя навестить монастырь и испытать Кан Сэн-хуэя. Чжан Юй был образован и обладал даром красноречия. Он задавал трудные вопросы, пытаясь запутать Кан Сэн-хуэя. Кан Сэн-хуэй отвечал непринужденно и отточенными, как острия копий, фразами. Так продолжалось с утра до ночи, но Чжан Юй так и не одолел Кан Сэн-хуэя. Когда Чжан Юй собрался в обратный путь, Кан Сэн-хуэй проводил его до ворот. Близ монастыря Чжан Юй увидел приверженцев непристойных культов и указал Кан Сэн-хуэю: «Ты пришел издалека обращать в веру, а эти люди близ тебя так и не обращены». Кан Сэн-хуэй отвечал: «От удара грома раскальваются горы, а глухой их все равно не слышит. И не потому, что звук слаб. Если звук проникает в самую суть, то и за десять тысяч *ли* будет отклик. Если же чинить ему препятствия, то будет разлад печени и желчного пузыря, подобный распрям княжеств Чу и Юэ⁴²».

По возвращении Чжан Юй выразил восхищение талантами Кан Сэн-хуэя, утверждал, что ему нет равного среди сановников, и предложил императору лично испытать его. Сунь Хао созвал придворных мудрецов и послал свой экипаж за Кан Сэн-хуэем. Кан Сэн-хуэй явился к Сунь Хао, и тот стал допытываться: «Из Учения Будды ясно, что добро и зло воздаются. Откуда это повелось?» Кан Сэн-хуэй отвечал: «Известно, что мудрые властители завещали миру сыновнюю почитательность и родительское милосердие. В небе тогда парили красные брони⁴³ и появлялись Звездные старцы⁴⁴. Гуманность и добродетель питали все сущее подобно винным источникам и всходам радости. Добро имело свои знамения, были они и у зла. Если кто-то тайно совершал зло, его уличали и наказывали духи. Если кто-то вредил открыто, его карали люди. *И цзин* призывает преумножить добро и остаток дней провести в блаженстве, *Ши цзин* — искать счастье, не ведая сомнений. Хотя и в иных выражениях, чем конфуцианский канон, Учение Будды наставляет, по сути, в том же!» Сунь Хао возразил: «Выходит, что Чжоу-гун⁴⁵ и Кун-цзы все уже объяснили. Так зачем же нам Учение Будды?» Кан Сэн-хуэй отвечал: «То, что говорили Чжоу-гун и Кун-цзы, едва касается ближайших следствий. Что же до Учения Будды, то оно проникает в глубины таинств: свершил зло — обретишь долгие мучения в земном аду, сделал добро — пребываешь в вечной радости в Небесном дворце. Так

разве не велик Будда, провозгласивший сие, дабы просветить и вразумить всех погрязших в мирском!» Сунь Хао было нечем на это возразить.

326а Хотя Сунь Хао и приоткрыл для себя Истинный закон, но, от природы надменный и грубый, он и теперь не усмирил свою // злость. По прошествии некоторого времени он приказал войнам личной охраны разбить парк при Заднем (женском) дворце. Те извлекли из земли золотую статую высотой в несколько чи и доложили правителю. Сунь Хао распорядился бросить статую в яму с нечистотами и помочиться на нее. Он и его приближенные посмеивались от удовольствия. Но вскоре все тело Сунь Хао опухло, а в срамном месте боль была особенно сильной. Его вопли достигали небес. Великий астролог произвел гадания и доложил, что это кара, ниспосланная великим божеством. Император принялся возносить молитвы и приносить жертвы в храмах, но лучше ему так и не стало. Наложница, прежде исповедовавшая Закон, так спросила императора: «Ваше Величество, а вы просили благоволения в буддийском храме?» Сунь Хао поднял голову и спросил: «Так ли велико это божество Будда?» — «Будда — великое божество», — отвечала женщина. Сунь Хао прозрел и рассказал женщине обо всем, случившемся прежде. Та немедленно отыскала статую и отнесла ее во дворец. Там она мыла ее десятки раз в горячей ароматной воде, затем воскурила благовония и принесла покаяние. Сунь Хао бил челом об изголовье и каялся в грехах. Вскоре болезнь отступила. Он послал гонцов в монастырь порасспросить праведников и пригласил Кан Сэн-хуэя истолковать Закон.

Кан Сэн-хуэй немедленно последовал за гонцами. Сунь Хао подробно расспросил его о происхождении кары и благодеяний. Кан Сэн-хуэй в обстоятельной речи изложил ему самую первоизданную суть Учения. От природы не без понятия, Сунь Хао возрадовался и возликовал. Он стал упрашивать Кан Сэн-хуэя ознакомиться с обетами шрамана. Кан Сэн-хуэй исходил из того, что тексты обетов запретны для непосвященных и негоже излагать их вкратце. Он избрал те сто тридцать пять обетов, что принял Будда в этом перерождении, упорядочил двести пятьдесят наказов: как ходить и стоять, сидеть и лежать и т.д. — все, что заповедано Буддой всему существу. Сунь Хао был благодарствен и заповедями Будды во всем их беспредельном величии. Он преисполнился благими намерениями, принял от Кан Сэн-хуэя пять обетов⁴⁶, а по прошествии десяти дней поправился. Сунь Хао расширил и украсил жилище Кан Сэн-хуэя. Он наказал всем без исключения членам царствующего дома следовать Учению Будды. Пребывая при дворе династии У, Кан Сэн-хуэй постоянно проповедовал Истинный закон. Из опасения, что грубый и невежественный Сунь Хао не постигнет сокровенный смысл Учения, Кан Сэн-хуэй ограничился истолкованием воздаяний в ближайшем перерождении, чем привел правителя в восторженный трепет.

В монастыре Цзяньчусы Кан Сэн-хуэй переложил и опубликовал многие сочинения, в частности *А нань нянь ми то*, *Цзин мянь ван*, *Ча вэй ван* и *Фань хуан*; к тому же он опубликовал *Сяо пинь*, *Лю ду цзи* и *Цза пи юй*. В каждом из них он искусно передает изначальное содержание: и стиль и смысл переводов полностью выправлены. К тому же Кан Сэн-хуэй огласил «Нирвана-гимны». Их изящество и прелесть, заключенная в них скорбь стали мерилом совершенства той эпохи. Кан Сэн-хуэй также прокомментировал и составил предисловие к *Ань бань шоу и* («Маханапанасмритки»), *Фа цзин* («Уградат-тапарипричха») и *Дао шу* («Бодхиврикша»). Стиль этих сочинений воплощал высшее изящество, смысл они заключали тончайший и глубиннейший. Все они существуют поныне.

В четвертую луну четвертого года правления под девизом Тянь-ци (280 г.) царства У правитель Сунь Хао покорился династии Цзинь. В девятую луну Кан Сэн-хуэй занемог и скончался. Этот год соответствует году первому правления династии Цзинь императора У-ди (265—289) под девизом Тай-кан.

В годы правления династии Цзинь императора Чэн-ди (326—342) под девизом Сянь-хэ (326—334) поднял мятеж Су Цзюнь. Он сжег ступу, построенную Кан Сэн-хуэем. Управитель общественных работ Хэ Чун вновь ее отстроил. Военный наместник западных областей Чжао Ю, как велось у них в роду, не исповедовал Закон, презирал Три драгоценности⁴⁷. Он пришел в монастырь Цзяньчусы и обратился к праведникам: «Я слыхивал, что ступа вашего монастыря излучает свет. Но пустой // вздор можно ли принять на веру? Вот если лично удостоверюсь, то не о чем и спорить». Как он это сказал, ступа тотчас озарилась пятицветным сиянием, осветив залу и весь монастырь. Чжао Ю обомлел, волосы у него стали дыбом. С той поры он преисполнился верой. К востоку от монастыря он установил малую ступу. Отдаленной причиной этого события явилось могущество Великого святого, а ближней — радение Кан Сэн-хуэя. Поэтому существует изображение Кан Сэн-хуэя, дошедшее до наших дней, которое Сунь Чо⁴⁸ снабдил славословием:

3266

Хуэй досточтимый, один средь безмолвья —
 Так он свою суть выражал.
 В душе он отринул тщеславия пути,
 В свершеньях преграды не знал.
 Вступил он в страну тьмы кромешной,
 Заблудшим спасенье предрек,
 Себя возвеличил в пределах далеких,
 О, как его подвиг высок!

Имеются записи о том, что Сунь Хао затеял испытывать мощи-шарира и якобы было это не во времена Сунь Цзюаня. Я сверил с текстом, где говорится, что Сунь Хао вознамерился разрушить

монастыри, а сановники его отговорили: «Кан Сэн-хуэй явил чудесное знамение, и потому ваш великий и августейший родитель возвел монастырь». Отсюда ясно, что поначалу святые мощи были явлены именно Сунь Цюаню. Потому и многие историки сходятся в том, что мощи были явлены при дворе династии У правителю Сунь Цюаню. Вероятно, и после этого были также засвидетельствованы чудесные явления, и случались они, быть может, при Сунь Хао.

7. ВИГХНА

Вэйцинань (Вигхна) был родом из Индии. Его семья была иноверческой, огнепоклонство принимала за истинную веру. Жил в те времена некий индийский шрамана, изучивший Хиньяну и особенно преуспевший в Тантре. Однажды он проделал долгий путь и, когда приблизилась ночь, решил остановиться в доме Вигхны на ночлег. Семья Вигхны исповедовала другую веру и потому не доверяла шакьяпутре (буддийскому монаху). Шрамана поместил на ночлег за дверьми дома под открытым небом. Ночью шрамана тайно зачитал заклинание, и огонь в очаге, которому поклонялись в семье Вигхны, погас. Тогда вся семья вышла из дому, била челом и просила шрамана войти и принять подношения. Тот опять прибегнул к заклинанию, и огонь вспыхнул вновь. Узрев, что чудесная сила шрамана превосходит его собственную, а от прикосновения к Закону Будды рождается великая вера и великая радость, Вигхна порвал с прошлым, ушел в монахи и стал на Путь. Отныне он слушался шрамана, полагая его наставником в вере. Вигхна изучил Трипитаку, стал искуснейшим знатоком четырех «Агама-сутр». Он обошел многие государства с проповедью и всюду был в почете.

В третьем году правления династии У под девизом Хуан-у (224 г.) он и его товарищ Чжу Люй-янь прибыли в Учан⁴⁹, имея при себе индийский оригинал «Дхармапады», то есть сутру *Фа цзюй цзин*. Ученые мужи царства У просили его опубликовать сие сочинение. Вигхна еще не преуспел в китайском языке и осуществлял перевод в содружестве с Чжу Люй-янем. Но поскольку и Чжу Люй-янь не преуспел в китайском, то перевод был далек от совершенства. Они в сохранности передали смысл оригинала, в выражениях же были повержены излишней простоте.

К концу правления династии Цзинь императора Хуэй-ди (290—306) шрамана Фа-ли заново перевел это сочинение в пяти цзюанях. С его слов записывал шрамана Фа-цзюй. Их перевод несколько искуснее. 32^{об} Помимо этого Фа-ли опубликовал // малые книги, но только приступил к четвертой из них, как разразилась смута в конце годов под девизом правления Юн-цзя (307—317). Большая часть этих книг не сохранилась.

8. ДХАРМАРАКША

Чжу Таньмолоча (Дхармаракша) означает «Защитник Закона». Прежде Дхармаракши происходили из страны Юэчжи, и его первоначальное родовое имя было Чжи. Со временем семья переселилась в Дуньхуан⁵⁰. Семи лет Дхармаракша ушел из семьи; его наставником был чужеземный монах Чжу Гаоцзо. За день Дхармаракша зачитывал тексты в десять тысяч слов — пробежит глазами, и уже повторяет наизусть. Наделенный от природы чистотой и добродетелью, он был целомудренного поведения, сосредоточенно и с прилежанием учился, в поисках наставника был готов пройти десять тысяч *ли*. Благодаря этому Дхармаракша всесторонне обозрел Шестикнижие, а литература «Семи разделов»⁵¹ был ему утехой. Однако хотя деяниями в миру он и обеспечил себе доброе имя, но намерений своих еще не осуществил.

Было это в годы правления династии Цзинь императора У-ди (265—289). Монастыри и храмы, иконы и статуи Будды хотя и почитались в стольном граде, но Вайпультя-сутры во всей их глубине оставались сокрытыми за Луковичными горами (Памир). Дхармаракша воспыал желанием, непрестанно распространять Великое учение. Он направился со своим наставником в западные края, побывал во многих государствах. Тридцать шесть языков, каждый со своей письменностью, стали достоянием его учености. Исчерпывающими были и его познания в толковании древних текстов, значении, звучании, а равно и написании иероглифов. С большой поклажей индийских сочинений он повернул в Китай. На всем протяжении пути из Дуньхуана в Чаньань он переводил тексты на китайский язык и записывал. Сочинений, им доставленных, было сто шестьдесят пять наименований: *Сянь цзе* («Бхадракалпика»), *Чжэн фа хуа* («Саддхармапундарика»), *Гуан цзань* («Панчавимшатисахасрика») и другие. Дхармаракша рьяно исполнял свое предназначение — распространять и внедрять Закон; до конца дней своих излагал переводы, трудился, не ссылаясь на усталость. В том, что Закон, заключенный в сутрах, распространился в Китае, есть и заслуга Дхармаракши.

В последние годы правления династии Цзинь императора У-ди Дхармаракша жил отшельником в горах. Там протекал чистый ручей, и Дхармаракша обычно брал из него воду напиться и прополоскать рот. А потом пришли сборщики хвороста, загрязнили берега ручья, и тот вскоре пересох. Дхармаракша вздыхал: «Нечестивцы! По их милости иссяк чистейший родник. Если не будет в нем больше воды, то нечем будет поддержать жизнь и придется мне отсюда уходить». Только он это сказал, как забил родник и ручей наполнился водой — так его растрогали переживания Дхармаракши. Потому Чжи-дунь в славословии, приложенном к изображению Дхармаракши, говорит:

Ху, досточтимый, чист и непорочен,
Учению он и добродетели хвала,
Вздыхнул лишь над иссушенным ручьем,
И в тот же миг в нем влага ожила.

О Ху, непостижимый и глубокий,
Ему от Неба искренность дана.
Он ноги погружал в Зыбучие пески,
Главой высот невиданных касался.

Впоследствии в Чанъани за воротами Цинмэнь Дхармаракша заложил монастырь, истово творил там обряд кругового хождения. Его добродетель простиралась до дальних пределов, его слава достигала сопредельных стран. Был он патриархом нескольких тысяч монахов. Когда династия Цзинь император Хуэй-ди бежал на запад, в Гуанчжуне разразилась смута, простой люд разбредся по свету. В поисках пристанища Дхармаракша и его последователи бежали на восток, добрались до Мянчи⁵². Там Дхармаракшу настигла болезнь, и он умер в возрасте семидесяти семи лет.

В своем «Трактате о праведных и мудрых» (*Дао сянь лунь*) Сунь Чо уподобляет семерых индийских монахов семи мудрецам из бамбуковой рощи. Дхармаракшу он ставит в пару с Шань Цзюй-юанем⁵³ и при этом рассуждает следующим образом: «Добродетель досточтимого Дхармаракши позволила ему достичь положения патриарха. Пост, занимаемый Шань Цзюй-юанем при дворе, давал ему возможность рассуждать о пути правления. По степени оказанного ими 327а благого влияния они вполне могут быть // поставлены в один ряд». Сколь же высокой оценки потомков удостоился Дхармаракша!

В то время жил муж чистой веры (мирянин) Не Чэн-юань. Был он ясного и пытливого ума, обладал литературными талантами, искренно и с тщанием служил Закону. Когда досточтимый Дхармаракша публиковал сутры, Не Чэн-юань изрядно помог ему в их сверке. Первый перевод сутры *Чо жи мин цзин* был излишне многословен и тяжеловесен. Не Чэн-юань сократил и выверил текст. Это и есть существующая ныне книга в двух цзюанях. Все другое, изготовленное Не Чэн-юанем, по тщательности отделки сходно с этой книгой.

У Не Чэн-юаня был сын Дао-чжэн. И он также изрядно обучился индийскому языку. Эти благородные отец и сын совмещали словесное изящество с простотой, при этом несколько не перегружали перевод.

Были еще Дхармашира, Чэнь Ши-лунь, Сунь Бо-ху и Юй Ши-я. Все они были исполнителями воли Дхармаракши, его писцами, а также производили тщательную сверку переводов.

Досточтимый Дао-ань говорит: «Все, что опубликовал досточтимый Дхармаракша, выдает его руку и глаз. Основная идея четко выражена. Переводы хотя и не блещут красноречием и изысканностью, однако переполнены авторской осведомленностью и не-

поддельным восторгом. В особенности же Дхармараке удалась идея конца перерождений (нирвана). Переводы Дхармараки обнаруживают в нем мудреца, но не литератора; они грубоваты, но близки к оригиналу». Таково мнение Дао-аня. Семья Дхармараки проживала в Дуньхуане, но обращал он в веру всех и повсюду. Потому современники прозвали его «Дуньхуанский будхисаттва».

9. БО ЮАНЬ

Бо Юань по прозвищу Фа-цзу — фамильное имя Вань — был уроженцем округа Хэнэй⁵⁴. Его отец по имени Вэй-да был известным ученым-книжником. Ему предлагали должность в окружной управе, но он от нее отказался.

Еще в юные годы Фа-цзу принял решение стать на Путь, открылся отцу в том, что хочет уйти в монахи. Его доводы были столь решительными и вескими, что отец не посмел ответить отказом. Тогда Фа-цзу сменил облачение и стал на стезю. За день он прочитывал наизусть текст в восемь-девять тысяч слов, питал особый интерес к Вайпуля-сутрам, искушался в их самых мелких и таинственных подробностях. Из того, что в ходу в миру, он усвоил в основном книжные древности и триграммы. Фа-цзу соорудил в Чанъани обитель чистоты и начал проповедовать. Ему внимала едва не тысяча мирян и праведников.

В последние годы правления династии Цзинь императора Хуэй-ди (290—306) в Гуаньчжуне правил Сыма Юн, первый министр и удельный царь Хэцзян. Он открыл свое сердце Фа-цзу, почитал его наставником и другом. В свободное от дел время, будь то утро или глубокая ночь, они беседовали о Пути и добродетели. Тогда-то и был заложен Западный дворец, ставший впоследствии соцветием талантов. Речистые мужи преклонялись перед глубоким и проникновенным умом Фа-цзу.

Предвидя, что воинственные царьки станут оспаривать власть, возьмутся за оружие, Фа-цзу, дабы соблюсти себя в чистоте, вознамерился тайно скрыться в Лунью⁵⁵. Случилось так, что в должность наместника округа Циньчжоу, в который входили и горы Луншань, вступал Чжан Фу. Фа-цзу присоединился к нему. Скоро Чжан Фу убедился, что слава и добродетель Фа-цзу общеизвестны и все сущее уповает на него. Он пожелал, чтобы Фа-цзу сменил облачение и стал его личным помощником. Когда Фа-цзу ответил решительным отказом, Чжан Фу затаил обиду. Житель округа Гуань Фань вступал с Фа-цзу в ученые споры и раз за разом терпел поражения. Глубоко уязвленный и озлобленный, он опорочил Фа-цзу перед Чжан Фу. Фа-цзу собрался в Цзяньсянь⁵⁶ и так вдруг сказал праведникам и ученикам: «По прошествии нескольких дней грядет мое перерождение». Он стал прощаться, написал письма, // раздарил 3276 священные книги, все до единой статуи и драгоценности. На

следующее утро Фа-цзу отправился к Чжан Фу и беседовал с ним. Неожиданно он оспорил мнение Чжан Фу, и тот велел схватить его и казнить — к удивлению и скорби всего народа. Фа-цзу воскликнул: «Вот и пришло время ответить мне за все сполна! Сие есть долгий итог моих предшествующих перерождений, а не деяний в настоящей жизни». Стал он взывать к буддам десяти сторон света⁵⁷: «Я с радостью готов искупить грехи предшествующих перерождений! Надеюсь, что Чжан Фу останется моим наперсником-кальянамитрой и на него не падет кара за убийство человека!» Он принял пятьдесят ударов плетью и тотчас скончался.

Впоследствии Чжан Фу узнал, как все было, и устыдился содеянного.

Праведность Фа-цзу стала общеизвестной в землях Гуаньчжуна и Лунью. К западу от Сяохани⁵⁸ его чтили как божество. Варвары и китайцы тяжело вздыхали, ходили по дорогам все в слезах. Варвары-цын с гор Лун собрали пять тысяч отборной кавалерии, чтобы встретить Фа-цзу и вернуться с ним на запад. На полпути они узнали о его казни; скорби не было предела. Их охватил благородный порыв отплатить за смерть Фа-цзу. Чжан Фу послал войско в горы Лун, и варвары вступили в бой с его легкой кавалерией. Тем временем Его высокопревосходительство бывший правитель Тяньшуй⁵⁹ Фу Чжэн пришел в ярость и казнил Чжан Фу. Толпа варваров утолила жажду мести и смыла с себя позор. Они выразили свое одобрение и повернули обратно. Останки Фа-цзу разъяли и вложили в основания ступ и монастырей.

Чжан Фу по прозванию Ши-вэй был уроженцем Наньяна и потомком Чжан Хэна⁶⁰. При всех его талантах и разумении Чжан Фу был жесток без всякой меры. Он вероломно казнил области Тяньшуй правителя Фэн Шана. Простой люд пришел в смятение и беспокойство, а затем поднял бунт. Чжан Фу казнили. Накликавший беду Гуань Фань, виновник поражения, был также убит.

Вскоре после этого некий человек по фамилии Ли, а по имени Тун, умер, а затем ожил. Он рассказал: «Я видел закононаставника Фа-цзу. Он находился во владениях Яма-раджи (Владыки ада) и читал владыке проповедь по "Шурамгама-сутре". Фа-цзу сказал мне так: „По окончании проповеди я должен буду отправиться на небеса Трайястримшас (Небеса тридцати трех богов-дэва)". Я видел также Ван Фу, который был при жизни „возливающим вино"⁶¹, его также звали Даос Ци-гун. Он был закован в кандалы и молил о покаянии Фа-цзу».

Ранее, в предшествующей жизни, Фа-цзу спорил с Ван Фу о превратном и истинном. Ван Фу из раза в раз терпел поражение. Не в силах сдержать злобы, он написал сочинение *Лао-цзы хуа ху цзин* («О перевоплощении Лао-цзы в варвара»), где возводит клевету на Закон Будды. Наветы обернулись против него самого. Каяться нужно было еще при жизни!

Сунь Чо в «Трактате о праведных и мудрых» ставит Фа-цзу в пару с Си Каном⁶² и при этом рассуждает так: «Беды на Бо Фа-цзу навлек Гуань Фань, а несчастья Чжун-саня (Си Кана) породил Чжун Хуэй (225—264). Геройская статья обоих мудрецов, небрежение собственной персоной, а также занятия посторонними для них делами правления навлекли на них беду. В этом они несколько не отличаются друг от друга». Таково мнение Сунь Чо.

Фа-цзу всесторонне приобщился к книжной мудрости, был весьма образован. Он прекрасно освоил индийский и китайский языки, перевел три сочинения: *Вэй дай*, *Ди цзы бэнь ци*, *У бу сэн*, а также составил комментарий к «Шурамгама-сутре». Есть упоминание о нескольких его переводах малых книг, но они пропали во время смут, и названия их неизвестны.

Младший брат Фа-цзу по имени Фа-цзо также прославился смолоду. Он был представлен к званию // всеученейшего мужа, но 327в отказался от него. Двадцати четырех лет Фа-цзо ушел в монахи. Он глубоко проник в суть буддийского учения, приобрел известность в землях Гуаньчжуна и Лунью. Наместник в Лянчжоу⁶³ Чжан Гуан полагал, что его старшего брата Чжан Фу убили из-за отказа старшего брата Фа-цзо снять монашеское облачение. Чжан Гуан стал принуждать Фа-цзо покинуть стезю. Фа-цзо был тверд и непоколебим, поклялся стоять насмерть. Вскоре Чжан Гуан казнил его. Фа-цзо было пятьдесят семь лет. Фа-цзо составил комментарий к «Испускающей сияние праджняпарамита-сутре» (*Фан гуан бо жо цзин*) и сочинил трактат «В прославление предков» (*Сянь цзун лунь*).

Прозвище Чжан Гуана было Цзин-у, родом он был из Цзянся⁶⁴. Впоследствии, когда его окружил Ян Нань-ди, варвар-ди области Уду⁶⁵, он умер от озлобления. Было это в правление династии Цзинь императора Хуэй-ди (290—306).

Еще был упасака Вэй Ши-ду, который перевел сутру *Дао син бо жо цзин* в две цзюани. Ши-ду был уроженцем области Сычжоу округа Цицзюнь⁶⁶. Жил в разорившейся семье, но бедность переносил спокойно. Он наслаждался Учением, всем сердцем принял Закон Будды. В день кончины он с тщанием произвел омовение, зачитал священный текст в тысячу слов, затем облекся в саван, лег и тут же умер.

10. ШРИМИТРА

Бо Шилимитоло (Шримитра), что означает «Друг счастья», был уроженцем западных краев; современники звали его «Старейшина» (Гаоцзо). В отдельной биографии говорится: «Царский сын Шримитра должен был наследовать престол, однако уступил его младшему брату, подражая, сам того не ведая, Тай-бо⁶⁷. Вскоре его посетило прозрение свыше, и он стал шрамана. Шримитра имел величественную статью, неподражаемую осанку, ростом превосходил любого».

В годы правления династии Цзинь под девизом Юн-цзя (307—313) Шримитра направился в Китай. Там как раз разразилась смута, и он, переправившись через Янцзы, остановился в монастыре Цзяньчусы. Первый министр Ван Дао⁶⁸, раз увидев Шримитру, пришел в восторг, причислил себя к его ученикам. Вот почему Шримитра прославил свое имя. Начальник военного приказа Юй Юань-гуй, офицер личной охраны императора Чжоу Бо-жэнь, распорядитель обрядов в храме предков императора Се Ю-юй и верховный судья Хуань Моу-лунь — все знаменитые ученые мужи той эпохи встречались с ним и беспрестанно им восхищались. Распахнув одежды, они вели со Шримитрой дружеские беседы. Однажды Шримитру навестил Ван Дао. Шримитра с развязанным поясом, сидя в непринужденной позе, внимал словам Ван Дао, преисполненный божественного откровения. Тогда же посетил Шримитру с дружеским визитом глава императорской канцелярии Бянь Ван-чжи. Тотчас по приходу Бянь Ван-чжи Шримитра застегнул халат, навел лоск и сел прямо и неподвижно. На вопрос, отчего он так повел себя, Шримитра ответил: «Досточтимый Ван принимает людей как они есть, а господин Бянь — по их рангу. Потому я так и поступил». Вся высшая знать восхитилась тогда внутренним богатством Шримитры, сочетающего в обращении свободу и строгость.

Верховный судья Хуань Моу-лунь пытался в гимне отразить главные качества Шримитры, но у него ничего не получилось. Ему сказали: «Шримитру можно назвать выдающимся и великолепным». Хуань вздохом выразил свое восхищение и посчитал такую оценку как нельзя более удачной.

Главнокомандующий Ван Чу-чжун прослышал в Нанься⁶⁹ о том, что Ван Дао, Чжоу Бо-жэнь и вся высшая знать почитают Шримитру, и усомнился в их правоте. Но когда он сам увидел Шримитру, то охнул от восторга и побежал за ним вслед. Один раз увидел Шримитру — и не стало у него предубеждений.

328a Когда Чжоу // И (Чжоу Бо-жэнь) в должности военного чиновника производил набор в армию, он в списках наткнулся на имя Шримитры. Чжоу И сказал со вздохом: «Кабы в годы Тай-пин (300—301) отбирали таких мудрецов, сейчас бы не о чем было жалеть!»

Потом Чжоу И казнили. Шримитра пришел навещать его сирот. Он сел против них и троекратно исполнил варварский гимн. Звуки индийского песнопения поднимались до облаков. Затем он зачитал дхарани (заклинания) в несколько тысяч слов. Голос его был высоким и чистым, а лицо и поза неподвижны. Затем он вытер слезы, унял рыдания, стал бодр как ни в чем не бывало. Так он по обыкновению менял настроение, переходил от скорби к радости.

Досточтимый Ван Дао однажды сказал Шримитре: «Среди иноземцев вы, мой господин, только один такой». Шримитра рассмеялся и ответил: «Да будь я, как все, разве был бы я теперь с вами?» По тому времени сказать так считалось вполне приличным.

Возвышенный и надменный Шримитра не учился говорить по-китайски. Но когда знатные господа вели с ним беседу через переводчика, он мгновенно и полностью улавливал смысл еще не переведенных слов. Все до единого восторгались его неземной отрешенностью и удивительной прозорливостью.

Шримитра превосходно освоил всемогущее искусство дхарани. Прежде в землях Цзяндун⁷⁰ не было дхарани. Шримитра перевел и опубликовал *Кун цю ван цзин*: он извлек на свет священные дхарани. Кроме того, он вручил своему ученику Ми-ли высокоголосые индийские гимны, которые звучат и поныне.

Шримитра скончался в годы правления династии Цзинь под девизом Сянь-кан (335—342) в возрасте восьмидесяти лет. Знатные господа приняли весть о его кончине со скорбью и слезами. Хуань Сюань-у⁷¹ рассказал, что в юные годы видел Гаоцзо, говорил, что его одухотворенность была исключительной по тем временам.

Ван Минь из Ланье⁷², который был в учениках у Шримитры, составил для него предисловие, где говорится:

«В Чунь-цю царства У и Чу названы вассалами. Комментаторы считают, что прежде — Срединные земли, а потом только — варвары четырех сторон света. Разве не с Трех эпох повелось считать, что в царствах У и Чу иные обряды, что варвары по природе своей алчны, лишены доброты и скромности? Однако великие избранники рождаются и у них. И кое-кто своими выдающимися талантами напоминает наших. Поэтому если известно, что Небо благосклонно к выдающимся личностям, то не касается ли это и варваров, живущих в Китае? С древности по сю пору известен лишь ханьский Цзинь Ми-ди⁷³. И все же доблести Цзинь Ми-ди исчерпывались добротой и сыновней почтительностью, преданностью и искренностью. Он был подлинно добродетелен и непорочен. Что же касается разума и проницательности, то здесь нам сказать нечего. Гаоцзо же с вершин, сотворенных его разумом, общался с божествами. Одухотворенностью и великолепием он далеко превосходил Цзинь Ми-ди».

Шримитра часто бывал к востоку от Шицзыган⁷⁴, там соблюдал дхута (строгое воздержание) и там же был захоронен. Император Чэн-ди (326—342), храня в душе его образ, воздвиг на месте захоронения чайтья (могильный холм). Потом в столице объявился шрамана из Гуанью и на холме заложил монастырь. Се Кунь из округа Чэньцзюнь⁷⁵ прочитал славословия Шримитре, воссоздал его деяния. Монастырю дали имя Гаоцзосы.

II. САНГХАБХАДРА

Сэнцзябадэн (Сангхабхадра), что означает «Явленный сангхой», был уроженцем Кашмира. Неколебимая вера и безграничная добродетель направляли его на поиски знаменитых наставников. Сангхабхадра основательно изучил Трипитаку, всесторонне обозрел

3286 классические сочинения. Он был превосходным знатоком // Абхидхармы, по памяти читал «Абхидхармавибхашу», проникаясь ее сокровенным смыслом. Сангхабхадру обуяло стремление странствовать, изучая иные нравы и распространяя Учение.

В семнадцатом году правления Фу Цзяня под девизом Цзянь-юань (381 г.) Сангхабхадра пришел в Гуаньчжун. До тех пор свод Махаяны не был здесь широко известен; Дхьяна же и Абхидхарма дали пышные всходы. По прибытии в Чанъань Сангхабхадру стали величать Мастером Закона. Управляющий дворцовой библиотекой Чжао Чжэн уповал на Великий закон. Он знал, что в школах за пределами Китая изучают «Абхидхармавибхашу», а Сангхабхадра читает ее наизусть. Исполнив ритуалы четырех подношений⁷⁶, он просил Сангхабхадру перевести индийский текст. Тогда Сангхабхадра, а с ним distinguished закононаставник Ши Дао-ань созвали монахов для перевода. Сангхабхадра изустно излагал текст оригинала, чужеземный шрамана Дхарманандин записывал на индийском языке, Буддхаракша делал устный перевод, а китайский шрамана Минь-чжи записывал с его слов. Перевод изготовили в девятнадцатом году правления лединасти Цинь под девизом Цзянь-юань (383 г.) с первого летнего месяца по второй месяц осени.

При Сангхабхадре был еще и индийский оригинал «Васумитрашастры» (*По сюй ми*). В следующем году также по просьбе Чжао Чжэна он опубликовал его. Втроем с Дхарманандином и Сангхадевой они придерживались индийского оригинала, китайский шрамана Чжу Фо-нянь излагал, а Хуэй-сун записывал перевод *По сюй ми*. Досточтимый Дао-ань и Фа-хэ произвели сверку и правку, благодаря чему оба эти текста широко распространены и изучаются поныне.

Сангхабхадра строжайше соблюдал обеты, обладал возвышенной добродетелью, был исполнен смирения, исключаяющего все бренное. Монашеская братия земель Гуаньчжун в том ему уподоблялась. О последующих годах жизни Сангхабхадры ничего не известно.

О том, уроженцем какой страны был Буддхаракша, ничего не сообщается. Его благочестие и деяния были безупречны. Он всесторонне обозрел священный свод, в продолжение долгих странствий по Срединным землям превосходно обучился китайскому языку. Изложенные им переводы индийских текстов высоко ценились при Фу Цзяне.

12. ДХАРМАНАНДИН

Таньмонаньти (Дхарманандин), что означает «Радость Закона», был уроженцем Тохарского царства. В юные годы он отвратился от суетного мира. Обладая не по годам зрелым умом, Дхарманандин изучал и декламировал священные тексты, посвятив этому занятию всего себя без остатка. Он полностью обозрел Трипитаку, читал наизусть «Экоттарагама-сутру» (*Цзэн и а хань цзин*). Познания и осведомленность Дхарманандина были всеобъемлющими. Поэтому

и был он почитаем в близких и дальних пределах своей страны. В молодые годы Дхарманандин повидал многие земли, исходил многие страны и говаривал, что готов проповедовать Закон там, где о нем еще не слыхивали. Вот отчего он презрел дали Зыбучих песков и, храня у себя на груди драгоценную сутру, устремился на восток.

В годы правления Фу Цзяня под девизом Цзянь-юань (365—385) Дхарманандин прибыл в Чанъань. Благодаря блестящим познаниям Дхарманандина у праведников сложилось о нем превосходное мнение. Фу Цзянь принял его и оказал высокие почести. Среди множества сутр, существовавших тогда в Срединных землях, не было ни одной из четырех «Агама-сутр». Советник Фу Цзяня и округа Увэй⁷⁷ правитель Чжао Чжэн вознамерился обратиться к Дхарманандину с просьбой опубликовать эти сутры. То было время, когда взбунтовался и двинул на Фу Цзяня войско Мужун Чжун. В Гуаньчжуне началась смута. Чжао Чжэн чтит Закон глубоко и истово, презрел себя ради Учения. Он пригласил в град Чанъань досточтимого Дао-аня, созвал монахов-толкователей и просил Дхарманандина опубликовать *Чжун* и *Цзэн* // и — две из «Агама-сутр», а также *Ли тань синь*, *Сань фа ду* и другие сочинения, не опубликованные прежде, 328в что в итоге составило сто шесть цзюаней. Чжу Фо-нянь излагал перевод, а Хуэй-сун записывал. С лета до весны минуло два года, и только тогда перевод был готов. Когда Яо Чан вторгся в Гуаньчжун, народ оказался в опасности. Дхарманандин простился со всеми и вернулся в западные края. О последних годах его жизни ничего не известно.

Тем временем Фу Цзянь потерпел первое поражение; вспыхнули военные распри. Варвары-жуны и прочая нечисть тотчас пришли в движение, и народ бежал на все четыре стороны. То, что перевод по большей части все же удалось осуществить, — полностью заслуга Чжао Чжэна.

Чжао Чжэн по прозвищу Вэнь-е был уроженцем Циншуй⁷⁸ округа Лоян, по другим сведениям — уроженцем Цзинь⁷⁹. Восемнадцати лет он стал секретарем канцелярии при лжединастии Цинь. Позднее Чжао Чжэн дослужился до должности помощника Главы императорской канцелярии и правителя округа Увэй. Был он худым и безусым, были у него жены и наложницы, но не было детей. Поговаривали, что он евнух. При этом он обладал проницательным умом, изучил буддийские и прочие сочинения. По складу характера он любил пошутить, причем не без дерзости. В последние годы своего правления Фу Цзянь благоволил варварам-сяньби, и напрасно — этим он внес расстройство в дела правления. По этому поводу Чжао Чжэн сложил шутовское назидание:

Я слышал — сразу за Мэнцинем⁸⁰
 Излучина крутая есть — в ней сто по десять тысяч *ли*.
 Ведь чисты воды Хуанхэ в истоках,
 В низовьях отчего же так они мутны?!

«Это ты про меня?!» — изменился в лице Фу Цзянь, а Чжао Чжэн продолжал:

Есть в северных садах такое дерево — жужуб,
Оно покрыто пышной темною листвою,
Усыпан лист колючими шипами,
Но сердцевина у него красна.

Фу Цзянь рассмеялся: «Ну это не иначе, как Чжао Вэнь-е!»
Вот таким ловким и искусным шутником был Чжао Чжэн.
Впоследствии, когда Закон Будды стал процветать в Гуаньчжуне,
Чжао Чжэн пожелал уйти в монахи. Но Фу Цзянь дорожил Чжао
Чжэном и не давал на то своего согласия. Только когда Фу Цзянь
умер, Чжао Чжэн исполнил свое желание. Он принял в монашестве
имя Дао-чжэн. Есть у него гатха:

Рожденье Будды почему так запоздало
И отчего в нирване он давно?
Судьбу я наконец вверяю Шакьямуни:
Отныне следую Великому Пути.

Потом Чжао Чжэн скрывался в горах Шанлошань⁸¹, сосредоточившись на сутрах и виная. Си Хуэй, при династии Цзинь состоявший в должности наместника Юнчжоу⁸², полюбил нрав Чжао Чжэна, настоял на том, чтобы тот сопровождал его в странствиях. Чжао Чжэн скончался в Сяньяне⁸³ в возрасте более шестидесяти лет.

13. САНГХАДЕВА

Сэнцзятипо (Сангхадева) означает «Небожитель сангхи»; говорят также Сэнцзятихэ, но так произносить неправильно. Он происходил из рода Гаутама, был уроженцем Кашмира. Ступив на стезю, Сангхадева совершенствовал свои познания, в далеких краях искал наставлений от знаменитых наставников. Он основательно изучил Трипитаку, и в особенности преуспел в «Абхидхармасаре» (*А пи тань синь*), постигнув ее в мельчайших подробностях. Он читал наизусть «Тридхармика-шастру» (*Сань фа ду лунь*), смакуя ее днями и ночами и полагая, что проник в сокровищницу Учения. Он был умен и прозорлив, обладал глубочайшим разумением. Обличьем и поведением своим Сангхадева являл доброту и почтительность, свое предназначение усматривал в том, чтобы наставлять людей; был он в этом искренен и неустанен.

В годы правления рода Фу под девизом Цзянь-юань (365—385) Сангхадева вошел в Чанъянь и начал насаждать и возвращать Учение. Сначала Сангхабхадра опубликовал *По сюй ми*. Дхарманандин опубликовал две из «Агама-сутр», а также *Пи тань синь*, *Гуан шо*, *Сань фа ду* и другие, что составило свыше 329а миллиона слов. В то время как раз Мужун Чжун затеял // смуту;

начались беспорядки среди варваров-жунов и их врагов. Тот и другой переводчики торопились, да и осведомлены были не лучшим образом. Смысл и привкус оригинала зачастую оставались непередаваемыми. Неожиданно оставил мир досточтимый Дао-ань, и тексты так и не прошли правки. Затем в землях Шаньдун⁸⁴ установился мир. Сангхадева и области Цзичжоу⁸⁵ шрамана Фа-хэ перебрались в Лоян. Там в продолжение четырех-пяти лет Сангхадева занимался изучением и чтением проповедей по прежде переведенным сутрам. Он прожил в Китае уже довольно долгое время и стал изрядно понимать китайский язык. И достиг он, что прежние переводы страдают огрехами. Фа-хэ был обеспокоен тем, что тексты так и не были окончательно утверждены. Он предложил Сангхадеве опубликовать *А пи тань* и *Гуан шо*.

На престол династии Цинь взошел Яо Син, преисполненный служения Закону. Тогда Фа-хэ пришел в Гуаньчжун, Сангхадева же направился через Янцзы.

С давних пор в горах Лушань находился закононаставник Хуэй-юань. Он усердно постигал сокровенный свод, собрал обширную коллекцию Сутрапитакки. Преисполненный радушия, он был готов уступить гостю почетное место, заранее ожидал прибытия пришельцев из далеких краев. Он узнал, что Сангхадева где-то поблизости, и пригласил на вершину Лу. В правление династии Цинь под девизом Тай-юань (376—396) Сангхадева по его просьбе опубликовал *А пи тань синь* и *Сань фа ду*. Сангхадева излагал китайский перевод с террасы Праджня с индийским оригиналом в руках. Он отказал себе в стилистических красотах ради сохранения самой сути, заботился лишь о том, чтобы передать изначальный смысл произведения. Переводы этих сочинений, что ныне в ходу, принадлежат именно ему.

В первом году под девизом правления Лун-ань (397 г.) Сангхадева наведлся в столицу (Цзянь). Высшая знать династии Цинь, а также знаменитые мужи и гении устроили ему радушный прием. Начальник императорской стражи Ван Сюнь из Ланье, носивший титул *дунтин-хоу*, был средоточием добродетели и глубокой веры. Он кровнотельствовал Истинному закону, соорудил обитель чистоты, где принимал ученую братию. Сразу по прибытии Сангхадева был также приглашен в обитель, где зачитал проповедь по Абхидхарме. Все знаменитые монахи были в сборе. Проповедь Сангхадевы была само совершенство; речь его была ясна и доходчива, отражала первоизданную суть Учения. Все ему с радостью внимали. В зале для слушаний был и Ван Ми, который затем в другой зале стал читать такую же проповедь сам. Ван Сюнь спросил потом у праведника Фа-гана: «Ну и что же там получилось у меньшого брата Ми?» Фа-ган отвечал: «Основные положения он в общем раскрыл, но до частных еще не добрался». Так ясные и доходчивые проповеди Сангхадевы будоражили умы людей.

Той зимой Ван Сюнь созвал в столицу шрамана-толкователей Ши

Хуэй-чи и других, всего более сорока человек. Ван Сюнь просил Сангхадеву заново перевести *Чжун а хань* и другие тексты. Шрамана из Кашмира Сангхаракша придерживался оригинала, а Сангхадева переводил на китайский. К лету перевод был закончен. Переводы, опубликованные Сангхадевой в долинах рек Янцзы и Лошуй, насчитывают более миллиона слов.

Сангхадева обошел весь Китай и прилежащие земли, повсюду знакомился с нравами и обычаями. Он был простодушен и сметлив, превосходил в беседе и шутке. О последующем и кончине Сангхадевы ничего не известно.

14. ЧЖУ ФО-НЯНЬ

Чжу Фо-нянь был уроженцем Лянчжоу. От семьи он ушел в юном возрасте; его помыслы и дела были чисты и непогрешимы. Снаружи умиротворенный, изнутри просветленный, он был зеркалом проникновения в таинство Учения. Он выучил наизусть множество сутр, 3296 обозрел мало-помалу прочие писания. В словарном // же и комментаторском деле он преуспел более всего. С юных лет Чжу Фо-нянь любил странствовать, повсеместно наблюдал чужие нравы. Семейство его проживало к западу от Хуанхэ, и он хорошо понимал тамошний язык, был искусен в произношении, а равно и в толковании слов в языках китайском и варваров-жунов. И хотя в науке толкования текстов у него были некоторые пробелы, его обширная осведомленность была общепризнанной.

При правителях из рода Фу в годы правления Цзянь-юань (365—385) в Чанъань прибыли Сангхабхадра, Дхарманандин и другие. Чжао Чжэн просил перевести священные тексты. На то время меж достославных мужей не нашлось искусного в переводе, и все как один указали на Чжу Фо-няня. Сангхабхадра придерживался индийского оригинала, а Чжу Фо-нянь переводил его на китайский. Чжу Фо-нянь избегал сомнительных значений, выражался точно и ясно. В первую луну двадцатого года под девизом правления Цзянь-юань Чжао Чжэн просил Дхарманандина опубликовать сутры *Цзэн и а хань* и *Чжун а хань*. Собравшиеся тогда в граде Чанъань монахи-толкователи просили Чжу Фо-няня быть переводчиком. Он детально разобрал текст, кропотливо его исследовал; перевод был закончен только через два года. В том, что две из «Агама-сутр» были в то время явлены миру, — переводческая заслуга Чжу Фо-няня. После Ань Ши-гао и Чжи Цяня никто не превзошел его в этом качестве. При правителях из рода Фу и Яо он был патриархом переводчиков; все монахи Гуаньчжуна им восхищались. Впоследствии Чжу Фо-нянь переводил другие сочинения: *Пу са ин ло*, *Ши чжу дуань цзе*, а также *Чу юэ цзин*, *Тай цзин*, *Чжун инь цзин*, но по представлении их на утверждение, не исполнив многих своих

замыслов, заболел и скончался в Чанъани. О нем скорбели и в дальних, и в близких краях и миряне и монахи.

15. ДХАРМАЯШАС

Таньмоешэ (Дхармаяшас), что означает «Светоч Закона», был уроженцем Кашмира. С юных лет он любил науки, четырнадцати лет познакомился с Пуньятарой⁸⁶. С годами в обличье Дхармаяшаса запечатлелась та светлая и возвышенная одухотворенность, какой обладает божественный мудрец. Дхармаяшас всесторонне обозрел сутры и виная. Он был одарен необычайно ясным умом, услаждался восемью дхьянами⁸⁷, отводил душу семью самбодхьянгами⁸⁸. Современники уподобляли его Буддхабхадре⁸⁹. В одиночестве бродил он по горам и долам, не прячась от шакалов и тигров. Уединившись, Дхармаяшас проводил в самосозерцании дни и ночи. Как-то, сидя под деревом, он строго воскликнул: «Тебе уже тридцать, а ты еще не обрел плода⁹⁰. Какая лень!» Он стал день за днем проводить без сна и пищи, предаваясь аскезе и раскаиваясь в грехах предшествующих перерождений. И тогда он увидел во сне небесного царя Боча, который ему сказал: «Шрамана должен странствовать и проповедовать Учение в чужих землях. Он лелеет мечту о всеобщем спасении! Что же ты хранишь свое ничтожное целомудрие, свое собственное великолепие, и только?! Путь Бодхи зависит от многих условий; нужно время, чтобы они (условия) созрели. Твои домогательства незаконны, и тебе до самой смерти не удостоиться спасения!»

Пробудившись, Дхармаяшас все обдумал и вознамерился пуститься в странствия, даруя Учение. Он обошел многие знаменитые государства, побывал в областях и княжествах.

В годы правления династии Цзинь под девизом Лун-ань (397—401) Дхармаяшас пришел в Гуанчжоу и остановился в монастыре Байшасы. Поскольку Дхармаяшас превосходно изучил и знал наизусть «Вибхаша-виная», его и нарекли Махавибхаша (Великий Вайбхашик). В то время ему уже было восемьдесят пять лет, и учеников у него было восемьдесят пять. Некая упасика (мирянка) Чжан Пу-мин // осведомилась у Дхармаяшаса^{329в} о принятии Закона Будды. Дхармаяшас растолковал для нее «Зависимые причины рождения Будды» (*Фо шэн юань ци*), перевел и опубликовал сутру *Ча мо цзин* в одну цзюань.

В годы И-си (405—418) Дхармаяшас вошел в Чанъань. Яо Син, узурпировавший трон, всемерно чтит Закон Будды, и Дхармаяшас был принят с особыми почестями. Тогда же в Гуаньчжун пришел индийский монах Дхармагупта. Близкие по духу и стремлениям, они сошлись, как старые друзья. В девятом году правления лжединастии Цинь под девизом Хун-ши (407 г.) они совместно приступили, а в шестнадцатом году закончили

перевод *Шэ ли фо а ни тань*, составивший двадцать две цзюани. Лжединастии Цинь наследник престола Яо Хун лично ведал переводом и первый ему внимал. Шрамана Дао-бяо составил к нему предисловие.

Впоследствии Дхармаяшас отправился в странствия на юг, прибыл в Цзянлин и остановился в монастыре Синьсы. Он стал повсеместно распространять Закон Дхьяны. Посещавшие его гости были люди скромные. Они приходили нехоженными тропами и было их более трех сотен. Все эти ученые мужи и простолюдины не были людьми истинно верующими, но при виде Дхармаяшаса приходили в благоговейный трепет. Сам он рассказал, что был один наставник и один ученик, которые своими усилиями обрели архатство. Однако их имена утеряны.

В отдельной келье за наглухо закрытой дверью сживал Дхармаяшас в позе самосозерцания. Внезапно в этой келье появлялись пять-шесть каких-то шрамана. Еще принимал он шрамана, прилетавших по верхушкам деревьев. И было это часто, и было их множество. Хотя говорят, что Дхармаяшас общался с божествами, но снисходил он и до шарлатанов и невежд. И не отмечен он знаком Бодхи, хотя возвели его современники в ранг святого.

В годы правления династии Сун под девизом Юань-цзя (424—453) Дхармаяшас вернулся в западные края. О последних годах его жизни ничего не известно.

У Дхармаяшаса был ученик Фа-ду, который освоил индийскую и китайскую речь и был при нем переводчиком. Фа-ду был сыном Чжу Полэ, который подолгу бывал в Гуанчжоу. Как-то в очередной раз он направлялся туда по торговым делам. На полпути, в Нанькане⁹¹, у его жены родился мальчик, которому и дали имя Нанькан. Когда он вырос, его стали звать Цзиньцзя, а по вступлении на Путь — Фа-ду. Поначалу Фа-ду был учеником Дхармаяшаса и от него принял Закон сутр. Потом Дхармаяшас вернулся в чужие страны, и, оставшись один, Фа-ду впал в ересь, принялся вводить собственные правила. при этом он говорил так: «Я повелеваю изучать исключительно Шиняяну и запрещаю читать „Вайпулья-сутры“! Читайте только Шахьямуни и никогда — будд десяти сторон света! Для приема пищи пользуйтесь бронзовыми патрами и не имейте никакой другой уставной утвари». Еще он велел монахиням в день покаяния в грехах, взявшись за руки, ложиться перед ним ничком на землю. Поначалу только монахиня Фа-хун, дочь Янь Цзюаня, при династии Сун правителя округа Даньян, и Пу-мин, дочь правителя Цзюочжоу⁹² Чжан Му, приняли от него Закон. А ныне монахини столичных монастырей Сюаньесы и Хунгуансы обучаются согласно его правилам. Монахини земель к востоку от Цзянькана также следуют Закону, принятому от Фа-ду.

Династии Лян монастыря Цзясян, что в Гуйцзи, шрамана Хуэй-цзяо составил биографии переводчиков: 1) Кумарадживы, 2) Пуньятары, 3) Дхармаручи, 4) Вималакши, 5) Буддхаяшаса, 6) Буддхабхадры, 7) Дхармакшемы

1. КУМАРАДЖИВА

Цзюмолоши (Кумараджива), что означает «Дитя, которому суждена долгая жизнь», был выходцем из страны Индия. Представители его рода из поколения в поколение занимали пост государственного министра. Дед Кумарадживы по имени Датта своими выдающимися талантами выделялся среди современников, был в большом почете у государя и его подданных. Отец Кумарадживы по имени Кумараяна отличался умом, благонравием и душевной чистотой. Он не пожелал наследовать пост министра, пренебрег жизненной суетой и стал монахом. Он держал путь на восток через Луковичные горы (Памир). Правитель государства Куча прослышал о том, что Кумараяна отклонил мирские почести, и проникся к нему уважением. Он вышел за городские ворота и просил Кумараяну быть духовным наставником государства¹.

У правителя была младшая сестра. Ей только исполнилось двадцать лет, но была она умна и прозорлива; все, что попадалось ей на глаза, умела объяснить, повторяла наизусть раз услышанное. К тому же на теле у нее была алая родинка, что предвещало рождение умного сына. Многие государи добивались ее, но она неизменно им отказывала. Когда же она увидела Кумараяну, то пожелала стать его женой.

Вскоре был зачат Кумараджива. Когда Кумараджива был в утробе матери, она почувствовала, что ее разумение возросло вдвое против прежнего. Она прослышала, что в большом монастыре Цзюэлисы собираются многие достославные мужи и праведные монахи, а также знатные женщины из правящих родов и благочестивые монахини. Они каждый день совершают подношения, предаются воздержанию и слушают проповеди. Мать Кумарадживы вдруг постигла санскрит. Сколь ни трудны были фразы, она понимала их глубинный смысл. Некий архат Дхармагхоша сказал: «У нее обязательно родится будущий мудрец. Если и было подобное, так это Шарипутра² в утробе матери». С рождением Кумарадживы мать утратила познания в

языке. Вскоре она прониклась желанием стать монахиней. Однако муж воспротивился этому. У них родился еще сын, названный Пушадева. Как-то раз мать Кумарадживы прогуливалась у городской стены и на могильном холме увидела лежащие в беспорядке человеческие кости. Тогда она глубоко познала причины страданий, поклялась оставить семью, решила, что до тех пор, пока не пострижется в монахини, не будет ни есть, ни пить. На шестую ночь она вконец обессилела, и не быть бы ей наутро в живых, если бы перепуганный муж не дал своего согласия. Но и теперь, не пройдя пострига, // она отказывалась от пищи. Только когда муж велел слуге постричь ее, она притронулась к питью и еде. На следующее утро мать Кумарадживы приняла посвящение в монахини и с восторгом предалась Закону Дхьяны. Она постигала его самозабвенно и неустанно, своими страданиями обрела первый плод.

3306 Семи лет Кумараджива вместе с матерью ушел в монастырь. Там под руководством наставника он за день заучивал тысячу гатх. Поскольку в одной гатхе содержится тридцать два слова, то вместе это составляет тридцать две тысячи слов. Кумараджива читал вслух шастры, и наставник объяснял ему смысл изречений. После этого Кумараджива заучивал текст наизусть, и не было в нем тайн, которые бы ему не открылись. В то время в Куча все больше людей подносили дары матери Кумарадживы, приходившейся младшей сестрой правителю. И тогда она скрылась от них и увела с собой Кумарадживу.

В возрасте девяти лет Кумараджива вместе с матерью, переправившись через реку Инд, прибыл в Кашмир. Там он повстречался со славным и добродетельным закононаставником Бандхудаттой, который был двоюродным братом правителя Кашмира. Его душевные качества были безупречными, а таланты и ученость не знали себе равных. Во всех разделах Трипитаки не было ничего, что бы он не одолел. С рассвета до полудня он записывал тысячу гатх и с полудня до заката заучивал другую тысячу. Слава Бандхудатты была всеобщей; и монахи и миряне считали его своим наставником. По прибытии в Кашмир Кумараджива почтил Бандхудатту ритуалом наставника. Под его началом он постиг «Кшудракапитака-сутру», а также две из «Агама-сутр» — «Мадхьяма» и «Диргха» в четыре миллиона слов. Бандхудатта не раз говорил, что Кумараджива наделен божественными талантами, и эти похвалы стали известны правителю. Правитель пригласил Кумарадживу во дворец. Туда же явились наставники иных учений, чтобы сообща одолеть Кумарадживу в споре. Иноверцы рассудили, что это не составит им труда ввиду юных лет Кумарадживы, но он, воспользовавшись случаем, посрамил их. Иноверцы пали ниц³, стыдясь и безмолвствуя. Правитель проникся еще большим уважением к Кумарадживе и назначил ему ежедневное содержание: двух вяленых гусей, мешок риса лучшего сорта весом три доу

и шесть *шэн* творога. Для пришельца из чужой страны это был большой почет. Настоятель монастыря, при котором состоял Кумараджива, определил ему в услужение пятерых монахов и восемнадцать шраманера (послушников). Иметь такого ученика он почитал для себя высшей честью.

Кумарадживе было двенадцать лет, когда его мать решила вернуться в Куча. В странах, что лежали на их пути, Кумарадживе сулили самые высокие государственные посты, но он неизменно отвечал отказом. В горах на севере страны Юэчжи⁴ им повстречался некий архат. Он подивился на Кумарадживу и так сказал его матери: «Береги его от соблазнов! Если этот шраманера до тридцати пяти лет не нарушит монашеских обетов, то возведишь он повсюду Закон Будды, спасет людей, которым несть числа, сравнится с самим Упагуптой⁵. Не будет блюсти обетов — не быть ему великим, а быть по уму и знаниям только закононаставником».

Путь их далее проходил через государство Кашгар. Кумараджива нес на голове патру и приговаривал: «Патра очень большая, отчего же такая легкая?» Внезапно патра потяжелела, да так, что не было сил ее держать. Кумараджива замолчал и опустил ее на землю. Мать спросила, отчего он это сделал, и Кумараджива, смеясь, отвечал: «Ваш сын полон противоречий, и потому патра становится то легкой, то тяжелой».

Они остались в Кашгаре на один год. В ту зиму Кумараджива изучал Абхидхарму. Он вполне освоил разделы, озаглавленные «Десять врат» («Дашадвара») и «Совершенствование познания» («Джнянабхавана»), всецело проникся их // сокровенным смыслом. Для него перестали быть затруднительными «Шесть основ» («Шатпадабхидхарма») 330в. В Кашгаре жил шрамана Си-цзянь. Он говорил правителю: «Этого шраманера нельзя так просто отпустить! Ты, государь, должен созвать монахов и просить Кумарадживу открыть им врата Закона. Из этого ты извлечешь двойную пользу. Во-первых, шрамана нашей страны устыдятся своего несовершенства и будут стремиться к постижению мудрости. Во-вторых, правитель Куча с гордостью называет Кумарадживу своим подданным, а, почитая его, он должен будет почитать и нас — прибыть с визитом и завязать с нами дружбу». Правитель дал свое согласие. Был создан собор, на котором Кумараджива читал «Дхармачакраправартана-сутру». И в самом деле, вышло так, что правитель Куча снарядил свое посольство с выражением благодарности и предложением двум государствам породниться.

На досуге, в перерывах между проповедями Закона, Кумараджива изучал священные книги иных учений. Он превосходно разбирался в «Ведашата-шастре», усвоил литературные стили и сочинительство, приемы ведения споров и другие предметы. Кумараджива перечитал все, что содержится в Четырех ведах и тракта-

тах о Пяти познаниях⁶, овладел учением об Инь и Ян, астрологией и математикой. Кумараджива в совершенстве постиг тайны добрых и дурных предзнаменований, безошибочно предсказывал события. Был он разумен и прост, сторонился всего низменного. Странствующая братия стала его чуждаться, но Кумараджива не придал тому значения и оставался самим собой.

Жили тогда два брата. Старший был наследником правителя Яркенда, а младший — преемником на пост главного советника. Оба покинули свою страну и стали шрамана. Старшего звали Сурьябhadра, младшего — Сурьясома. Сурьясома по способностям не имел себе равного, был приверженцем и проповедником Махаяны. И старший брат, и другие ученые мужи считали его своим наставником. Среди его почитателей был и Кумараджива. Они сдружились, и Кумараджива проникся еще большим уважением к Сурьясоме. Однажды Сурьясома объяснил Кумарадживе «Анаватапта-сутру». Кумараджива узнал, что все, составляющее сей бренный мир, есть пустота, не имеющая признаков. Кумараджива усомнился и спросил: «Какой же прок от этой сутры, если она утверждает уничтожение всех дхарм?» Сурьясома отвечал: «Дхармы и все, что познается глазами, не обладают истинной сущностью». Кумараджива прежде полагался на свое зрение; ныне же выходило так, что все проистекает от причин, но не имеет сущности. Тогда он принялся изучать Махаяну и Хинаяну, сопоставлять их во всех частностях. Кумараджива понял, что на принципах Махаяны следует остановиться подробнее, и углубился в Вайпуля-сутры. Наконец он воскликнул: «Прежде, следуя учению Хинаяны, я уподоблялся человеку, который, не ведая о золоте, полагает драгоценный камень верхом совершенства!» Кумараджива проник в самую суть Махаяны, принял от наставника и заучил «Мадхьямакашастру», «Шата-шастру», а также «Двадашаникая-шастру».

Вскоре Кумараджива последовал за матерью в государство Аксу, что к северу от Куча. В Аксу тогда проживал один праведный муж. Он был повсюду знаменит своим умением вести спор и отважился утверждать, что нет ему равного в этом. Он ударил в царский барабан и поклялся: «Если кто победит меня в споре, я готов голову свою срубить и ему поднести!» Кумараджива предложил ему рассмотреть два взаимоисключающих суждения. Тот смешался и в страхе потерять голову отступился, стал приверженцем Кумарадживы.

Слава Кумарадживы прогремела далеко на восток, за горами Памир, достигла земель в долине реки Хуанхэ. Сам правитель Куча прибыл в Аксу, чтобы сопроводить Кумарадживу в свое государство. Кумараджива повсюду возглашал сутры. Близкие и далекие школы во всех четырех странах света преклонялись перед

^{331a} ним, и все до единой // признавали его превосходство.

Дочь правителя Куча была монахиней. Ее звали Акшьямати.

Она перечитала множество буддийских сочинений и особенно усердно предавалась самосозерцанию. Говорили, что она обрела второй плод. Проповеди Кумарадживы привели ее в восхищение. Акшьямати созвала большой собор и просила Кумарадживу открыть таинства Вайпуля-сутр. Кумараджива высказал суждение, что дхармы суть пустота, «Я» не существует, все, что мы различаем в этом бренном мире, — ложно, а имена не истинны. Все, кто внимал его словам на соборе, опечалились и сожалели, что прозрение пришло так поздно. Когда ему исполнилось двадцать лет, Кумараджива во дворце правителя принял монашеские обеты. Под руководством Ви-малакши он заучил «Сарвастивада-виная».

Тем временем мать Кумарадживы собралась в Индию. Она так сказала Бо Чуню, правителю Куча: «Твое государство скоро падет, и я оставляю его». Она отправилась в Индию и там достигла третьей ступени совершенства. Расставаясь с сыном, она говорила: «Всеобъемлющее учение Махаяны проникло в Китай, и проповедывать это учение в Восточных землях под силу только тебе. Но тогда ты пренебрежешь собственной выгодой. Как же быть?» Кумараджива отвечал: «Учение Великих мужей⁷ обращено не к своей выгоде, но к пользе других. Если мне суждено нести людям Закон, просветить многих пребывающих во мраке, то я не буду ни о чем сожалеть, пусть даже мне уготованы мучения в кипящем котле». И он остался в Куча при монастыре Синьсы.

Как-то в старом дворце неподалеку от монастыря он отыскал «Сутру, испускающую сияние» и принялся ее читать. Злой дух, чтобы воспрепятствовать этому, скрыл от Кумарадживы очертания знаков, и все, что он увидел, были чистые листья. Кумараджива понял, что это козни духа, и поклялся быть непреклонным. Дух отступил, и строки рукописи обозначились вновь. Только Кумараджива продолжил чтение, как неведомо откуда донеслись слова: «Пристало ли тебе, мудрец, читать это?!» — «Ничтожный дух, — воскликнул Кумараджива, — сгинь немедленно! Моя воля неколебима, как земная твердь!»

Кумараджива оставался в монастыре два года и все это время провел за чтением сутр и шастр Махаяны. Он проник в самые глубокие таинства этого учения. Правитель Куча распорядился возвести престол Золотого льва⁸ и застелить его тканями из страны Да-Цинь (Византия). Он призвал Кумарадживу взойти на престол и поведать Закон. Кумараджива сказал: «Мой наставник еще не приобщился к учению Махаяны, и я поэтому передал ему то, чем сам обладаю. И ничто меня не остановит!» Вскоре из далеких краев прибыл знаменитый проповедник Бандхуатта. «Что заставило тебя проделать столь долгий путь?» — спросил его правитель. Бандхуатта отвечал: «Во-первых, я услышал о необычайном прозрении моего ученика; во-вторых, узнал о том, государь, что ты воздаешь хвалу учению Будды. И потому, шаг

за шагом преодолевая невзгоды, презрев опасности, я поспешил в твою чудесную страну». По прибытии наставника Кумараджива принялся осуществлять свой замысел. Он истолковал наставнику «Сутру о вопросах добродетельной женщины». Многие из его пояснений о причинах и следствиях, о пустоте расходились с тем, чему они доверялись прежде, потому-то Кумараджива и начал с этих положений. Наставник спросил Кумарадживу: «Какие особые свойства усматриваешь ты в Махаяне, что так ею увлечен?» Кумараджива отвечал: «Глубокая и чистая Махаяна утверждает, что все дхармы суть пустота. Хинаяна же в этом отношении непоследовательна и привносит многие погрешности». Наставник возразил: «Ты говоришь, что все без исключения есть пустота. Как же так? Можно ли отрицать дхармы в угоду пустоте? Так, // когда-то один сумасшедший велел мастеру спрясть нить, и чтобы была она как можно тоньше. Мастер приложил все свое умение, и вышла нить такой тонкой, как если бы ее спряли из пылинок. Однако сумасшедшему работа все-таки показалась грубой. Рассердился тогда мастер и со словами: "Вот эта тонкая нить" — стал указывать в пустоту. "Я ничего не вижу", — удивился сумасшедший. "Нить эта очень тонкая, — пояснил мастер, — я изготовил ее так искусно, что ни я сам и никто другой не смогут ее разглядеть". Сумасшедший обрадовался и сполна заплатил ему за работу. Так мастер его одурачил, да еще получил вознаграждение. Твои пустые дхармы, Кумараджива, — это та же нить». Кумараджива вновь стал приводить примеры, выстраивать их один за другим. Невзирая на трудности, он вновь и вновь обращался к сутре, и по прошествии месяца Бандхудатта уверовал. Наставник воскликнул: «Я не в силах подавить его волю! Это теперь очевидно». Он почтил Кумарадживу ритуалом наставника, сказав во всеуслышание: «Этот монах — мой наставник в Махаяне! Я — его наставник в Хинаяне!»

В западных краях повсюду превозносили божественный талант Кумарадживы. Из года в год он читал проповеди. Правители, преклонив колени, стояли у края престола, дабы, опершись на них, Кумараджива мог взойти и возвысить свой голос. Так его ценили. Поведанное Кумарадживой учение внедрилось в западных краях, и его имя стало известно в Восточном государстве.

В то время Фу Цзянь захватил власть и основал лжединастию в Гуаньчжуне. Правитель чужеземного государства Переднее Цзюйши и младший брат правителя Куча прибыли к трону. Фу Цзянь принял обоих правителей в тронном зале, и те сказали: «В западных краях производят многие диковинные вещи. Пошли туда своих воинов и присоедини эти края к своим владениям».

На тринадцатом году правления Фу Цзяня под девизом Цзяньюань, в году *дин-чоу* (377 г.) в первую луну великий астролог сделал доклад трону: «На небосводе над чужими владе-

ниями появилась звезда. Означает это, что есть в тех краях мудрец великой добродетели и что войдет он в пределы Срединного государства». Фу Цзянь сказал: «Мне известно, что в западных краях живет некий Кумараджива, а в Санъяне шрамана Дао-ань. Не они ли это?» И он отправил гонцов на их поиски. На семнадцатом году во вторую луну правители Шаньшань и Переднего Цзюйши вновь обратились к Фу Цзяню с просьбой снарядить войско в западный поход. На восемнадцатом году в девятую луну Фу Цзянь повелел предводителю конницы Люй Гуану и полководцу Цзян Фэю, носившему титул «покоритель Янцзы», с правителем государства Переднее Цзюйши и семидесятитысячным войском отправиться на усмирение стран Куча и Карашар. Перед выступлением войска в поход Фу Цзянь устроил Люй Гуану проводы во дворце императорских установлений и напутствовал его так: «Император правит по воле Неба, но в основе правления должны быть любовь к простому народу, любовь к нему, как к собственному сыну. Разве захват чужих земель может быть целью для человека, обретшего Путь?! Слышал я, что живет в западных краях Кумараджива. Он глубоко постиг суть Закона и превосходно владеет учением об Инь и Ян. Для целой школы последователей стал он патриархом. Я много думал о нем. Ведь мудрецы и философы — величайшая драгоценность государства. Когда покоришь Куча, с гонцами доставь Кумарадживу ко мне!»

Люй Гуан с войском еще только приближался, когда Кумараджива предупредил правителя Бо Чуня: «Твое государство на краю гибели! Есть у него всемогущие враги, // и придут они ^{331в} в ближайшие дни с востока. Тебе следует оказать им почтительный прием и ни в коем случае не вступать в бой с передовым отрядом!» Бо Чунь не внял совету Кумарадживы и принял сражение. Люй Гуан разгромил его армию, а самого Бо Чуня убил. В правители он произвел его младшего брата Чжэня. Кумараджива стал пленником Люй Гуана.

Люй Гуан захватил Кумарадживу в плен, но не извдал его мудрости. Он увидел, что тот еще молод, и стал на обычный манер издеваться над ним, принуждать жениться на дочери правителя Куча. Кумараджива был против и отказывался, что было сил. Люй Гуан сказал: «Праведный муж следует правилу: не превосходи отца своего. Как же ты смеешь отказываться?!» И тогда Кумарадживу напоили крепким вином, вместе с дочерью правителя заперли в покоях. Так, по принуждению, Кумараджива потерял невинность. В другой раз Люй Гуан заставлял Кумарадживу садиться верхом то на буйвола, то на необъезженную лошадь, чтобы тот свалился. Кумараджива в душе переживал свой позор, внешне же оставался спокоен. Люй Гуан устыдился и прекратил издевательства.

Люй Гуан повел войско в обратный путь и сделал привал у подножия горы. Кумараджива предупредил его: «Нельзя здесь стоянку, это обернется для тебя несчастьем. Нужно отвести войско на возвышенность». Люй Гуан не прислушался к словам Кумарадживы. А ночью разразился ливень. Вода поднялась и все смела на своем пути. Поток был высотой в несколько чжанов и погубил в нем тысячи воинов. Люй Гуану открылся тайный смысл слов Кумарадживы, и он пришел в изумление от его пронизательности. А Кумараджива между тем поучал: «Не стоит задерживаться в этом гиблом месте. Будет разумным приказать армии сняться отсюда. По дороге еще попадется удобное место для стоянки». Люй Гуан последовал его совету. По прибытии в Лянчжоу он узнал, что император Фу Цзянь пал жертвой Яо Чана. Армия Люй Гуана облачилась в белые траурные одежды и двинулась к южным окраинам города. Так Люй Гуан незаконно присвоил себе титул независимого правителя за пределами Гуаньчжуна с девизом правления Тай-ань.

Во вторую луну на втором году под девизом правления Тай-ань (387 г.) в Гуцане⁹ подули сильные ветры. Кумараджива так растолковал Люй Гуану: «Ветер этот не благовестный. Непременно будут мятежи и раздоры. Но ты ничего не предпринимай, и все само собой придет в равновесие». Вскоре Лян Цянь, а затем и Пэн Хуан подняли мятеж. Кончилось тем, что они истребили друг друга.

На втором году под девизом правления Лун-фэй (396 г.) взбунтовались варвары из Чжанье — Цзюйцюй Наньчэн и его сводный брат Мэнсунь. Они прочили на престол наместника Цзянькана Дуань Е. Люй Гуан послал на их усмирение пятидесятитысячное войско во главе со своим побочным сыном, округа Тайюань¹⁰ гуном и наместником в Циньчжоу¹¹ Люй Цзюанем. Рассудили, что Дуань Е и прочие — попросту сброд и могущественному Люй Цзюаню не составит труда с ним покончить. Люй Гуан спросил совета у Кумарадживы, и тот сказал: «Я все тщательно продумал и понял, что ничего хорошего из этого не выйдет». Тем временем Люй Цзюань потерпел сокрушительное поражение в Хэли¹². Вскоре учинил беспорядки Го Син. Люй Цзюань оставил основные силы и с небольшим отрядом повернул обратно. Но и на этот раз он был разбит и едва спасся бегством.

Дворцовой канцелярией Люй Гуана ведал Чжан Цзы — знаток древних сочинений и прекрасный каллиграф. Люй Гуан очень им дорожил и, когда Чжан Цзы заболел, делал все, чтобы его спасти. Один ученый чужестранец по имени Ракша взялся вылечить Чжан Цзы. Люй Гуан обрадовался и щедро одарил его. Кумараджива понял, что чужестранец на самом деле плут и мошенник, и поведал об этом: «Ракша не в состоянии выполнить

обещанное и намеренно вводит в заблуждение. Но ведь и тайны судеб можно сделать явными». Он взял пять шелковых нитей и свил из них // веревку, затем веревку поджег и, когда она сгорела, бросил пепел в воду. «Если пепел всплывет и превратится в веревку, то болезнь Чжан Цзы неизлечима», — сказал он. Через мгновение частичка пепла пришла в движение, и вскоре на поверхности плавала веревка, такая же, как прежде. Как ни лечили потом Чжан Цзы, лучше ему не становилось. А через несколько дней он скончался.

Вскоре умер Люй Гуан, и ему наследовал Люй Шао, его сын. Однако по прошествии нескольких дней он был низвергнут с престола и убит Люй Цзюанем — побочным сыном Люй Гуана. Люй Цзюань учредил девиз правления Сянь-нин.

На втором году под девизом правления Сянь-нин (400 г.) чья-то свинья принесла поросенка о трех головах, а из колодца, что в восточном предместье, вылетел дракон. Он опустился у императорского дворца и лежал там, извиваясь. На следующее утро он исчез. Правитель посчитал это хорошим предзнаменованием и назвал тот дворец Дворцом парящего дракона. Вскоре после этого через ворота Девяти дворцов вслед за солнцем¹³ поднялся ввысь черный дракон, и Люй Цзюань дал новое название тем воротам — «Ворота драконовой благодати». Кумараджива сказал следующее: «Эти таинственные драконы, вышедшие погулять, и бесовская свинья оказались неспроста. Иногда зловещие драконы появляются и исчезают, а тот, кому доведется их видеть, не избежит страшной беды. Наверное, есть подлые люди, которые замышляют сменить государя. Нужно тебе умножать добродетели, чтобы соответствовать небесным установлениям». Люй Цзюань не внял его словам. Как-то раз Люй Цзюань и Кумараджива развлекались игрой в шахматы. Люй Цзюань выиграл фигуру и воскликнул: «Вот я и обезглавил раба (хуну)!» — «Как же это возможно? — возразил Кумараджива, — ведь раб сам отрубил кое-кому голову». В этих словах содержался намек, но правитель так ничего и не понял. У Люй Гуана был младший брат Люй Бао. У того был сын Люй Чао, которого от рождения звали Ху-ну. И вышло так, что он-то и обезглавил Люй Цзюаня, а затем сделал правителем своего старшего брата Люй Луна. Только тогда всем стало ясно, что скрывалось за словами Кумарадживы.

За долгие годы, что Кумараджива провел в Лянчжоу, ни Люй Гуан, ни его сыновья не приобщились к Учению. И как ни углублялись познания Кумарадживы, применения он им не находил. Фу Цзянь умер, и их встреча не состоялась. Яо Чан, узурпировавший власть в Гуаньчжуне, также был осведомлен о достоинствах и славе Кумарадживы и, преисполненный почтения, приглашал к себе. Правители из рода Люй вершили государственные дела, опираясь на мудрые наставления Кумарадживы. Они опасались, что

и Яо Чан в тайных планах против них будет руководствоваться советами Кумарадживы, и потому не пускали его на восток.

Яо Чан умер, и власть перешла к его сыну Яо Сину. И Яо Син не раз приглашал Кумарадживу. В третью луну третьего года правления под девизом Хун-ши (401 г.) деревья, что росли в саду при императорском дворце, переплелись кронами, а в парке Сяояюань лук превратился в лаванду. Рассудили, что произойдет важное событие: в Гуаньчжун придет мудрец.

В пятую луну Яо Син послал округа Лунси¹⁴ гуна Ши Дэ на поход на запад усмирять Люй Луна. Армия Люй Луна была наголову разбита, и в девятую луну он известил императора, что смиряется перед его мощью. Только после этого стала возможна встреча Яо Сина и Кумарадживы в Гуаньчжуне. В двадцатый день в двенадцатую луну Кумараджива прибыл в Чаньянь. Император встретил его ритуалом духовного наставника государства, оказал высокие почести и провел остаток дня в беседе с ним. Так в неустанном постижении таинств Учения они провели и все последующие годы.

Начиная с правления династии Хань императора Мин-ди (58—75), когда Великий закон стал распространяться на Востоке, и в продолжение династии Вэй (220—264) и Цзинь (265—420) в стране переводилось множество сутр и шастр. Однако переводы пришельцев из стран Юэчжи и Индия были трудны для понимания, поскольку чужестранцы-переводчики плохо владели китайским языком и литературным стилем. Яо Син с младых лет чтит Три драгоценности и утвердился в решении изучить буддийские сочинения. По прибытии Кумарадживы Яо Син пригласил его в // павильон Симин, что в парке Сяояюань, переводить сутры. Большую часть текстов Кумараджива знал наизусть, и знал в совершенстве. Он свободно владел китайской речью, и устный перевод давался ему легко. Приступив к чтению старых переводов, Кумараджива обнаружил, что из-за множества переводческих огрехов они не отражают истинного содержания индийских рукописей. Восемьсот монахов, и среди них Цзэн-люэ, Сэн-цян, Фа-цин, Дао-лю, Дао-хэн, Дао-бяо, Сэн-жуй и Сэн-чжао, были определены Яо Сином в распоряжение Кумарадживы, содействовали ему в переводе сутры *Да пинь*. Кумараджива излагал индийский текст, а Яо Син производил сверку нового перевода со старым и вносил поправки. Новый перевод Кумарадживы, во многом отличаясь от предыдущего, точнее передавал истинный смысл сутры. Слушатели были удовлетворены и в один голос славил Кумарадживу.

Глубокое знание Учения Будды Яо Син подкреплял благими деяниями. Он уверовал в то, что учение об освобождении от страданий есть всеобъемлющий закон государственного правления. Он основывался на своде Махаяны, но не обходил вниманием и свод Хинаяны. В стремлении явить причину и следствие событий

он составил «Трактат о всеобщности трех периодов». Высшая знать и те, кто ниже рангом, восхваляли его и следовали его примеру. Верховный военачальник Яо Сянь и предводитель левого крыла войска Яо Сун искренне верили в то, что их судьба определяется кармой. Они просили Кумараджива изложить новые переводы. В Чаньани в монастыре Дасы Кумараджива одну за другой перевел сутры: *Сяо пинь, Цзинь ган, Бо жо, Ши чжу, Фа хуа, Вэй мо, Сы и, Шоу лэн янь, Чи ши, Фо цзан, Пу са цзан, И цзяо, Пу ти, У син, Хэ юй, Цзы цзай ван, Инь юань гуань, Сяо у лян шоу, Синь сянь цзе, Чань цзин, Чань фа яо, Чань яо цзе, Ми лэ чэн фо, Ми лэ ся шэн*, а также виная: *Ши сун, Ши сун цзе бэнь, Пу са цзе бэнь* и шастры: *Ши лунь, Чэн ши, Ши чжу, Чжун лунь, Бай лунь, Ши эр мэнь*. Эти переводы составили в общей сложности более трехсот цзюаней.

Кумараджива открыл истоки сокровенного знания, рассеял мрак невежества. Ученые мужи со всех сторон света и всех толков за десять тысяч *ли* приходили к нему. И поныне величие его деяний вызывает восхищение.

Ши Дао-шэн¹⁵ из монастыря Лунгуансы, преисполненный мудрости, постигал тонкости Учения, но доискивался их вне письмен. Всякий раз, опасаясь погрешностей в словах, он приходил в Гуаньчжун к Кумарадживе и добивался от него окончательного решения. Ши Хуэй-юань с гор Лушань, муж обширной учености, обозрел многие священные книги, был столпом Учения, завещанного Буддой. Но и он иной раз надолго прерывал свое отшельничество и с Кумарадживой разрешал сомнительные места в рукописях. О том, как он отправил письмо Кумарадживе, желая знать его мнение, рассказывает биография Хуэй-юаня.

С первых дней шрамана выдающихся талантов, ума и познания Сэн-жуй¹⁶ следовал за Кумарадживой и записывал его слова. Кумараджива рассуждал с ним о литературных стилях стран Запада, об их сходстве и различии с китайским стилем и, в частности, сказал: «В обычаях Индии высоко ценить сочинительство. Прекрасны гармония, стиль и рифма сочинений этой страны, исполняющихся под аккомпанемент струнных инструментов. Всякий, кто удостоился приема у правителя, обязан исполнить в его честь славословие. И в буддийских церемониях пение призвано услаждать слух. Гатхи и шлоки, встречающиеся в сутрах, — образцы такого рода. Однако, переведенные с индийского языка, они теряют свое изящество и выразительность. Притом, что китайские переводы доносят основное содержание оригинала, они лишены присущего ему стиля. Чтение такого перевода подобно поглощению прежде пережеванной кем-то пищи. Принятие такой пищи не приносит никакого удовольствия и способно вызвать только рвоту».

332в Однажды Кумараджива // сочинил гатху, посвященную шрамана Фа-хэ:

Ты разумом своим рождаешь добродетель,
И чудный аромат на много йоджанов¹⁷ окрест струится.
На древе тунга ты, о феникс одинокий, восседаешь,
И трель твоя пронзает высь небес.

Во всех десяти гатхах, сочиненных Кумарадживой, содержатся иносказания, подобные этим.

Кумараджива благоговел перед Махаяной, но сохранил широту помыслов. Он часто сокрушался: «Сочини я даже Абхидхарму Махаяны, вторым Катъяянипутрой¹⁸ мне все равно не стать. Китайские земли бедны на проникновенные умы, и если переломится стержень крыла Закона, то о чем тогда говорить?» Так иногда скорбел Кумараджива, но скорбь его сразу проходила. Кумараджива написал и поднес в дар Яо Сину «Трактат об истинной сущности» (*Ши сянь лунь*) в две цзюани и комментарий к «Вималакиртинирдеша-сутре». Главы были составлены так, что ни одного слова нельзя было убрать или заменить, а фразы и иносказания были так изящны и просты, что самый глубокий смысл, заложенный в них, становился понятен каждому.

Кумараджива нес успокоение людям. Из окружающей толпы он выделялся горделивой осанкой и независимым видом. Он предводительствовал на собраниях, сообразуясь с обстоятельствами, и всякий раз находил выход из затруднительных положений. К тому же он был честен, милосерден и щедр. Он носил в сердце любовь ко всем, всегда был восприимчив к добру и до конца дней неутомим.

Император Яо Син как-то сказал Кумарадживе: «Великий наставник, в Поднебесной нет равного тебе по уму и познаниям. Если однажды ты оставишь мир, то кто же взрастит твой посев?!» И должен был Кумараджива по настоянию императора взять себе десять певичек. С этого времени Кумараджива оставил монастырский квартал, и император особым указом обязал казенные дома и постоялые дворы встречать его щедрыми подношениями. Каждого, кто приходил за наставлениями, Кумараджива встречал такими словами: «Слово мое подобно лотосу, что растет в воюющей грязи. Срывайте лотос, а грязь не берите!»

Еще когда Кумараджива жил в Куча, он принимал обеты от Вималакши — наставника по виная. И вот теперь Вималакша прибыл в Гуаньчжун. Кумараджива узнал об этом, несказанно обрадовался, встретил и почтил ритуалом наставника. Вималакша не был осведомлен о том, что приключилось с Кумарадживой, и потому спросил: «В землях Хань тебе был уготован ве-

ликий удел. Сколько же учеников приняли от тебя, Кумараджива, Закон?» Кумараджива отвечал: «Сутры и шастры были в беспорядке в пределах Хань. Те сутры и шастры, что существуют ныне, по преимуществу изложены мной. Три тысячи моих последователей приняли от меня Закон. Однако преграда моей кармы была значительно усугублена, и я так и не исполнил ваших наставлений».

Бхикшу Бэй-ду, живший в Пэнчэне, прослышал о том, что Кумараджива находится в Чанъани. Он со вздохом сказал: «Триста с лишним лет минуло с тех пор, как я с легким сердцем расстался с этим учителем. Так и не довелось нам повстречаться вновь. Что поделаешь, придется отложить нашу встречу до следующего перерождения».

Когда приблизилась смерть, Кумараджива почувствовал, что Четыре всесущих¹⁹ внутри него приходят в расстройство. Он троекратно произнес заклинание и велел своим последователям-чужестранцам твердить это заклинание во имя его спасения. Однако Кумараджива не достиг желаемого, обессилел и почувствовал наступление конца. И тогда, преодолевая боль, он поведал сангхе прощальное слово: «По велению Закона повстречался я с вами, но не были претворены в жизнь все мои помыслы. Теперь, расставаясь с жизнью, какими словами выражу я свою скорбь?! Я, невежда, заблуждался относительно миссии переводчика. Три сотни цзюаней сутр и шастр переведены мною. Один только текст "Сарвастивада-виная" не прошел окончательной сверки. Обратитесь к // изначальному смыслу переводов и вы не найдете в нем огрехов и потерь. Так пусть переведенное мною распространится в последующих поколениях, и все смогут постичь великое! Я же даю вам торжественную клятву: если в моих переводах нет ошибок, то после сожжения моего тела язык останется невредимым!»

Кумараджива скончался в Чанъани в двадцатый день восьмой луны одиннадцатого года правления лжединастии Цинь под девизом Хун-ши (15.09.409). Этот год соответствует пятому году правления династии Цзинь под девизом И-си. В соответствии с чужеземным ритуалом тело Кумарадживы было предано огню в парке Сяояоюань. Когда поленья прогорели и от тела ничего не осталось, один только язык оказался невредим.

Потом пришел шрамана-чужестранец и утверждал, что Кумараджива не поведал и десятой части из того, что превосходно знал.

Свое имя Кумараджива получил от рождения. В чужих странах детские имена часто дают по матери и отцу. Отца Кумарадживы звали Кумараяна, а имя матери было Джива. Совместили два имени, и получилось Кумараджива.

Не совпадают, однако, записи о дате смерти Кумарадживы.

Или же говорится о седьмом годе под девизом правления Хун-ши (405 г.), или же о восьмом и одиннадцатом. Вероятно, иероглифы «семь» и «одиннадцать» перепутались²⁰. Между тем в каталогах переводчиков значится дата — первый год под девизом правления Хун-ши (398 г.). Боюсь, однако, что эта версия, как и три предыдущих, не поддается проверке.

2. ПУНЬЯТАРА

Фожудоло (Пуньятара), что означает «Цвет доблести и добродетели», был уроженцем Кашмира. В юные годы он ушел в монахи, прославился неукоснительным следованием обетам. Пуньятара объял всю Трипитаку, был особенно искусен в «Сарвастивада-виная», удостоился быть патриархом среди наставников-чужестранцев. Современники говорили, что он обрел плод святости.

В годы правления лжединастии Цинь под девизом Хун-ши (399—416) Пуньятара направил посох в Гуаньчжун. Династии Цинь верховный правитель Яо Син удостоил его почестей, какие оказывают высокому гостю. Кумараджива восторгался безупречным целомудрием Пуньятары, был с ним любезен и почтителен. Закон сутр был к тому времени изложен довольно полно, Винаяпитака — лишь частично. Когда узнали, что Пуньятара преуспел в виная, на него стали уповать всем миром. В семнадцатый день десятого месяца шестого года правления лжединастии Цинь под девизом Хун-ши (404 г.) в монастыре Чжунсы, что в Чаньани, собрались монахи-толкователи числом несколько сот человек и обратились к Пуньятаре с просьбой зачитать индийский оригинал «Сарвастивада-виная». Кумараджива переводил на китайский язык. Перевод был закончен на две трети, когда Пуньятара внезапно оставил мир. Поскольку великое предприятие осуществлено не было, а мастера не стало, сангха сожалела и досадовала. Многие тогда испытали скорбь.

3. ДХАРМАРУЧИ

Таньмолючжи (Дхармаручи), что означает «Услада» Закона», был уроженцем западных краев. Он оставил семью и ступил на стезю, был широко известен своими познаниями в Винаяпитаке.

Осенью седьмого года под девизом правления Хун-ши (405 г.) Дхармаручи прибыл в Гуаньчжун. Пуньятара почил, не завершив опубликования «Сарвастивада-виная». Ши Хуэй-юань с гор Лушань узнал, что Дхармаручи преуспел в виная, и в надежде обладать
3336 Винаяпитакой // отправил ему дружеское послание, где говорится:

«Поначалу Учение Будды утвердилось в Вашей великолепной стране, а затем проникло в Китай. С тех пор минуло более четырехсот лет, и нехватка установлений и запретов для шрамана ощущается все более. Праведник из западных краев, уроженец Кашмира, Пуньятара наизусть читал индийский оригинал "Сарвастивада-виная", а закононаставник Кумараджива, сполна одаренный талантами и знаниями, был переводчиком. Но едва они миновали середину текста, как Пуньятара скоропостижно скончался. Они остановились на полдороге, так и не исполнив своего великого предназначения. Мы сожалели о том и глубоко скорбели. Но дошло до меня известие, что Вы, Ваша милость, имеете при себе сей текст, и я чрезвычайно обрадовался такому везению. Разве же только злой рок царит в деяниях людских? Я думаю, что распространять Учение должно сообразуясь с обстоятельствами. Приношу поклон тому, кто не откажет моей просьбе. Если Вы сможете завершить это начинание, то представите последователям виная образ поведения индуса-праведника и так снимете пелену с их глаз и ушей. И пусть те, кто "вступил в поток" (сротапанна), не встретят на своем пути непреодолимых преград! Тот, кто сотрудничает в столь благом предприятии, лучезарен подобно солнцу и луне. С Вашей стороны это будет глубоким проявлением добродетели и щедрости. Внимать Вам будут боги и люди. Пользуясь Вашим высочайшим расположением, я выражаю надежду, что исполнение моего заветного желания не расхочется с Вашими замыслами. Пусть то, что знают немногие, станет достоянием всех праведников!»²¹.

К посланию Хуэй-юаня присоединилась искренняя просьба Яо Си-на, и тогда Дхармаручи совместно с Кумарадживой завершили перевод виная *Ши сун люй*. Они в подробностях рассмотрели и проверили текст перевода, постатейно подготовили его к опубликованию. Кумараджива сокрушался, что перевод несколько усложнен и не свободен от недостатков, однако вскоре умер, так и не сократив и не упорядочив.

Дхармаручи состоял при монастыре Дасы, что в Чаньани. Хуэй-нуань приглашал его посетить столицу (Цзянькан), но Дхармаручи ответил: «В тех землях появится человек, и Закон будет исправно служить на пользу людям. Я же должен направиться туда, где еще нет виная». И он пустился странствовать с проповедями в иных землях. О его смерти ничего не известно. Говорят, что он умер в землях Лян (область Лянчжоу), но подробности мне неизвестны.

4. ВИМАЛАКША

Вимолоча (Вималакша), что означает «Чистый взором», был уроженцем Кашмира. Глубоко смиренный, он обладал непреклонной волей. Уйдя в монахи и ступив на стезю, он держал себя в строгости. Пребывая в Куча, Вималакша широко проповедовал Винаяпитаку. Ученые всех сопредельных стран спешили к нему за наставлениями. Среди его учеников в то время был и Кумараджива. Когда государство Куча пало, Вималакша бежал. Он узнал, что Кумараджива в Чанъани возвеличивает Сутрапитаку, и захотел, чтобы и победоносные творения Винаяпитаки проникли в Восточную страну. Он направил свой посох в Зыбучие пески, преодолевая препятствия, двинулся на восток.

В восьмой год правления лжединастии Цинь под девизом Хунши (408 г.) Вималакша достиг Гуаньчжуна. Кумараджива встретил его ритуалом наставника, был с ним почитителен. И Вималакша обрадовался такой долгожданной встрече. Когда Кумараджива покинул мир, Вималакша оставил Гуаньчжун. Он остановился в Шоучунь²², при монастыре Шицзяньсы. Последователи тучами собирались вокруг Вималакши: виная раскрылись в пышном цвету. // В тех «Сарвастивада-виная», что переводил Кумараджива, было пятьдесят восемь цзюаней. Последнее, так называемое «Чтение», разъясняет принятие обетов и все, что служит во благо Закону. В соответствии с содержанием оно именовалось «Благостное чтение». Вималакша принес сочинение в монастырь Шицзяньсы и расширил его до шестидесяти одной цзюани. Последнее из «Чтений» сменило название на «Виная-чтение». Потому и существует ныне два названия.

Затем Вималакша направился на юг, в Цзянлин, и в монастыре Синьсы в продолжение летнего затвора читал проповеди по «Сарвастивада-виная». Вималакша овладел китайским языком, превосходно вел проповедь, и, не будь он творцом сего шедевра, его признали бы великим толкователем своего времени. Тех, кто разбирался в текстах, изыскивал в них истинный смысл, собиралось вокруг него словно деревьев в лесу; не менее было и число тех, кто уяснил для себя содержание статей и запретов. В том, что широко внедрилась Винаяпитака, заслуга Вималакши.

Хуэй-гуань из монастыря Даочансы глубоко проник в суть сочинения Вималакши, распределил запреты по степени их значимости, составив сочинение в две цзюани. С этим он вернулся в столицу. Монахи и монахини принялись рьяно изучать сочинение Хуэй-гуаня, передавать из рук в руки для переписки. У тех, кто знал все эти обстоятельства, была в ходу прибаутка:

Вималакши изреченья

Едва Хуэй-гуань записал,

Столицы жители взялись за списки —

Ценней бумага стала, чем нефрит.

Эти списки дошли до наших дней и являют собой образец для потомков.

Вималакша возвращивал свои добродетели и любил уединение. Он сторонился пустословия и чуждался суеты. Зимой того же года он вернулся в Шоучунь, монастырь Шицзяньсы. Там он и скончался в возрасте семидесяти семи лет. У Вималакши были голубые глаза, и современники нарекли его «Наставник в виная с голубыми глазами».

5. БУДДХАЯШАС

Фотешэ (Буддхаяшас), что означает «Слава Будды», был уроженцем Кашмира, принадлежал к касте брахманов. Искони его семья была иноверческой. Однажды некий шрамана, проходя мимо их дома, попросил милостыню. Отец Буддхаяшаса разозлился и послал слуг побить шрамана. Тотчас его руки и ноги свело судорогой, да так, что с места не сдвинуться. Тогда обратился он к колдуну, и тот сказал: «Вы нанесли вред святому, и духи навели на вас порчу». Тогда отец пригласил шрамана в дом и искренне покаялся. А через несколько дней он велел Буддхаяшасу идти в монахи, стать учеником того шрамана. Буддхаяшасу было тогда тринадцать лет.

Когда Буддхаяшас сопровождал учителя в дальних странствиях, в открытом поле они повстречали тигра. Наставник собрался было бежать, но Буддхаяшас сказал: «Этот тигр сыт и не нападет на человека». Тигр тотчас ушел, а вскоре они увидели останки загубленной им жертвы. Наставник втайне подивился на Буддхаяшаса.

Пятнадцать лет Буддхаяшас зачитывал наизусть сутры в двадцать-тридцать тысяч слов. И только когда он выходил из монастыря собирать подаяние, прекращались его занятия. Один архат ценил его настолько, что собирал милостыню за него. Девятнадцати лет Буддхаяшас заучил сутры Махаяны и Хинаяны в несколько миллионов слов. Однако нрава он был надменного, кичился своими познаниями и способностью к постижению истины. Он утверждал, что немногие способны быть его наставником. Потому его и не уважала сангха. Но был он прекрасной наружности, превосходный и остроумный собеседник. Все, кто его видел, забывали, что за ним скрывается непомерная гордыня. Когда подошло время принять монашеские обеты, не нашлось кому отправлять // 334а обряд посвящения. Вот почему, вступив в пору мужания, Буддхаяшас все еще оставался шраманера. У своего дяди он изучил трактаты о Пяти познаниях, испробовал многое из того, что составляет мирские искусства и ремесла. Только в двадцать семь лет он принял полное посвящение. Своим неизменным предназначением он полагал чтение и декламацию, не выпускал из рук

книгу. Иной раз, степенно сидя в позе самосозерцания, он, дабы не прерваться, пренебрегал полуденным приемом пищи. Такова была глубина его сосредоточения!

Впоследствии Буддхаяшас пришел в Кашгар. Царь Кашгара Буюй пригласил три тысячи монахов. Среди них был и Буддхаяшас. Престолонаследник Дхармапутра, что, означает «Сын Закона», узрел Буддхаяшаса во всем его изысканном и строгом обличье, поинтересовался, откуда он пришел. Буддхаяшас благодарил за проявленное к нему внимание и был при этом весьма красноречив. Наследник пришел от него в восторг и просил Буддхаяшаса остаться при дворе, щедро одарил его. Позднее туда прибыл Кумараджива. Он овладел знаниями под руководством Буддхаяшаса и проникся к нему глубоким уважением. Потом, вслед за матерью он вернулся в Куча. Буддхаяшас оставался в Кашгаре.

Вскоре царь умер и на престол взошел наследник. Фу Цзянь тем временем послал Люй Гуана на запад покорить Куча. Царь Куча испугался и стал просить помощи от Кашгара. Кашгарский царь во главе войска двинулся на выручку, однако его армия была разбита, так и не дойдя до Куча. Царь воротился и рассказал, что Кумараджива попал в плен к Люй Гуану. Буддхаяшас огорчился: «Я давно знаю Кумарадживу, но так и не поведал ему все, что таил в себе. Теперь он попал в плен и я не скоро его увижу!»

Буддхаяшас оставался в Кашгаре более десяти лет. Потом он отправился на восток в Куча и там всемерно насаждал Закон. Кумараджива, находясь в Гуцане, послал ему дельцу с приглашением. Буддхаяшас запасся едой впрок и собрался в путь, но кучарцы вернули его. Он оставался в Куча еще более года. Наконец Буддхаяшас так сказал своему ученику: «Я отправляюсь на поиски Кумарадживы. Поздно ночью выйдем переодетыми, и никто ничего не заподозрит». — « Боюсь, что завтра же нас настигнут и непременно вернут», — возразил ученик. Тогда Буддхаяшас набрал в патру чистой воды и бросил туда снадобье. Затем он произнес заклинание в несколько десятков слов, и они с учеником омыли той водой ноги. С наступлением ночи они вышли из города и до рассвета прошли несколько сотен *ли*. Буддхаяшас спросил ученика, что тот чувствует. Ученик отвечал: «Я чувствую только вой ветра и слезы на глазах». Они омыли ноги заговоренной водой и остановились. Кучарцы наутро погнались за ними, но те уже были в нескольких сотнях *ли*, и их было не догнать. Они пришли в Гуцан, когда Кумараджива уже был в Чанъани. Прознав, что Яо Син навязал Кумарадживе сожительство с наложницами и вынуждает поступать не по Закону, Буддхаяшас воскликнул: «Кумараджива подобен мягкой вате. Как же можно было пускать его в терновые кущи?!» Кума-

раджива узнал, что Буддхаяшас прибыл в Гуцан, и уговаривал Яо Сина встретиться с ним. Однако Яо Син не внял его уговорам.

Вскоре Яо Син повелел Кумарадживе изложить перевод Сутрапитаки. Кумараджива отвечал так: «Известно, что распространение Закона достигается только посредством слияния слова и смысла. Я, бедный праведник, хотя и // овладел словом, но не преуспел в постижении смысла. Один Буддхаяшас глубоко проник в его тайнства. 3346
Ныне он в Гуцане, и во власти Вашего Величества призвать его. Только слово, выверенное трижды, должно выходить из-под кисти. Избранное так слово нетленно и будет побуждать к вере и через тысячу лет!» Яо Син последовал совету Кумарадживы, направил послов к Буддхаяшасу с приглашением и щедрыми подношениями. Но Буддхаяшас даров не принял и сказал с усмешкой: «Повинуясь высочайшему повелению, я готов тронуться в путь. Мой данapati-даритель очень щедр ко мне. Но если Его Величество принудит меня к сожителству так же, как Кумарадживу, я послушаюсь его приказа». Посланники вернулись и обо всем доложили императору. Император был удивлен излишней осторожностью Буддхаяшаса и направил вторичное настоятельное приглашение с заверением о том, что ему не о чем беспокоиться. По прибытии Буддхаяшаса Яо Син лично вышел его встречать. Он отделил ему место в парке Сяояюань и совершил ритуал четырех подношений. Но Буддхаяшас даров не принял. Он собирал подаяния и принимал пищу только раз на день.

В то время Кумараджива опубликовал сутру *Ши чжу цзин*. Больше месяца бился он над сутрой, но так и не сумел представить окончательный письменный перевод. Когда Буддхаяшас пришел в Чанъань, они договорились сообща привести в соответствие слово и смысл сутры. Три тысячи и более праведников и неповащенных приветствовали их намерение.

У Буддхаяшаса были рыжие усы, и к тому же он прекрасно разбирался в «Абхидхармавибхаша-шастре». Люди называли его «Рыжеусый Вайбхашик». А поскольку он приходился наставником самому Кумарадживе, его величали «Великий Вайбхашик». Подношениями четырех видов: одеждой, патрами, постелью и мебелью²³ были заполнены три помещения в его жилище, но ему не было до этого никакого дела. Яо Син устроил распродажу и на вырученные средства к югу от города возвел монастырь.

Буддхаяшас читал наизусть «Дхармагупта-виная». Лжединастии Цинь столичной области инспектор Яо Шуан призвал его перевести этот текст. Но Яо Син засомневался, не вкрадутся ли в перевод ошибки, и предложил Буддхаяшасу заучить наизусть именные списки варваров-цзянов и лекарственные реестры приблизительно в пятьдесят тысяч слов. По прошествии двух дней Буддхаяшаса проверяли с текстом в руках, и он не ошибся ни в одном иероглифе. Всех восхитила его могучая память.

В двенадцатом году под девизом правления Хун-ши (410 г.) Буддхаяшас перевел и опубликовал виная *Сы фэнь люй* в сорок четыре цзюани, а также сутру *Чан а хань цзин*. Шрамана из Лянчжоу Чжу Фо-нянь переводил на китайский язык, а монах Дао-хань записывал. В пятнадцатом году Буддхаяшас оставил кафедру переводчика. Яо Син пожаловал ему десять тысяч штук шелка, но они не были приняты. Дао-хань и Чжу Фо-нянь получили по тысяче штук шелка каждый. Ценные дары были вручены каждому из пятисот добродетельных шрамана, участвовавших в переводе.

Вскоре Буддхаяшас распрощался с друзьями и вернулся в предельные страны. В Кашмире он раздобыл «Акашагарбхасутру» в одну цзюань и вручил ее купцам для передачи монашеской общине Лянчжоу. О последующем и его кончине ничего не известно.

6. БУДДХАБХАДРА

Фотобатоло (Буддхабхадра) — имя, которое означает «Пробужденная мудрость». Его семья происходила из рода Шакьев, уроженцев Капилавасту. Был Буддхабхадра потомком царя Амртодана²⁴. Его дед по имени Дхармадева, что означает «Божество Закона», по торговым делам разъезжал по северу Индии, а потом стал жить в тех краях. Его отец // Дхармашурья, что означает «Солнце Закона», умер молодым, и Буддхабхадра с трех лет жил один с матерью. Пяти лет он лишился матери, и его взяла на воспитание материнская родня. Прознав о его уме и сообразительности, брат деда Цзюполи (Кувалая?) сжалился над сиротой. Он взял Буддхабхадру к себе, а затем определил его в шраманера. Семнадцати лет Буддхабхадра, как и его соученики, был всецело занят заучиванием буддийских сочинений. То, что другим удавалось за месяц, Буддхабхадра заучивал за день. Наставник вздыхал: «За день Буддхабхадра одолевает тридцать соперников». Приняв полные монашеские обеты, Буддхабхадра стал совершенствоваться в Учении с особым рвением. Он всесторонне изучал священные книги, многие постиг в совершенстве. Еще в молодые годы Буддхабхадра прославился своими познаниями в дхьяне и виная. Со своим товарищем Сангхадаттой он прибыл в Кашмир и пробыл там многие годы. Сангхадатта хотя и поклонялся его уму, но не ценил по достоинству. Однажды он сидел в потаенной келье при закрытых дверях в позе самосозерцания и вдруг увидел Буддхабхадру. Сангхадатта удивился и спросил, как тот сюда попал. Буддхабхадра отвечал: «Я отправляюсь на небо Тушита на поклонение Майтрее». Сказал и сразу исчез. Сангхадатта узрел перед собой святого, но не изведal степени его святости. Только увидев-

шись в способности Буддхабхадры к чудесным превращениям, он благоговейно его вопрошал и узнал, что тот обрел плод «невозвращающегося» (анагамин).

Буддхабхадра проникся желанием проповедовать в странствиях Учение, повсюду изучая иные нравы. Тогда-то и появился подданный государства Цинь шрамана Чжи-янь, пришедший с запада в Кашмир. Чжи-янь увидел, сколь бесподобны здесь Закон и сангха, и обратившись на восток, воскликнул: «Я и все мои сотоварищи устремлены к Учению, однако не встретили истинного мастера! Некому нас вразумить!» Он осведомился у сангхи, кто бы мог простереть Учение в земли Востока. Общее мнение было таково: «Есть такой Буддхабхадра. Он родился в Индии в городе Нагахара. Его род из поколения в поколение чтит Учение. В юные годы он ушел в монахи, успешно освоил сутры и шастры. В молодые годы он принял наставления от учителя Великой дхьяны Буддхасены». Буддхасена в ту пору был в Кашмире. Он так сказал Чжи-яню: «Буддхабхадра и есть тот человек, который сможет повести за собой последователей и преподавать Закон дхьяны». Буддхабхадра был тронут почтительными просьбами Чжи-яня и дал свое согласие. Он покинул сангху, распрощался с наставником, запасся провизией и тронулся на восток.

В странствиях он провел три года, перенес стужу и зной, перевалил через горы Памир, миновал Шесть государств. Главы тех государств почувствовали его трудной миссии, подносили щедрые дары. В Цзючжи Буддхабхадра сел в лодку. Когда они шли мимо острова, Буддхабхадра указал на гору и сказал: «Нужно здесь стать!» — «Путник дорожит своим временем, — ответил лодочник, — а попутный ветер так редок. Так что останавливаться здесь не стоит». Они прошли две сотни *ли*. Внезапно ветер переменился, и лодку отнесло назад к тому же острову. Все тогда уразумели чудесную силу Буддхабхадры, до самого прибытия прислуживали ему как наставнику, были ему послушны. Потом подул попутный ветер, и лодки вышли в открытое море. Буддхабхадра велел лодочнику не трогаться с места. Лодка осталась на месте, а те лодки, что вышли в море, разом опрокинулись // и затонули. Как-то глубокой ночью Буддхаб- 335а хадра приказал лодочникам отправиться в путь. С ним не соглашались, и тогда Буддхабхадра сам выбрал канат. В море вышла только одна лодка. Внезапно нагрянули разбойники, напали на оставшиеся лодки.

Вскоре Буддхабхадра прибыл в округ Дунлай, что в области Цинчжоу²⁵. Он узнал, что Кумараджива в Чангяни, и пошел к нему. Кумараджива был ему очень рад. Они рассуждали о проявлениях Закона, прикасались к его тайнствам, извлекая из этого превеликую пользу для ума. Буддхабхадра как-то спросил

у Кумарадживы: «Мой господин, то, что вы объясняете, не выходит за пределы обычного понимания. Однако вы достигли высот известности. Отчего так?» — «Я уже так стар, — отвечал Кумараджива, — что мне незачем домогаться похвал». Всякий раз, когда у него возникали сомнения по переводам, он непременно советовался с Буддхабхадрой. Династии Цинь наследник престола Яо Хун пожелал выслушать проповеди Буддхабхадры. Волей наследника все монахи были призваны во дворец Дунгун. Не однажды с вопросами к Буддхабхадре обращался Кумараджива. Он спрашивал: «Можно ли утверждать, что дхармы — это пустота?» Буддхабхадра отвечал: «Частицы создают внешние формы, и те самосущны. Поэтому внешние формы и есть пустота». Кумараджива спрашивал вновь: «Но существованием конечных частиц опровергается пустота внешних проявлений. Или же Вы отрицаете частицы?» Буддхабхадра отвечал: «Другие мастера делят каждую частицу, но мое мнение иное». Кумараджива вновь спросил, постоянны ли частицы, и Буддхабхадра отвечал: «Ввиду того что частица единична, их множество пусто. Ввиду множественности частиц пуста отдельная частица». Бао-юнь переводил эти речения дословно, без каких-либо пояснений. Праведники и миряне составили мнение, что Буддхабхадра утверждает постоянство мельчайших частиц. На следующий день ученые монахи Чанъани просили Буддхабхадру дать разъяснения, и тот заключил: «Дхарма не самопроизвольна, но зависит от ряда условий. По причине одной частицы имеется множество частиц. Частица не обладает самосущностью, является пустотой. Или лучше сказать, отдельная частица неделима, а ее постоянно не есть пустота». Таков был основной вопрос диспута.

Династии Цинь глава Яо Син сосредоточил свои устремления на Законе Будды, содержал более трех тысяч монахов. Те приходили во дворец и всемерно участвовали в делах мирских. Один Буддхабхадра жил затворником и был в том несхож с остальными. Как-то он сказал своему ученику: «Я вчера видел, как из моих родных мест вышли в море пять лодок». Сразу же ученик сообщил об этом чужеземцам. Старое монашество Гуаньчжуна сочло слова Буддхабхадры причудой и обманом. Буддхабхадра всемерно внедрял в Чанъани дхьяну. Прослышав о том, со всех сторон света приходили к нему те, кого привлекал покой. Одни из них были обучены основательно, другие — поверхностно; одних Закон одарил щедро, других — скупо. Бывало и так, что некие его лжепоследователи занимались обманом. Был у него один ученик. С юных лет он занимался самосозерцанием и утверждал, что обрел плод анагамина. Буддхабхадра еще не испытал его, а повсюду поползла молва о позоре всеобщем и бедах неисчислимых. Тогда последователи Буддхабхадры кто скрывался под чужим именем, кто затаился за монастырскими стенами

и выходил только по ночам. В один из дней разбежались почти все ученики. Буддхабхадра отнесся к этому смиренно, зла на них не держал. Старой сангхи монахи Сэн-люэ и Дао-хэн // обвинили Буддхабхадру: «Даже сам Будда не позволял ученикам попусту утверждать, что они обрели Закон?! Да и то, что вы прежде говорили о пяти лодках, разве сбилось? И не есть ли пустой вымысел?! Ваши ученики дурачат людей и вызывают раскол в сангхе. И еще в вашем монастырском уставе есть искажения, его уложения расходятся с истинными. Посему вы должны немедленно оставить нас. Вам нельзя более здесь оставаться!» — «Я по натуре очень податлив, — отвечал Буддхабхадра, — мне что уйти, что остаться — все едино. Жаль только, что мои заветные помыслы не будут исполнены. Это очень досадно!» И он вместе с Хуэй-гуанем и еще сорока учениками тронулся в путь. Буддхабхадра был с виду спокоен и невозмутим. Те в сангхе, кто знали истинную причину его изгнания, с сожалением вздыхали. Провожали его более тысячи монахов и мирян. Яо Син, когда узнал о его уходе, пришел в ярость. Он вызвал Дао-хэна и сказал ему: «Шрамана Буддхабхадра — наш союзник в вере и прибыл сюда, чтобы преподать учение, завещанное Буддой. Он не изрек всего, чем владеет, и это достойно глубочайшего сожаления! Разве можно за проступок, выразившийся в одном необдуманном слове, лишать руководства десять тысяч мужей?!» Он тотчас отдал приказ догнать Буддхабхадру, но тот так заявил посланнику: «Я искренне ценю высочайшую милость, но императорские указы меня не касаются». Он повел своих спутников ночными переходами на юг к горному пику Лу.

Шрамана Хуэй-юань был наслышан о громкой славе Буддхабхадры и, когда узнал, что тот прибудет, обрадовался ему как старому другу. Он полагал, что Буддхабхадра изгнан по вине ученика. Если же кончится эта неопределенность с пятью лодками, кривотолки прекратятся. Да и скандал из-за нарушений устава утихнет. Хуэй-юань послал своего ученика Тань-юна с письмом к государю Яо Сину и сангхе Гуаньчжуна, где разъяснял обстоятельства изгнания. Тем временем по его просьбе Буддхабхадра опубликовал тексты, составившие сутру *Чань шу цзин*.

Буддхабхадра тяготел к странствиям и проповеди, покоя не искал, потому, пробыв в горах Лушань около года, он отправился затем на запад в Цзянлин. Там он увидел причалившие иноземные лодки и выяснил, что это и есть те самые пять лодок из Индии, которые он видел раньше. Простой люд и мужи города спешили оказать ему почести, но Буддхабхадра не принял ничего из того, что приносили ему в дар. С патрой в руке он просил подаяния и не нажил богатства.

Юань Бао из округа Чэньцзюнь был секретарем при главнокомандующем и впоследствии династии Сун императоре У-ди

(420—422). Будущий династии Сун император У-ди покорил на юге Лю И (ум. 412), и Юань Бао сопровождал его в Цзянлин. Буддхабхадра и его ученик Хуэй-гуань навестили Юань Бао и просили у него милостыню. Юань Бао не чтит Закон и принял их не слишком радушно. Те, еще не наевшись досыта, стали прощаться. Юань Бао сказал: «Мне кажется, вы остались не совсем довольны. Побудьте со мной еще немного!» Буддхабхадра отвечал: «Подношения данапати должны быть скромными. Иначе его припасы иссякнут». Юань Бао немедленно послал слуг за рисом, но выяснилось, что рис исчез. Юань Бао испытал великий стыд. Он спросил у Хуэй-гуаня, что за человек этот шрамана. Тот отвечал: «Мера его добродетели столь велика, что непосвященному ее не измерить». Юань Бао проникся уважением к Буддхабхадре и доложил о нем главнокомандующему. Командующий принял Буддхабхадру, был к нему почтителен и поднес дары. Когда командующий возвращался в столицу, он пригласил в попутчики Буддхабхадру, а затем определил его в монастырь Даочансы.

Поведение Буддхабхадры отличала величавая простота; китайских 335в обычаев он так и не принял. // Его устремления были чисты и дальновидны, а ученость сопровождалась глубиной постижения. Столичный закононаставник Сэн-би в письме к шрамана Бао-линю писал: «Монастыря Даочансы наставник дхьяны (Буддхабхадра) полной мерой наделен величием духа. Это — индийский Ван Би²⁶ или Хэ Янь²⁷ — истинный гений!» Так был почитаем Буддхабхадра.

Ранее шрамана Чжи Фа-лин доставил из Хотана начальный раздел «Аватамсака-сутры» в тридцать шесть тысяч гатх. Он еще не был переведен. В четырнадцатом году под девизом правления И-си (418 г.) округа Уцзюнь²⁸ правитель Мэн И и начальник правого охранения Чу Шу-ду в качестве мастера-переводчика пригласили Буддхабхадру. Буддхабхадра придерживался индийского оригинала; он и более ста шрамана: Фа-е, Хуэй-янь и другие перевели и опубликовали сутру *Хуа янь цзин* в монастыре Даочансы. И буква и смысл перевода прошли тщательную проверку; текст был согласован на китайском и индийском языках, искусно передавал смысл сутры. Потому в монастыре Даочансы по сию пору существует зал Аватамсака.

Кроме того, шрамана Фа-сянь добыл в западных краях индийский оригинал «Махасангхика-виная». В переводе на китайский язык участвовал Буддхабхадра, о чем и сообщается в биографии Фа-сяня. В разное время Буддхабхадра опубликовал: *Гуань фо сань мэи хай цзин* в шесть цзюаней, *Ни юань цзин*, *Сю син фан бянь лунь* и другие — всего пятнадцать сочинений в 117 цзюаней. В каждом из переводов он доискивался до глубинного смысла оригинала, искусно воплощал заложенные в нем идеи. Буддхабхадра умер в шестой год под девизом правления Юань-цзя (429 г.) в возрасте семидесяти одного года.

7. ДХАРМАКШЕМА

Таньучань (Дхармакшема) — вместо Таньучань говорят также Таньмочань, но это лишь иная передача индийского звучания. Дхармакшема был уроженцем Центральной Индии. В шесть лет он потерял отца и вместе с матерью занялся ткать ковры. Его увидел шрамана Дхармаяшас, что означает «Светоч Закона». Почитаемый праведниками, Дхармаяшас принимал щедрые подношения. Мать восхитилась им и отдала ему сына в ученики. Десяти лет Дхармакшема уже читал дхарани, при этом умом выделялся среди своих соучеников. За день ему удавалось заучить наизусть дхарани в десять и более тысяч слов. Поначалу Дхармакшема изучил Хинаяну и к тому же обозрел трактаты о Пяти познаниях. Не было равных ему в чтении проповедей и диспутах.

Впоследствии Дхармакшема повстречал наставника в дхьяне Ботоу и повел с ним ученый спор. Они относились к различным школам, и диспут продолжался десять раз по десять дней. Доводы Дхармакшемы были мастерскими и неотразимыми, но наставник в дхьяне не отступил перед ними. Наконец сам Дхармакшема склонился перед искусными доводами наставника и спросил: «А нельзя ли взглянуть на упомянутую вами сутру?» Наставник в дхьяне поднес ему деревянные дощечки с текстом «Нирвана-сутры». Дхармакшема прочел и ужаснулся тому, как же жалок он был, полагая себя кладезью знаний и обходя стороной Вайпуля-сутры. И тогда в собрании сангхи он принес покаяние и сосредоточился на Махаяне. К двадцати годам он читал наизусть сутры Махаяны и Хинаяны в миллион и более слов.

Двоюродный старший брат Дхармакшемы был прекрасным мастером по приручению слонов. Ненароком он погубил белоухого царского // слона. Царь был разгневан. Он казнил его и приказал: «Если кто бросит на него взгляд, то будут истреблены и он сам, и три его ближайших родственника!» Родители казненного не посмели прийти, а Дхармакшема оплакал брата и схоронил. Царь разгневался и хотел его казнить. Дхармакшема сказал так: «Ваше Величество казнили брата по закону. Я же по-родственному его схоронил и тем самым не преступил Великой справедливости. Отчего же царь гневается?» Царская свита оцепенела в ужасе, а Дхармакшема держался как ни в чем не бывало. Царь подивился силе его духа и одарил его.

Дхармакшема в совершенстве постиг искусство дхарани, предъявив тому многие доказательства. В западных краях его величали «Большим мастером дхарани». Как-то он сопровождал царя в горах. Царь почувствовал жажду, но воды достать негде. Дхармакшема молвил про себя дхарани, и камень стал источать

воду. Дхармакшема тотчас восславил царя: «Великого царя столь мудрость всеобъятна, что в мертвом камне родился родник!» В соседних странах обо всем узнали и восхитились царским добродетелям. Дожди в ту пору стали обильными, и народ ликовал. Царю было в радость искусство тантры, и он все более приближал к себе Дхармакшему. Но мало-помалу он изменил своим привязанностям, стал обходиться с Дхармакшемой все прохладнее. Поняв, что его пребывание при дворе затянулось, Дхармакшема попрощался и отправился в Кашмир.

С собой у него был первый раздел «Махапаринирвана-сутры» в десять цзюаней, а также тексты «Бодхисаттвабхуми» и «Бодхисаттвапратимокша». В тех краях изучали по преимуществу Хинаяну, а «Нирвана-сутру» не исповедовали. Тогда Дхармакшема перебрался на восток в Куча, а затем достиг Гуцана. Здесь он остановился на почтовой станции. Дхармакшема боялся потерять сутры и, засыпая, прятал их под голову, но кто-то стаскивал их на землю. Дхармакшема в испуге просыпался и думал, что это воры. Так было и на третью ночь, когда ему неведомо откуда послышался голос: «Эти тайники открыл и извлек на свет Так пришедший. Почему же ты держишь их под изголовьем?» Дхармакшема устыдился, все понял и положил сутры в другое место на возвышении. Ночью появились воры, но сколько ни пытались, так и не смогли сдвинуть их с места. А наутро Дхармакшема взял сутры и пошел как ни в чем не бывало. Грабители стали звать его святым, пришли к нему и покаяться.

Земель Хэси²⁹ удельный правитель Цзюйцзюй Мэнсунь узурпировал Лянчжоу и провозгласил себя государем. Он прослышал о славе Дхармакшемы, призвал его к себе и радушно принял. Цзюйцзюй Мэнсунь чтит Великий закон и усердно его возвеличивал; он пожелал, чтобы Дхармакшема перевел «Нирвана-сутру». Тот еще не научился языку тех земель, да и переводчиков там не оказалось. Из опасения исказить смысл сутр он до поры не давал своего согласия. Три года он изучал язык и только тогда приступил к переводу первого раздела сутры *Не пань цзин* в десять цзюаней. Как раз когда Дхармакшема оглашал сутру, в Хэси пришли каждый своим путем шрамана Хуэй-сун и Дао-лан. Они оказали Дхармакшеме большое содействие в переводе текста, а досточтимый Хуэй-сун был еще и писцом. Несколько сотен праведников и непосвященных по ходу перевода обращались к Дхармакшеме с трудными вопросами. Тот при случае давал пояснения: бурный поток его красноречия сметал все препятствия на своем пути. Перевод отличался богатством стиля, изяществом и тщательностью изложения, но не производил впечатления излишне вычурного. Хуэй-сун, Дао-лан и другие просили Дхармакшему опубликовать для всеобщего обозрения ряд сочинений, и тот последовательно перевел: *Да цзи*, *Да юнь*,

Бэй хуа, Ди чи, Ю по сэй цзе, Цзинь гуан мин, Хай лун 3366
ван и Пу са цзе бэнь // более, чем в шестьсот тысяч слов.

Поскольку «Нирвана-сутра» была представлена не полностью, Дхармакшема отправился в чужие страны на ее поиски. В ту пору умерла его мать, и он оставался на чужбине более года. Затем в Хотане он добыл средний раздел сутры и по возвращении в Гуцан перевел его. После этого Дхармакшема посылал своих людей в Хотан за последним разделом. Тогда-то и был зачитан перевод *Не пань цзин*, состоявший из тридцати трех цзюаней. Перевод был начат в третьем году лжеправления под девизом Сюань-ши (414 г.) и завершен в трех рукописях только двадцать третьего дня десятой луны десятого года Сюань-ши (421 г.), что соответствует второму году правления династии Сун императора У-ди (420—422) под девизом Юн-чу. Дхармакшема говорил: «Индийский оригинал этой сутры насчитывает тридцать пять тысяч гатх, что составляет чуть меньше миллиона слов. В нашем переводе — лишь немногим более десяти тысяч гатх».

Однажды Дхармакшема доложил Цзюйцюй Мэнсуню: «Какие-то духи пришли в селение. Быть бедствиям и мору». Цзюйцюй Мэнсунь не поверил ему на слово и пожелал лично удостовериться. Дхармакшема явил ему свое искусство, и Цзюйцюй Мэнсунь пришел в ужас. А Дхармакшема меж тем поучал: «Должно совершить омовение, в строгости соблюсти пост, и тогда божественные дхарани изгоняют духов». В продолжение трех дней он читал заклинания и наконец сказал Цзюйцюй Мэнсуню: «Духи уже ушли». А тем временем с границы доносили, что видели несколько сотен зловредных духов, убегающих прочь. В том, что в пределах государства установился мир, была заслуга Дхармакшемы, и Цзюйцюй Мэнсунь проникся к нему еще большим уважением.

Во втором году лжеправления под девизом Чэн-сюань (429 г.) Цзюйцюй Мэнсунь переправился через Хуанхэ и в Фухани³⁰ приготовился напасть на Цифу Мома. Сына-наследника Синго он с отрядом выслал вперед. Тот был разбит армией Цифу Мома и захвачен в плен. Затем Цифу Мома пал, а Цзюйцюй Мэнсунь вместе с Синго были схвачены Хэлянь Бобо. Тот понес поражение от Тугухуня, а Синго был убит в стычке. Великая скорбь и ярость обуяли Цзюйцюй Мэнсуня. Он говорил, что за служение Будде ему не воздается по заслугам. Одних шрамана он изгнал, а тем, кому было пятьдесят и более лет, приказал покинуть стезю. Раньше Цзюйцюй Мэнсунь воздвиг для своей матери каменное изваяние Будды в шесть *чжанов* высотой. И статуя стала источать потоки слез. Тогда Дхармакшема обратился к Цзюйцюй Мэнсуню с проникновенной речью, и тот, оставив свои намерения, покался.

Династии Вэй (386—534) варвар Тоба Дао (император Тай-у-ди) прослышал о том, что Дхармакшема овладел Тантрой³¹, направил к нему с послами приглашение, а Цзюйцюй Мэнсуня предупредил: «Если не пришлете Дхармакшему, пойду на вас войной!» Цзюйцюй

Мэнсунь давно пользовался услугами Дхармакшемы и не допускал мысли о том, чтобы его отпустить. Тоба Дао направил в качестве посла распорядителя обрядами в храме предков и гаопинского гуна Ли Шуня с грамотой Цзюйцзюй Мэнсуню, в которой величал его первым министром трона, главой императорской канцелярии, главнокомандующим и начальником над всеми войсками Лянчжоу и западных земель, исполняющим обязанности наставника двора, командующего кавалерии, правителя и лянчжоуского вана, а также удостоил его ритуала девяти пожалований³². Ли Шунь был уполномочен заявить от имени императора следующее: «Я узнал, что в вашем государстве пребывает закононаставник Дхармакшема. Широтой и глубиной познаний он подобен Кумарадживе, а в чудесных проявлениях таинственных дхарани под стать досточтимому Фо Ту-дэну³³. Я желал, чтобы он толковал нам Закон и немедля с гонцами был послан ко мне!» Цзюйцзюй Мэнсунь торжественно встретил Ли Шуня у ворот Сильнэмэнь и сказал так: // «Я, старый верноподданный Запада Цзюйцзюй Мэнсунь, служу вашему двору, не смея прекословить. Однако Сын Неба доверился преувеличенным слухам и напрасно терзает меня. Ранее я обращался к Его Величеству с просьбой оставить при мне Дхармакшему. Однако он и теперь настаивает на своем. Дхармакшема — мой наставник, и я умру вместе с ним, нисколько не сожалея о непрожитых годах. Человек умирает раз в жизни и как знать, когда это произойдет!»

Ли Шунь отвечал: «Искренность Вашего Высочества известна. Ранее вы прислали любимого сына в услужение императору. Императорский двор ценит преданность Вашего Высочества и оказывает вам особые почести. Из-за одного этого варвара-праведника вы готовы поступиться горами заслуг. Вашему Высочеству не избежать гнева двора и вы испортите прекрасное к себе отношение. Разве такого ответа на свои щедроты ждал от вас двор?! Я, ничтожный, не поручусь за Ваше Высочество! У Его Величества крутой нрав, и Хун Вэнь об этом знает!» Хун Вэнь был посланником Цзюйцзюй Мэнсуна при дворе династии Вэй. Цзюйцзюй Мэнсунь сказал: «Вы, главный церемониймейстер, прекрасноусты, как Су Цинь³⁴! Боюсь, однако, что суть дела не в том, что вы говорите». Цзюйцзюй Мэнсуню было жаль отпускать Дхармакшему, к тому же он опасался, что благодаря ему усилится Вэй.

В третьем месяце третьего года правления Цзюйцзюй Мэнсуна под девизом И-хэ(433 г.) Дхармакшема настоял на том, чтобы отправиться на запад за недостающей частью «Нирвана-сутры». Цзюйцзюй Мэнсуна его уход привел в ярость; он замыслил заговор с целью убить Дхармакшему. Замыслив недоброе, он снабдил Дхармакшему в дорогу провизией, щедро одарил его деньгами и драгоценностями. Когда пришел день отправки, Дхармакшема залился слезами и, обращаясь к сангхе, воскликнул: «Грядет мое

перерождение! Все святые не смогут меня спасти!» Но связанный клятвой и послушный велению долга, он не мог отложить свой уход. Сразу после его ухода Цзюйцзюй Мэнсунь послал вслед злодея, и тот на дороге убил Дхармакшему. Дхармакшеме было сорок девять лет, и было это в десятом году династии Сун правления под девизом Юань-цзя (433 г.). Монахи и миряне из близких и далеких краев скорбели о нем.

Вскоре приближенные государя среди бела дня видели духов и божеств, поражающих Цзюйцзюй Мэнсуна мечами. А в четвертом месяце Цзюйцзюй Мэнсунь слег и скончался.

В те времена, когда Дхармакшема жил в Гуцане, случилось так, что шрамана из Чжанье³⁵ Дао-цзинь пожелал принять от него обеты бодхисаттвы³⁶. Дхармакшема на это отвечал: «Со всей искренностью кайтесь в прегрешениях, пока не пройдет семь дней и семь ночей!» Когда настал восьмой день, Дао-цзинь пошел к Дхармакшеме принимать от него обеты, но тот вдруг впал в великий гнев. Дао-цзинь подумал: «Не иначе преграда кармы мною еще не преодолена». После этого в продолжение трех лет он без усталости занимался самосозерцанием и каялся. Когда однажды Дао-цзинь достиг полного сосредоточения, явились Будда Шакьямуни и Великие мужи, вручившие ему правила для его обетов. В ту ночь с ним вместе было человек десять и всем приснилось то же, что узрел Дао-цзинь. Дао-цзинь решил явиться к Дхармакшеме и все рассказать. Когда ему оставалось пройти несколько десятков шагов, тот внезапно пробудился и возгласил: «Как хорошо, как хорошо! Вы уже приняли обеты, и я еще один тому свидетель». И в должном порядке он перед ликом Будды стал пояснять Дао-цзиню все, что связано с обетами. Шрамана Дао-лан стяжал славу в Гуаньси³⁷. В ночь, когда Дао-цзиню были явлены обеты, Дао-лану привиделось то же. Дао-лан не стал кичиться монашеским саном, а попросился в ученики к Дао-цзиню. Принявших тогда обеты от Дао-цзиня // было более тысячи. Традиция такой передачи Закона существует по сей день, а исходит она от Дхармакшемы. 337а

Отдельная запись гласит: «„Бодхисаттвабхуми-сутра“ передана на сию землю бодхисаттвой Ишварой (Владыка) Майтреей. Ее перевод осуществлен впоследствии Дхармакшемой». Могут ли быть сомнения, что Дхармакшема необычный человек!

У Цзюйцзюй Мэнсуна был двоюродный младший брат рода Цзюйцзюй Аньян-хоу. Это был человек с превосходной памятью, который составил изрядное представление о книгах и записях. Когда в Хэси пришел Дхармакшема и возвеличил Закон Будды, Аньян-хоу принялся изучать буддийское собрание, стал соблюдать пять обетов. Все прочитанное он умел повторить наизусть, полагая ученые занятия и умножение знаний главным призванием великого мужа. Вскоре в поисках Закона он пересек Зыбучие пески. В Хотане в монастыре Цзюмоидидасы он встретил индийского закононаставника Буддха-

сену и выведаль у него смысл Учения. Буддхасена изучал Махаяну, талантов был выдающихся, читал наизусть пятьдесят миллионов гатх. Он пролил свет на Закон дхьяны, и в западных краях его нарекли «Человек-лев». От него Аньян-хоу принял «Сутру о таинстве дхьяны, ведущем к исцелению» (*Чань би яо чжи бин цзин*). Этот индийский текст он зачитал наизусть сразу по возвращении на Восток. В Турфане Аньян-хоу добыл по одной рукописи «Авалокитешвара-сутры» и «Майтрея-сутры», каждая в одну цзюань. Вернувшись в земли Хэси, он перевел и опубликовал сутру *Чань яо цзин*³⁸.

Когда лжединастия Вэй поглотила Силян³⁹, он бежал на юг в подданство династии Сун (420—479). Усмирив свои желания и презрев собственную плоть, Аньян-хоу отрекся от мира, блуждал от ступ к монастырям, закончил жизнь упасаккой. Он опубликовал обе сутры: *Гуань ми лэ цзин* и *Гуань ши инь цзин*. Области Даньян правитель Мэн И видел эти сутры и нашел их превосходными. Впоследствии монастыря Чжунюаньсы монах Хуэй-цзюнь попросил Аньян-хоу вновь опубликовать сутру *Чань цзин*. Аньян-хоу, изрядно поднаторевший в ней, водил кистью не отрываясь, в семнадцать дней опубликовал пять цзюаней. Затем в монастыре Динлиньсы, что в Чжуншань⁴⁰, он опубликовал сутру *Фо фу бо ни юань цзин* в одну цзюань.

Аньян-хоу порвал семейные узы, не радел о мирской славе и собственной выгоде. Он довольствовался общением с монахами и проповедью Закона. Потому и монахи, и миряне его чтили и восхваляли. Потом он заболел и умер.

Переводы, опубликованные Дхармакшеймой, достигли Цзяньэ в годы под девизом правления Юань-цзя (424—453). Монастыря Даочаньсы закононаставник Хуэй-гуань преисполнился стремлением продолжить поиски недостающей части «Нирвана-сутры». Он подал династии Сун основателю (императору У-ди) прошение о денежном вспомоществовании и отправил шрамана Дао-пу в сопровождении десяти писцов на запад за сутрой. На подходе к Чангуану⁴¹ лодка перевернулась. Дао-пу поранил ноги, занемог и умер. В приближении конца Дао-пу горевал: «Владениям династии Сун не суждено обладать последней частью "Нирвана-сутры"».

Дао-пу был уроженцем Турфана. Он обошел западные края, побывал во многих государствах. Дао-пу совершал подношения лику Высочайшего (Будды), бил челом перед патрой Будды. Четыре ступы⁴² и древо Учения, следы ступней Будды и его изваяния — ничто не укрылось от его взора. Он превосходно знал // индийские письмены, языки многих государств. О его странствиях имеется отдельное большое повествование.

Тогда же в Турфане жил шрамана Фа-шэн. И он ходил в чужие страны и оставил о том записи в четыре цзюани. Еще были Чжу Фа-вэй и Ши Сэн-бяо, также ходившие в страны Будды.

ЦЗЮАНЬ ТРЕТЬЯ

Династии Лян монастыря Цзясян, что в Гуйцзи, шрамана Хуэй-цзяо составил биографии переводчиков: 1) Ши Фа-сяня, 2) Ши Таньуцзе. 3) Буддхадживы, 4) Буддхавармана, 5) Ши Чжи-яня, 6) Ши Баюня, 7) Гунавармана, 8) Сангхавармана, 9) Дхармамитры, 10) Ши Чжи-мэна, 11) Калаяшаса, 12) Гунабхадры, 13) Гунавриддхи.

1. ШИ ФА-СЯНЬ

Ши Фа-сянь, наследственное имя Гун, был уроженцем Уян, что в округе Пинъян¹. У него было три старших брата, и все умерли в младенчестве. Из опасения, что та же участь постигнет и Фа-сяня, отец посвятил его в шраманера в трехлетнем возрасте. Несколько лет Фа-сянь жил с родителями, тяжело захворал и был при смерти. Отец отправил его в монастырь. По прошествии двух ночей ему полегчало, но Фа-сянь не захотел возвращаться домой. Мать, как ни настаивала на этом, ничего с ним не могла поделать. Она соорудила крохотный скит у врат монастыря в надежде хотя бы изредка видеться с сыном.

В десять лет Фа-сянь исполнил траур по отцу. Мать осталась одна, и дядя настаивал на том, чтобы Фа-сянь вернулся в мир. Тот отвечал: «Не по желанию отца ушел я в монахи, но по собственной воле ступил на стезю, сторонясь мирской суеты, избегая людского невежества!» Дядя изумился таким его словам и оставил Фа-сяня в покое. Вскоре умерла мать Фа-сяня, и он выказал исключительную сыновнюю почтительность. Но по завершению похорон он немедленно вернулся в монастырь.

Как-то Фа-сянь и несколько десятков его сотоварищей соби-
рали в поле рис. Вдруг нагрянули изголодавшиеся разбойники и стали отбирать рис. Шраманера все как один разбежались, остался один Фа-сянь. Он так сказал разбойникам: «Хотите 337»
взять зерно, так берите!// В прошлой жизни вы не совершали подношений, потому и ныне голодаете и бедствуете. Сейчас вот вы грабите и этим усугубляете свои несчастья в последующем перерождении. Я, бедный праведник, заранее скорблю о вас!» Сказав так, он удалился, а разбойники, позабыв о рисе, разбрелись кто куда. Несколько сот монахов общины прониклись к Фа-сяню уважением.

Приняв монашеские обеты, Фа-сянь вдохновил себя на подвиг,

беспорочное поведение, исполнение обетов. Обнаружив пробелы в сутрах и виная, он вознамерился их восполнить. В третьем году правления династии Цзинь под девизом Лун-ань (399 г.) он вместе с сотоварищами Хуэй-цзином, Дао-чжэном, Хуэй-инем и Хуэй-вэем вышел из Чаньани на запад. Их путь лежал через Зыбучие пески. В небе не пролетала ни одна птица, по земле зверь не пробегал. Куда ни взглянешь, повсюду неоглядная даль без конца и края. Не на чем было остановить свой взор, и дорогу им указывали людские кости. Много раз налетал жаркий ветер и злые духи — им на погибель. Примеряясь к обстоятельствам и полагаясь на судьбу, Фа-сянь преодолел все препятствия и благополучно пришел в горы Памир, где зимой и летом глыбами лежит снег. Был там и злой дракон, вызывающий пагубные ветры, дожди, пески и камнепады. Горная дорога была трудна и опасна, отвесные скалы вздымались ввысь на тысячу *жэнь*. На их склонах они вырубали выступы, и таких мест было пройдено более семисот. Еще они в нескольких десятках мест переходили реки по переброшенному через пропасть канату. Были они там, куда при династии Хань не ходили ни Чжан Цянь², ни Гань Ин³.

Однажды, когда они совершали переход через небольшую снежную гору, налетел буран. Хуэй-цзин стал коченеть и не смог продолжить путь. Он сказал Фа-сяню: «Я умираю, а вы идите вперед. Иначе все погибнем». Сказал так и умер. Фа-сянь погладил его и молвил сквозь слезы: «Его заветным помыслам не суждено было сбыться. Что поделаешь, это судьба!» Они побрели дальше и наконец прошли опасные горные перевалы.

Прежде чем достичь Индии, Фа-сянь миновал тридцать государств. Они остановились в монастыре в тридцати *ли* за градом Раджагриха. Ночью по неведению они прошли город стороной, а наутро собирались вернуться на гору Гридхракутапарвата. Настоятель монастыря его отговаривал: «Дорога очень трудна, да к тому же там водятся черные львы, поедающие людей. Что влечет вас туда?» Фа-сянь отвечал ему: «Я отшагал несколько десятков тысяч *ли*, исполняя клятву взойти на гору Чудо-Ястреба. Человеческий век непредсказуем, и нить жизни непрочна. Разве можно отказаться от того, к чему стремился долгие годы?! Как ни опасно, я не боюсь!» Его было не удержать, и настоятелю пришлось дать ему в провожатые двух монахов. Когда Фа-сянь пришел к горе, день клонился к закату. Он вознамерился провести здесь ночь. Монахи-проводники пришли в ужас, бросили его и ушли восвояси. Фа-сянь остался на горе один, воскурил//

338а // благоволия и совершил ритуал поклонения. По древним следам воссоздал он образ Мудрейшего (Будды). Ночью появились три черных льва. Они подкрались к Фа-сяню, облизываясь, били хвостами. Фа-сянь начал беспрестанно читать сутру, истово поминая

Будду. Львы тотчас опустили головы, поджали хвосты и легли у ног Фа-сяня. Фа-сянь гладил их и заклинал: «Если хотите меня погубить, ждите, когда я закончу читать сутру. Если же пришли просто испытать меня, то пойдите прочь!» Львы долго лежали, а потом ушли.

Наутро Фа-сянь двинулся в обратный путь, но наткнулся на непроходимые заросли кустарника. Неожиданно в зарослях открылся проход. Не прошел он и одного *ли*, как ему повстречался праведник лет этак девяноста, простой наружности, в грубом одеянии, но вида величавого. Фа-сянь хотя и признал за ним превосходство, но не узрел, что перед ним святой. Потом он повстречал молодого монаха и спросил, кто был этот старец. Тот отвечал: «Это ученик Будды великий Дхута-Кашьяпа». Фа-сяня охватил великий стыд. Он вернулся на гору, но вход в пещеру преграждал камень. Проникнуть туда не было возможно. Фа-сянь поплакал и ушел.

Фа-сянь пришел в царство Каши. В том царстве был дракон с белыми ушами. Он обещал монахам заботиться о плодородии земель и исправно исполнять обещанное. Шрамана возвели святилище и приносили жертвы, дабы умиловить дракона. По окончании летнего затвора дракон превращался в маленькую змейку, и оба уха у нее были белые. И все монахи знали, что это был дракон. Наполняли кислым молоком медную вазу и опускали в нее дракона-змейку. При этом превращении присутствовали и святые отцы, и простые монахи. Дракон объявлялся каждый год, и однажды Фа-сянь увидел это своими глазами.

Затем Фа-сянь прибыл в Центральную Индию и в царства Магадха граде Паталипутра в монастыре Тяньвансы, что к югу от ступы царя Ашоки, добыл «Махасангхика-виная», «Сарвастивада-виная», также «Самьюктабхидхармахридая-шастру», из сутр — «Вайпуля-паринирвана-сутру». Фа-сянь оставался там три года. Он обучился индийской речи и языку настолько, что и сам мог писать. И тогда, взяв сутры и изваяния Будды, он сел на торговое судно, отправлявшееся в Царство Львов (Шри Ланка).

Фа-сянь начал путь с десятью попутчиками. Одни отстали, другие умерли. Теперь его спутницей была лишь собственная тень, да еще горечь потерь он носил в себе. И вдруг купцы подносят ему белого шелка круглый китайский веер. Тут у него сами собой полились слезы.

Фа-сянь пробыл в Царстве Львов два года и там добыл рукописи «Махисасака-виная» и «Агама-сутр»: «Диргхагама-сутру» и «Самьюктагама-сутру», а также «Кшудракапитака-сутру». Этих сочинений прежде не было в землях Хань.

Возвращался Фа-сянь морем на большом торговом судне. В лодке было около двухсот человек. Поднялся ветер, лодку стало заливать, и всех обуял страх. Стали хватать все без

разбору и бросать за борт. Фа-сянь испугался, как бы не выбросили его сутры и изваяния, и стал истоиво взывать к Гуаньшииню (Авалокитешваре), уповая на покровительство сангхи Китая. Ветер сменился, и опасность миновала. Поклажа Фа-сяня осталась невредима.

3386 Через десять с лишним дней они прибыли на Яву, где стояли пять//месяцев. Затем Фа-сянь с торговцами последовал на восток в Гуанчжоу. Они шли под парусами уже более двадцати дней, как вдруг среди ночи поднялся сильный ветер. Все, кто были в лодке, затрепетали от страха. Стали думать, что делать, и говорили так: «Мы приняли на борт этого шрамана и попали в беду. Нельзя, чтобы из-за одного погибли все!» И они стали толкать Фа-сяня за борт. Но у Фа-сяня нашелся заступник, который с гневом обрушился на торговцев: «Если вы избавляетесь от этого человека, то избавьтесь также и от меня! Убейте меня вместо него! А ведь китайский император поклоняется Будде и чтит монахов! Когда я приеду в его страну и доложу обо всем, вас непременно казнят!» Торговцев обуял страх; они сникли и отказались от задуманного.

Вскоре вышла вся вода и пища. Лодка плыла, влекомая ветром. Но вот они приплыли к берегу, где произрастали только дикие травы. Они были уверены, что это китайские земли, но именно этих мест не знали. Судно пристало к берегу, и они отправились на поиски жилья. Им повстречались двое охотников. Фа-сянь спросил, что это за местность. Охотники ответили, что это побережье к югу от гор Лаошань округа Чангуан области Цинчжоу. По возвращении охотники обо всем доложили правителю области Ли И. Ли И был привержен вере, и вдруг он узнает, что из дальних странствий прибыл шрамана. Чтобы отдать должное его заслугам, он лично прибыл встречать Фа-сяня. Не расставаясь с сутрами и изваяниями, Фа-сянь последовал за ним. Вскоре Фа-сянь пожелал отправиться на юг. Области Цинчжоу наместник Ли И просил Фа-сяня остаться на зиму, но тот отвечал: «Я, бедный праведник, терпел лишения в странах, откуда никто не возвращался. То, к чему я прилагал свое усердие — распространять Учение, — до сих пор не исполнено. Я не вправе здесь задерживаться!» И тотчас он отправился на юг, прибыл в столицу (Цзянькан).

Вскоре наставник в дхьяне чужестранец Буддхабхадра в монастыре Даочансы перевел и опубликовал тексты *Мо хэ сэн ци люй*, *Фан дэн ни юань цзин* и *Цза а пи тань синь*, что составило миллион слов. Фа-сянь опубликовал сутру *Да ни юань цзин*. Проповедуя Учение, Фа-сянь всецело полагался на то, что сам видел и слышал.

Была одна семья, имя которой утрачено. Она жила поблизости от ворот Чжуцяомэнь. Из поколения в поколение эта семья

поклонялась Истинному закону. Они сами сделали список с одного из разделов «Махапаринирвана-сутры» (*Да ни юань цзин*), читали его по памяти. Подобающего места для сутры у них не было, и она хранилась вместе с другими свитками. Потом случился пожар и огонь, раздуваемый ветром, охватил весь дом. Все имущество сгорело. Только «Нирвана-сутра» осталась невредимой. Пламя не одолело свитка, даже его цвет остался прежним. О том в столице передавали из уст в уста, и все дивились на это чудо.

Остальные сутры и виная, доставленные Фа-сянем, не были переведены. Потом Фа-сянь отправился в Цзинчжоу, где и скончался в монастыре Синьсы в возрасте восьмидесяти шести лет. Сангха скорбела. О странствиях Фа-сяня существует отдельное большое повествование.

2. ШИ ТАНЬУЦЗЕ'

Ши Таньуцзе, что означает «Мужество Закона», наследственное имя Ли, был уроженцем Хуанлун, что в области Ючжоу. С юных лет стал шраманера, предавался строгому воздержанию, соблюдал обеты и читал наизусть сутры. Таньуцзе был в чести у наставников и монахов. Он узнал, что Фа-сянь и другие ходили в страну Будды, и в страстном порыве поклялся самозабвенно служить Закону.

В первый год правления династии Сун под девизом Юнчу (420 г.) он собрал шрамана-единомышленников Сэн//мэна, Тань-лана и других числом двадцать пять человек. С запасом постной пищи, хоругвями, балдахинами и утварью, поднесенной им в дар, они вышли на север, а затем повернули на запад. Они пришли в удельное царство Хэнань⁵, далее миновали округ Хайси⁶ и, войдя в Зыбучие пески, достигли округа Турфан. Они оставили за собой царства Куча и Кашгар, поднялись на горы Памир, перевалили через Снеговые горы (Гималаи). Ядовитые пары давили на них с тысячной силой, наледи вздымались ввысь на десять тысяч *ли*, а под ними была большая река, которая неслась стрелой. Мостом с восточного на западный берег служила толстая веревка. Десять человек один за другим переправились на ту сторону и подали остальным знак дымом костра. Те увидели дым и поняли, что первые десятеро уже переправились и можно идти следом. Если бы дыма долго не было видно, они знали бы, что налетевший ветер сбросил спутников в реку. Они шли три дня и вновь поднялись на большие заснеженные горы. Отвесная скала стала перед ними стеной, была такой гладкой, что не упереться ногами. На этой каменной стене имелись отверстия для колышков, расположенные одно над другим. У каждого из спутников было по четыре

колышка. Они выдерживали нижние колья и карабкались на верхние, так попеременно взбираясь то на одни, то на другие. Только к концу дня они выбрались на ровное место. Здесь они подождали отставших и произвели счет потерям. Они потеряли двенадцать человек.

Путники продолжили путь и вышли к царству Кашмир. Здесь они совершили ритуал поклонения патре Будды и оставались более года. Таньуцзе изучал индийские письмена и речь. Ему удалось добыть индийскую отдельную рукопись «Авалокитешвара-вьякарана-сутры».

Они продолжили путь на запад и достигли реки Синдхунади, что в переводе на китайский означает «Пасть льва». Следуя по реке на запад, они попали в царство Юэчжи. Здесь Таньуцзе совершил поклонение черепной кости-ушниша Будды, наблюдал большую лодку, которая сама собой возникла над водой.

Затем Таньуцзе пришел в монастырь Шилосы, что на юге гор Дандака. При монастыре состояли три сотни и более монахов, сосуществовали школы Трех колесниц⁷. Таньуцзе остановился при том монастыре и принял здесь большие монашеские обеты. Об индийском наставнике в дхьяне Буддхатрате, что означает «Способствующий просветлению», в тех местах говорили как об обрешем плод святости. Таньуцзе просил его быть своим упадхья (закононаставником), а китайского шрамана Чжи-дина — ачарья (наставником в обетах). Он оставался там три месяца в продолжение летнего затвора, а затем вновь отправился в путь в сторону Центральной Индии. Дорога была пустынной, и не было ей конца. Пищей ему служили лишь сахарные леденцы⁸. Путников оставалось тринадцать, и еще восемь из них умерли по дороге. Оставшиеся пять человек продолжили путь. Всякий раз подвергаясь опасности, Таньуцзе уповал на ту «Авалокитешвара-сутру», что была при нем, и тотчас опасность отступала. На подходе к Шравасте он столкнулся в поле со стадом горных слонов. Таньуцзе стал взывать к Гуаньшиню (Авалокитешваре), вверив ему свою судьбу. Тут из леса вышел лев, и слоны в страхе разбежались. Потом, переправившись через Ганг, Таньуцзе очутился перед стадом диких буйволов. Они с ревом неслись навстречу и на погибель людям. Таньуцзе, как и прежде, вверил свою судьбу Гуаньшиню. Тотчас налетел большущий ястреб. Буйволы в страхе разбежались, а Таньуцзе удалось спастись. Были и другие подобные случаи, когда Таньуцзе преданно взывал к Гуаньшиню, и тот избавлял его от большой опасности.

В Южной Индии Таньуцзе сел в лодку и морем дошел до
 339a Гуанчжоу. // О его странствиях существуют отдельные записи. Им переведенная и опубликованная сутра *Гуань ши инь шоу цзи цзин* поныне в ходу в столице. О последующем и его кончине ничего не известно

3. БУДДАДЖИВА

Фотоши (Буддхаджива), что означает «Жизнь просветленного», был уроженцем Кашмира. В младом возрасте он принял наставления от монаха школы махишасака, вдумчиво изучал раздел виная и попутно проникался духом дхьяны. В седьмом месяце первого года правления династии Сун под девизом Цзин-пин (423 г.) Буддхаджива прибыл в Янчжоу.

Прежде шрамана Фа-сянь добыл в Царстве Львов индийскую рукопись «Махишасака-виная», которая при его жизни так и не была переведена. Монахи столичного града прослышали о том, что Буддхаджива принадлежит к школе махишасака, и пригласили его опубликовать виная. В одиннадцатую луну зимой того же года был осуществлен перевод в тридцать четыре цзюани, получивший название *У фэнь люй*. Буддхаджива придерживался индийского текста, шрамана из Хотана Чжи-шэн переводил, Дао-шэн монастыря Лунгуансы и Хузэй-янь монастыря Дунъяньсы были писцами и сообща произвели сверку. Династии Сун императорской канцелярии глава Ван Лянь из Ланье был их данапати (дарителем). Перевод был закончен только в четвертую луну следующего года. Буддхаджива сделал выдержки из этого крупного собрания и опубликовал *Цзе синь* и тексты карма (монашеских покаяний), которые в ходу поныне. О последующем и кончине Буддхадживы ничего не известно.

4. БУДДАВАРМАН

Футобамо (Буддхаварман), что означает «Доспехи просветления», был уроженцем западных краев. С детских лет безупречного поведения, светлый и искренний, умом и сообразительностью он превосходил сверстников. Буддхаварман совершенствовал свои познания в Трипитаке, особо преуспел в «Вибхаша-шастре», неустанно декламировал ее, всегда имея ее при себе и полагая средоточием Учения. В годы правления династии Сун под девизом Юань-цзя (424—453) он прибыл в Силян.

Был тогда шрамана Дао-тай. Решительный и дерзновенный, он в молодые годы хаживал на запад от Памира, обошел многие государства и добыл индийскую рукопись «Вибхаша-шастры» в более чем сто тысяч гатх. По возвращении в Гуцан он, преисполняя истинной скромностью, заранее уступил свое место более достойному, стал ждать прибытия сведущего мастера. Он услышал, что Буддхаварман услаждается этой шастрой, и просил ее перевести.

К тому времени скончался Мэнсунь, и на престоле воцарился его сын Моуцян. В восьмой день восьмой луны пятого года правления Моуцян под девизом Чэн-хэ, то есть в год *дин-*

чоу по циклическому календарю, что соответствует четырнадцатому году правления династии Сун под девизом Юань-цзя (437 г.), Буддхаварман был приглашен переводить во дворец Сяньюйгун города Лянчжоу. Дао-тай был при нем писцом. Шрамана Хуэй-сун, Дао-лан и с ним более трехсот монахов-толкователей правили перевод по смыслу и содержанию. По прошествии двух лет перевод шастры *Ли по ша лунь* был закончен и составил сто цзюаней. Шрамана Дао-янь написал к нему предисловие.

Вскоре династии Вэй варвар Тоба Дао покорил на западе Гуцан. В землях Лян (Лянчжоу) наступила разруха и смута. Сутры, книги, как и все прочее, подверглись огню и разорению. Тогда были утеряны сорок цзюаней, и только шестьдесят сохранились поныне. Спасаясь от смут, Буддхаварман вернулся на запад. О его кончине ничего не известно.

5. ШИ ЧЖИ-ЯНЬ

Ши Чжи-янь был уроженцем Западного Лянчжоу. Двадцати лет 3396 он ушел в монахи, истым радением стяжал // славу. В лоскутном монашеском одеянии он предавался самосозерцанию, все годы обходился растительной пищей. Из-за отдаленности и безлюдия родных мест Ши Чжи-янь истово желал встретиться со знаменитыми наставниками, отправиться на поиски священных текстов. За этим он и пошел в западные края, добрался до Кашмира. Он пришел в обитель чистоты Мотьянтоло, учился у бхикшу Буддхасены, принял от него Закон дхьяны. За три года углубленных занятий он добился таких успехов, какие не достигаются и за десять лет. Буддхасена убедился в том, сколь преуспел он в дхьяне, и особо его отметил. Праведники и непосвященные тех земель слышали об этом и восклицали: «В Китае появился шрамана, стремящийся к Учению!» Отныне они перестали презирать все китайское и почтительно встречали далеких странников.

В то время в тех землях был еще один мастер дхьяны — бхикшу Буддхабхадра. По возвращении на восток Ши Чжи-янь пригласил его с собой насаждать Закон на китайской почве. Буддхабхадра с радостью откликнулся на его просьбу. Так вместе они и двинулись на восток. Оставив позади пески, они совершили опасные горные восхождения и вышли к Гуаньчжуну. Ши Чжи-янь сопровождал Буддхабхадру. Они остановились в Чаньани в монастыре Дасы. Вскоре Буддхабхадра был незаконно изгнан монахами династии Цинь. Ши Чжи-янь также разошелся с ним, схоронился в чистой обители в Шаньдуне. Там он сидел в позе самосозерцания, читал наизусть сутры, истово совершенствуя свои познания.

В тринадцатом году правления династии Цзинь под девизом

И-си (417 г.) династии Сун (будущий) император У-ди пошел в западный карательный поход на Чанъань. Возвращаясь с победой, он проходил Шаньдун. В свите Его Величества был шисинский гун Ван Хуэй. Ван Хуэй, совершая прогулку по окрестным горам и рекам, пришел в обитель Ши Чжи-яня. Он увидел там трех монахов, сидящих на циновках и предающихся само созерцанию. Они сидели, погруженные в себя, и долго не замечали прихода Ван Хуэя. Только когда тот прищелкнул пальцами, они приоткрыли глаза, чтобы через миг закрыть их вновь. Ван Хуэй обратился к ним, но не получил ответа. Он почувствовал невольное уважение к их странному поведению и расспросил местных старожилов. Те рассказали: «Эти трое монахов — законнаставники, живущие в уединении и стремящиеся к возвышенному и чистому». Ван Хуэй доложил о монахах династии Сун (будущему) императору У-ди. Его Величество пригласил их сопроводить его на обратном пути в столицу. Никто из монахов не соглашался отправиться в путь. Только после многократных и настойчивых высочайших просьб двое из них настояли, чтобы третий — Ши Чжи-янь сопровождал императора. Ван Хуэй искренне верил в Учение; он оказал Ши Чжи-яню высокие почести. Они прибыли в столицу. Ши Чжи-янь был склонен к уединению и покою, избегал мирской суеты. Ван Хуэй возвел для него в восточном предместье чистую обитель. Это и есть монастырь Чжиюаньсы.

Те индийские сутры, что Ши Чжи-янь добыл в западных краях, еще не были переведены и записаны по-китайски. В четвертом году под девизом правления Юань-цзя (427 г.) Ши Чжи-янь совместно с шрамана Бао-юнем перевел и опубликовал сутры *Пу яо цзин*, *Гуан бо янь цзин цзин* и *Сы тянь ван цзин*.

Ши Чжи-янь жил при монастыре и не принимал приглашений. Он просил подавания только на собственное пропитание. Его преобразующее влияние на людей было то скрытым, то явным. Так, некто, видевший духа, рассказывал: «Я встретил духа у императорского жертвенника в Сичжоу¹⁰, и он мне сказал: "Прибудет досточтимый Янь и нас, духов, разгонит"». Тот человек поначалу ничего не понял. Когда прибыл Ши Чжи-янь, человек спросил его имя, и тот назвался. Человек его узнал, но промолчал, чтит его втайне.

Жена уроженца Ланьлина¹⁴ сановника Сяо Сы-хуа госпожа Лю занедежила. К ней часто приходили духи и своими вздохами // пугали ее. С проповедью Закона ее навестил Ши Чжи-янь. Когда он еще только подходил, госпожа Лю уже увидела, как скопище духов разбегается кто куда. А как только он вошел, чтобы истолковать ей сутру, недуг оставил ее. Госпожа тут же приняла пять обетов; вся ее семья стала поклоняться Учению.

Ши Чжи-янь был целомудрен, прост и непритязателен: все, что ему подносили в дар, употреблял на пожертвования. В молодости, странствуя по свету, он не отвлекался на сочинительство. Скромный от природы, он не оставил собственных связанных записей. Поэтому многие из его прекрасных деяний дошли до нас не в полном изложении.

До того как уйти в монахи, Ши Чжи-янь принял пять обетов, но у него были кое-какие прегрешения. Позднее, ступив на стезю, он принял полные монашеские обеты, но был обуреваем сомнениями и весьма обеспокоен тем, что они не во всем правильны. Долгие годы он погружался в самосозерцание, но так и не установил истины. Затем он вновь пересек море и добрался до Индии, дабы порасспросить местных светил. Он повстречался с архатом Бхикшу и обо всем у него справился. Архат не осмелился вынести собственный приговор, но ради Ши Чжи-яня, погрузившись в самосозерцание, отправился во дворец Тушита спросить Майтрею. Тот отвечал, что Ши Чжи-янь принял-таки обеты. Обрадованный Ши Чжи-янь пустился было в обратный путь, но по прибытии в Кашмир умер без каких-либо признаков болезни в возрасте восьмидесяти восьми лет.

По обычаю тех земель останкам рядовых монахов и останкам святых после сожжения отводятся различные места захоронения. Притом что благочестие Ши Чжи-яня было высоким и светлым, его деяния не были отмечены. Поначалу его останки хотели поместить в место погребения рядовых монахов. Однако они стали так тяжелы, что их было невозможно поднять. Когда останки перенесли в захоронение святых, то они были легки, как пылинка на ветру.

Ученики Ши Чжи-яня монахи Чжи-юй и Чжи-юань пришли потом с запада в Китай и донесли весть об этом необычайном происшествии. Оба затем вернулись в чужие страны.

Судя по всему, Ши Чжи-янь воистину обрел Путь, но неизвестно, какова была мера его святости.

6. ШИ БАО-ЮНЬ

Родословная Ши Бао-юня не уточнена, в отдельной биографии значится только, что он уроженец Лянчжоу. Ши Бао-юнь в молодые годы ушел в монахи, истово предавался ученым занятиям. Его устремления были чисты и непорочны как ни у кого из сверстников. Еще в молодости он прославился неколебимостью духа и целомудрием. И в поисках Закона был он совершенно искренен, презрел себя ради Учения. Он возжелал увидеть воочию священные реликвии, дойти до самой сути священных текстов.

В первые годы под девизом правления Лун-ань (397—402) Ши Бао-юнь отправился в западные края, прошел путем, которым

до него следовали Фа-сянь и Чжи-янь. Он отмерил ногами Зыбучие пески, поднимался на снежные пики. Ши Бао-юнь перенес тяжкие муки, смертельная опасность была лишь помехой на его пути. Он миновал Хотан и царства Индии, повсюду обозревая диковинное, прошел страну, населенную ракшасами, слушал звуки небесного барабана. Так и следы Будды в великом множестве предстали его почитательному взору. Пребывая на чужбине, Ши Бао-юнь изучал индийские книги, стал понимать толк в звуковом письме и толковании писем царств Индии. На обратном пути в Чанъань он сопровождал наставника в дхьяне Буддхабхадру, отправляя при нем дхьяну и совершенствуясь в Учении. Наставник в дхьяне был вскоре незаконно изгнан монахами династии Цинь. Подверглись изгнанию также и его последователи, среди которых был и Ши Бао-юнь. Случилось так, что Ши Хуэйюань с гор Лушань уяснил себе обстоятельства этого изгнания. Все изгнанники нашли приют в столичном//монастыре Даочансы. 340a Местная сангха знала неукротимый дух Ши Бао-юня и то, что он проповедовал Учение на краю света. Ши Бао-юня радушно принимали, с ним советовались, его чтили и любили.

Ши Бао-юнь перевел и опубликовал сутру *Синь у лян шоу цзин*. Многие из сутр, опубликованных в последующее время, прошли правку и были утверждены Ши Бао-юнем. Китайский и индийские тексты полностью сверялись им по звучанию и содержанию. Достоинства им утвержденных текстов признавались всеми.

Прежде в изложении и переводе преуспел шрамана из Гуаньчжуна Чжу Фо-нянь. В продолжение двух династий Фу и Яо он выпустил в свет многие тексты. В землях Цзянцзо среди собственно переводчиков с индийского никто не превзошел Ши Бао-юня. Потому на рубеже династий Цзинь и Сун здесь была широко возведена сокровищница Закона Будды. Шрамана Хуэй-гуань и другие дружили с Ши Бао-юнем и его превозносили.

Ши Бао-юнь был от природы склонен к уединенной жизни, способствующей покою и созерцательности. Он перебрался в монастырь в горах Люхэшань¹² и там перевел и опубликовал сутру *Фо бнь син цзань цзин*. В горах жили дикари, невежественные и занимавшиеся разбоем. Ши Бао-юнь втолковывал им Закон и вразумлял — большинство исправилось. Из десяти помещений монастыря девять были заполнены их подношениями.

Почувствовав приближение своей смерти, Хуэй-гуань из монастыря Даочансы призвал Ши Бао-юня вернуться в столицу и принять от него должность настоятеля монастыря. Ши Бао-юнь отказался от должности, но вернулся на жительство в монастырь Даочансы, где оставался около года. Затем он возвратился в горы Люхэшань. В год двадцать шестой под девизом правления Юань-цзя (449 г.) он скончался в горном монастыре в возрасте семидесяти четырех лет. О его странствиях на чужбине существует отдельная запись.

7. ГУНАВАРМАН

Цюнабамо (Гунаварман), что означает «Доспехи благодеяния», происходит из касты кшатриев. Предки Гунавармана были царского рода, правили Кашмиром. Его дед Харибхадра, что означает «Мудрец, подобный льву», был предан изгнанию за строгость и прямоту. Его отец Сангхананда, что означает «Радость сангхи», искал уединения в горах и у озер.

Четырнадцать лет Гунаварману представился случай выказать выдающуюся проницательность, глубочайшую прозорливость. Доброта и любовь его были всеобъемлющими; он был исполнен добродетели и служил благому. Как-то матери понадобилась дичь, и она послала за ней Гунавармана. Тот ей отвечал: «Среди всех сущих нет того, кого можно было бы лишить жизни. Губить чужую жизнь недостойно праведного человека!» Мать рассердилась и сказала: «Если это будет зачтено за грех, то я беру его на себя!» На следующий день Гунаварман что-то жарил и маслом случайно обжег себе палец. Он сказал матери: «Попробуй взять боль на себя!» Мать отвечала: «Несчастье приключилось с тобой. Что же я могу поделать?!» Гунаварман же сказал: «Если ты не способна ничего предпринять, когда несчастье у тебя перед глазами, то что же будет, когда я окажусь в Трех сквернах¹³?!» Мать раскаялась и на всю жизнь зареклась убивать живое.

Когда Гунаварману было восемнадцать лет, его увидел гадатель-физиогномист и сказал: «В тридцать лет вы будете близки к обладанию великим царством. К вам в южной стороне станут обращаться как к государю и звать Высокочтимым. Если же вы не будете услаждаться мирскими доблестями, то обретете плод святости».

Двадцати лет Гунаварман ушел в монахи и принял обеты. Он был сведущ в Девяти разделах¹⁴ и всесторонне осведомлен в четырех «Агама-сутрах», читал наизусть священные тексты в миллион и более слов. Он глубоко постиг виная во всех их частях, таинственно проник в суть дхьяны. Современники дали ему прозвание «Наставник в Трипитаке».

3406 В канун // тридцатилетия Гунавармана умер правитель Кашмира, не оставив наследников. Общее мнение было таково: «Гунаварман — потомок царствующего дома, к тому же умом и добродетелью наделен сполна. Нужно просить его вернуться в мир и наследовать пост государя!» Несколько сот сановников трижды обращались к Гунаварману с настоятельной просьбой, но он не соглашался. Простившись с наставником, он удалился от сангхи, скрываясь в лесах и таясь в горных ущельях. Он одиноко бродил по горам и долам, прячась от людей¹⁵.

Затем Гунаварман отправился в Царство Львов наблюдать иные нравы и вселять в людей веру. Все, кто тогда доподлинно его знали, говорили, что он уже обрел первый плод. Одна его наруж-

ность побуждала всех сущих, узревших его, открыться благодати.

Затем Гунаварман прибыл в царство Ява. Накануне его прибытия мать царя Явы видела во сне праведника на лодке, летящей в их страну. А наутро приплыл Гунаварман. Мать царя почтила его ритуалом святого и приняла от него пять обетов. Тут же она принялась уговаривать царя: «То, что мы с тобой мать и сын, обусловлено прошлым перерождением. Я уже приняла обеты, а ты так и не уверовал. Боюсь, что в последующем перерождении будет навсегда утеряно то, что приобретено в этой жизни!» Царь поддался материнскому велению, покорился судьбе и принял обеты. Он надолго подпал под благое влияние Гунавармана, и рвение его множилось.

Вскоре войска соседней страны перешли границу. Царь молвил Гунаварману так: «Внешние враги, опираясь на силу, хотят нас ограбить и над нами надругаться! Если принять сражение, то будет много раненых и убитых. Если же не дать отпора, моя гибель неминуема. Ныне я уповаю только на вас, учитель и Высокочтимый, но не знаю, что вы предпримете». Гунаварман ему отвечал: «Злобный враг напал на нас и должен быть отражен. Однако вы, Ваше Величество, должны возвысить свое сердце до любви и скорби и не дать волю жестоким мыслям». Царь во главе армии последовал его совету. Лишь только сошлись в битве знамена и барабаны, как разбойники разбежались кто куда. При переходе реки царь был ранен в ногу стрелой. Гунаварман прочел заклинание, омыл рану, и по прошествии двух дней ее как не бывало. Пиетет и вера царя умножились. Он пожелал уйти в монахи, совершенствоваться в Учении.

Царь обратился к своим министрам с такими словами: «Я по своей воле затворяю за собой врата Закона. Должно избрать среди вас другого просвещенного государя!» Министры все как один пали ниц и стали его уговаривать: «Если вы, Ваше Величество, отречетесь от царства, то у вашего народа-сына не станут опоры. К тому же враждебные нам государства, воинственные и могущественные, пользуясь положением, рискнут выступить против нас. Если мы лишимся покровительства вашей милости, то что будет с народом?! Как же вы, великий правитель, наделенный небесным милосердием, не сострадаете его судьбе?! Мы готовы принять смерть, дабы убедить вас в нашей искренности!» Царь не устоял перед столь решительными доводами. И тогда он представил министрам три своих желания. Он остается править, но при трех условиях. Если согласятся с его условиями, то они таковы: во-первых, в подвластных ему землях будут чтить упадхья (закононаставника); во-вторых, его подданным будет запрещено убивать всех сущих без исключения;

и в-третьих, все накопленные богатства будут пожертвованы в пользу больных и бедных. Министры обрадовались, и все до единого почтительно приняли его условия. И тогда все царство приняло обеты.

Впоследствии царь собственноручно строил для Гунавармана чистую обитель и при этом поранил палец ноги. Гунаварман и на этот раз произнес заклинание, и снова все прошло.

340в В далеких и близких краях пошла молва о благом влиянии Гунавармана. В соседних государствах, услышав эту весть, снарядили послов // с настойчивыми приглашениями. Тогда-то у достославных столичных монахов Хуэй-гуаня и Хуэй-цуна зародился блестящий план, который они намеревались представить на высочайшее рассмотрение. В девятом месяце первого года под девизом правления Юань-цзя (424 г.) они подали императору Вэнь-ди прошение о разыскании и приглашении Гунавармана. Император приказал наместнику в Цзяочжоу предоставить в распоряжение Хуэй-гуаня морское судно. На чужбину были посланы шрамана Фа-чан, Фа-чун и Дао-цзюнь с полномочиями почтительно пригласить Гунавармана, а также вручить письма ему и царю Явы Потоцзя, в которых выражалась надежда на то, что Гунаварман вступит в пределы Сун и распространит праведное учение.

Гунаварман полагал, что мудрые наставления надлежит оглашать повсеместно, да и сам он был неутомим в странствиях. Немногим ранее он отплыл на лодке индийского купца Наньти с намерением прибыть в одно из малых государств. Случилось так, что ветер пригнал лодку прямо в Гуанчжоу. Фраза из завещания Гунавармана: «Влекомый ветром кармы, я прибыл в Сун пределы», — говорит как раз об этом.

Вэнь-ди узнал, что Гунаварман уже в округе Наньхай¹⁶ и отдал распоряжение по областям и округам обеспечить его прибытие в столицу. По дороге в столицу Гунаварман на год задержался в Шисине.

В Шисине есть гора Хушишань причудливых очертаний и с вершиной отвесной и высокой. Гунаварман сказал, что она напоминает ему гору Гридхракутапарвата; ее так и называли «Гора Чудо-ястреба». В стороне от горного монастыря Гунаварман соорудил скит, где предавался самосозерцанию. Скит отстоял от монастыря на несколько *ли*, и звуки монастырского гонга здесь не были слышны. Но только ударят билом о гонг, а Гунаварман уже тут как тут. Еще Гунаварман ни под дождем не промокал, ни, ступая по грязи, ног не пачкал. И праведники, и непосвященные благоговели перед ним.

В монастыре была зала Баюэ. На ее северной стене Гунаварман собственной рукой начертал лики Рахулы (сына и последователя Будды), также Дипанкары и юного школяра, устлав-

шего перед ним по земле свои волосы¹⁷. Лики светились в ночи, и свет их долго не угасал.

Округа Шисин правитель Цай Моу-чжи глубоко почитал Гунавармана. Когда Цай Моу-чжи был при смерти, Гунаварман пришел его проводить, прочитать проповедь за его упокой. А потом всей семье приснился сон о том, как Цай Моу-чжи в монастыре толкует сангхе Закон. Воистину сим была явлена путеводная и преобразующая сила Гунавармана.

В тех горах издавна свирепствовали тигры. Гунаварман проводил в горах дни и ночи, и когда встречался с тигром, то прикосновением посоха к голове смирял тигра, а затем уходил. С тех пор все, чей путь пролегал через горы и реки, ходили беспрепятственно. Семь или восемь человек из каждых десяти, кто общался с Гунаварманом, ощутили на себе меру его благочестия и верили ему свою судьбу.

Как-то раз в отдельной зале Гунаварман на многие дни погрузился в самосозерцание. Настоятель монастыря послал шраманера его проведать. Тот увидел взбирающегося по колонне белого льва и наполнившие залу цветы голубого лотоса. Шраманера испугался и своим возгласом прогнал льва. Видение в тот же миг исчезло. Под стать тому были и другие неподобные чудеса, явленные Гунаварманом.

Император Вэнь-ди вновь приказал Хуэй-гуаню передать Гунаварману свое радушное приглашение. Гунаварман на лодке отправился в столицу. В первый месяц восьмого года под девизом правления Юань-цзя он прибыл в Цзянькан.

// Император лично его принял, любезно с ним беседовал, ^{341a} а затем спросил: «Как и ваши последователи, я хотел бы придерживаться поста и не убивать. Однако, жертвуя собой ради подданных, я не в состоянии исполнять желания собственные. Вы, закононаставник, не убоившись расстояния в десять тысяч ли, пришли обратиться в веру наше государство. Так чему же вы будете нас учить?!»

Гунаварман отвечал: «Учение — в сердцах людей, но не в их делах. Закон берет начало в тебе самом, но не в других. Кроме того, совершенства августейшего государя отличны от совершенств рядового человека. Богатство и слава рядового человека скудны, его слова не обладают грозным величием. Что пользы в том, что он самоотреченно истязает себя?! Августейший император полагает земли меж Четырех морей своим домом, а весь народ — своими сыновьями. Молвит он благое слово — радуются все мужи и жены, издаст добрый указ — люди и божества согласно ему внемлют. Он карает, но не лишает жизни, взимает налоги, но не изнурительные. Тогда ветер подует и дождь пойдет своим чередом, холод и жара наступят в свое время. Сотни сортов злаков дадут тучные всходы, тутовое дерево и

конопля будут в пышном цвету. Таким образом, соблюдайте пост, и это будет Великим постом. Так воздерживайтесь от убийства, и это будет Величайшей добродетелью. Не лучше ли примириться с полуденным постом, но сохранить жизнь животному и преподать всеобщий образец!»

Император похлопал легонько ладонью по столу и сказал восхищенно: «Непосвященные путаются в отдаленном, тогда как шрамана затрудняются в наставлениях о близком. Те, кто путаются в отдаленном, утверждают, что Высшее учение ложно; те, кто затрудняются в близком, привязаны к письменам. Что же касается ваших слов, закононаставник, то они воистину вразумляют и ведут к свету. Вы достойны говорить с тем, кто соединяет Небо и людей!»

Император определил Гунавармана на жительство в монастырь Циюаньсы и поднес щедрые дары. Высшая знать и даровитейшие ученые мужи оказывали ему почести. Вскоре Гунаварман стал читать проповеди по «Сутре цветка Закона» («Саддхармапундарика-сутра») и «Сутре десяти земель» («Дашабхумика-сутра»). В отведенные для проповедей дни колесницы и экипажи с балдахинами заполняли перекрестки; слушатели и просто любопытные стояли, прижавшись плечом к плечу, ступней к ступне. Гунаварман был наделен от природы божественным талантом, одарен небесным красноречием. Лишь иногда он пользовался переводчиком, и после некоторых уточнений его речь вновь приобретала четкость и ясность.

Впоследствии по прошению монастыря Циюаньсы монаха Хуэй-и Гунаварман опубликовал текст *Пу са шань цзе*. Вначале у Гунавармана получилось сочинение в двадцать восемь частей, затем его ученики дополнили его двумя частями, что составило в общей сложности тридцать частей. Но прежде чем рукопись была закончена, утеряли части с предисловием и текстом обетов. Вот почему ныне существует два текста. Это сочинение называют также *Пу са цзе ди*.

В третий год под девизом правления Юань-цзя (423 г.) области Суйчжоу¹⁸ наместник Ван Чжун-дэ пригласил чужестранца Иеполо в Пэнчэн перевести и опубликовать «Самьюктабхидхармахридая-шастру». Столкнувшись с трудностями в разделе «Правичая» («Различение»), тот прервал свой труд. Тогда пригласили Гунавармана перевести и опубликовать оставшуюся часть текста, составившего в общей сложности тридцать цзюаней. Вместе с текстами, которые были переведены ранее: *Сы фэнь цзе мо*, *Ю по сэй у цзе люэ лунь*, *Ю по сэй эр ши эр цзе* и другими, это составило двадцать шесть цзюаней. Все они прошли тщательную проверку; индийский и китайский тексты ни по форме, ни по содержанию ничем друг от друга не отличались.

Монастыря Инфусы монахини Хуэй-го, Цзин-инь и другие обратились к Гунаварману с такими словами: «Шесть лет назад в столицу из Царства Львов прибыли восемь монахинь // и 3416
сказали: "В землях Сун прежде не было монахинь. А ведь посвящают в монахини пред двумя общинами. Опасаемся, что ваши обеты не полны"».

Гунаварман отвечал: «Принято проходить посвящение в собрания Великой сангхи. Если же сие не соблюдали, это вовсе не помешало посвящению, как было в случае с Махапраджапати (теткой Будды)».

Монахини боялись, однако, что возраст, в котором они прошли посвящение, был менее установленного, и настойчиво просили заново принять у них обеты. Гунаварман, все взвесив, сказал: «Извольте! Раз вы желаете внести полную ясность, я вам с радостью посposобствую. Монахини Запада приняли у вас посвящение в возрасте, действительно, слишком юном, да и присутствовали при этом числом менее десяти. Причем каждая из этих десяти должна была научиться китайскому языку». Он попросил одного упасаку из западных краев пригласить чужеземных монахинь, чтобы было их в Китае никак не менее десяти.

Летом того года Гунаварман жил затворником в нижнем монастыре Динлинсы. Были тогда люди, верившие, что стоит Гунаварману присесть на циновку, как цветы, из которых она сплетена, оживают, расцветают вновь. Всем миром его чтили как святого.

По прошествии лета Гунаварман вернулся в монастырь Цюаньсы. Двадцать восьмого дня девятой луны того же года, не окончив дневной трапезы, Гунаварман поднялся первым и вернулся в свою келью. Когда ученики пришли к нему, он был уже мертв. Было ему шестьдесят пять лет.

Перед смертью Гунаварман приготовил завещание, состоящее из тридцати шести гатх. В нем он толкует собственную судьбу и говорит о том, как обрел второй плод. Гунаварман собственноручно запечатал завещание и вручил ученику Ашало со словами: «После моей смерти верните это завещание на родину и покажите индийским монахам. Можете также показать монахам этой страны».

Сразу после смерти его останки поместили на плетеное ложе. Его обличье ничем не отличалось от того, какое у него бывало при погружении в самосозерцание. Тысяча и более монахов и непосвященных, присутствовавших при этом, ощутили дивный аромат, исходящий от тела, и увидели существо, похожее не то на дракона, не то на змею. Длина его была этак *ли* с лишним. Появившись из бока уснувшего, оно поднялось прямо в небо. Имена очевидцев этого события не названы.

У помоста, где принимают обеты, в Наньлине¹⁹ согласно чужеземным обычаям совершили ритуал джапита. Собралась община

во всех ее четырех разрядах²⁰. Сложили кучу душистого хвоста, полили ароматным маслом, дабы дотла сгорела бренная плоть. Взметнулось пламя пяти цветов, наполнило и озарило все вокруг. Небо было светло, а монахи и непосвященные горестно стонали. На том месте возвели потом белую ступу. Монахини, желавшие заново принять от него обеты, рыдали и лили слезы, лишившись такого предводителя.

Как только Гунаварман пришел в столицу, император Вэньди намерился принять от него обеты бодхисаттвы. Но случилось так, что разбойники-варвары нарушили границу, и императору принять обеты было недосуг. Гунаварман внезапно умер, не исполнив всех своих намерений. Печаль и скорбь императора были глубочайшими. Он повелел сангхе перевести и опубликовать заветы, которое гласит:

Пред тремя драгоценностями преклоню главу,
Перед чистыми заповедями и перед старейшими в сангхе.
В грязном мире, увы, лицемерия много,
И в фальши нет искренней веры.

Постижение истины недоступно глупцам;
Добродетельных же презирает завистник.
Вот потому-то мудрейшие люди
В этом мире следов своих не являют.

341в // У меня, Гунавармана,
Жизни срок истекает.
И о всех добродетелях, накопленных мною,
Ныне следует все изложить по порядку.

Не стремлюсь с лицемерными помыслами
Добиваться славы и выгоды,
Лишь хочу подстегнуть лентяев
И упрочить Закон Будды.

Такова уж сила Закона.
Вам, добрейшие, истину я возвещаю.
В дни былые в широком поле
Я сидел, труп созерцая.

В брюхе разбухшем кишки черви,
Доносилось зловоние, кровь и гной сочились.
Устремил я на труп все свои мысли —
Такова же природа и моего тела.

Знал я всегда, что свойственно телу
К огню, словно бабочка, устремляться.
Вот почему бесчисленными способами
Я созерцал труп гниющий.

Отбросил я все прочие мысли,
И, сидя в лесу среди деревьев,
Той ночью в напряженье предельном,
В созерцании правильном пребывал непрерывно.

И весь мир предстал взору,
Будто в чистое зеркало я смотрелся,
И когда мы с миром слились воедино
Стало в сердце моем безмятежно-покойно.

Легкость в теле и чистота беспредельны,
Свежесть — только в этом и есть счастье.
Если радость с каждым днем возрастает,
То рождается непривязанность мыслей²¹.

Когда изменяется костей сочлененье,
Белые кости предстают перед взором.
Когда, разрушаясь, разделяются суставы,
Те белые кости становятся прахом.

Незагрязненная мудрость испепеляет
И сокрушает образы дхарм...
Когда я достиг состоянья такого,
То сразу обрел покой и благодать.

Метод такой всегда практикую,
Я в нем преуспел чрезвычайно.
Частицы мельчайшие сразу исчезли, разрушились формы —
То правильной мысли закон²².

И если тело в таком состоянии,
Откуда взяться могут желания?
Известно мне, что существа живые
Рыбам, алчущим приманки, подобны.

И подвергаясь бесчисленным превращениям,
В единый миг всяк зрит разрушение.
Я знал, что им постоянной опорой
Служат мысли, схожие с обезьяной.

Карма и все плоды этой кармы
Имеют причину, гибнут в каждом мгновенье.
Все то, что мы познаем своим сердцем,
Признаки дхарм есть, и только.

Тогда и мысли, и мудрые думы
Постепенно вытеснили все остальное.
// И теперь в созерцании образов дхарм
Дух мой стал ясен и светел.

Стоит чуть отклониться, «да» и «нет» возникают;
Совершенства достигшие чисты в равной мере.
Чудесными признаками обладает подвижник,
Но об этом сейчас рассуждать я не буду.

Боюсь, у людей возникнет неясность,
И я весь мир введу в заблуждение.
О том, что за польза в моем совершенстве,
Я выше уже рассказал отдельно.

Только люди с ясным умом
Способны усвоить причинную связь.
В государстве Малава когда-то
Первой святости плод я обрел.

В горном храме отшельника-араньяка
Отстраненности я предавался,
А потом в Царстве Львов,
В деревне, именуемой Цзепали.

// Обрел, совершенствуясь рьяно, я второй плод
Название которому сакридагамин.
Но затем повстречали преграды
Меня на пути отстранения.

3426

Увидели люди мою отрешенность,
Прознали про то пустынное место.
На меня обратили свои упования,
Толпы ко мне приходили с дарами.

Мне казалось, все это как яд и огонь;
И в сердце родилось великое отвращение.
Я бежал от сумятиц и морем поплыл,
Побывал и на Яве, и в Тямпа.

Ветром кармы гонимый,
В Сун пределы я прибыл
И там во всех государствах
Будды Закон, как мог, прославляя.

Не осталось незаданных вопросов
Воистину, в истине истина воплотилась.
И сейчас это тело навсегда исчезнет;
Исчезну, как гаснет светильника пламя.

8. САНГХАВАРМАН

Сэнцзябамо (Сангхаварман), что означает «Доспехи общины», был уроженцем Индии. Он отринул суетный мир в юные годы. Благодарного обличья, он был сполна наделен благочестием, превосходно разбирался в Трипитаке, особо преуспел в «Самьюктабхидхармасара-шастре».

В десятом году под девизом правления Юань-цзя (434 г.) Сангхаварман пересек Зыбучие пески и вступил в столичный град. Праведники и непосвященные изумились его величественному и строгому обличью, стали служить ему как патриарху, величали «Наставник в Трипитаке».

Задолго до того в первом году под девизом правления Цзя-пин (423 г.) города Пинлу²⁷ управитель Сю Сан отказал свой дом для устройства чайтэ (монастыря), который так и назвали — Пинлусы. Ввиду совершенного благочестия Сангхавармана монастыря Даочансы монах Хуэй-гуань пригласил его на жительство в сей монастырь. Сангхаварман удостоивался подношений соразмерно с его добродетелью. Он и Хуэй-гуань прирастили к ступе три ступени. Это и есть ныне монастырь Фэнчэнсы. Сангхаварман дни и ночи напролет совершал ритуальное хождение и декламировал. У него бывали монашеские сходки: праведное влияние Сангхавармана проникло повсюду. Наставник в Трипитаке был сведущ в монашеских заповедях, заново принял обеты от монастыря Инфусы бхикшуни Хуэй-го и других. К тому времени второй разряд сангхи (женский) был не полон, а Наставник в Трипитаке Гунаварман умер. Вскоре бхикшуни из Царства Львов Тесало и другие прибыли в столицу, а преемником наставника в Трипитаке сангха пригласила быть Сангхавармана.

В столице был в большой чести монастыря Циюаньсы монах Хуэй-и. Он утверждал, что Сангхаварман — шарлатан, упорствовал в своем непослушании. Хуэй-и обещал изменить свое мнение, только если проиграет в личном споре с Сангхаварманом. Сангхаварман вызвал Хуэй-и. Еще он пригласил патриархов своей школы и в их духе истолковал Закон. Его доводы были ясными и отчетливыми. По справедливости следовало отступить, и Хуэй-и, уклонившись от спора, тотчас покорно признал себя побежденным. Он велел своему ученику Хуэй-ци и другим служить Сангхаварману со всей преданностью.

Монахов и монахинь, принявших обеты от Сангхавармана, насчитывалось сотня и более. Династии Сун пэнчэнский удельный царь Лю И-кан высоко ценил обеты и установления Сангхавармана, учреждал посты со щедрыми подношениями. Община четырех разрядов расцвела в столице пышным цветом.

Хуэй-гуань и другие знали, что Сангхаварман до тонкостей разбирается в «Самьюктабхидхармахридая-шастре», свободно читает ее наизусть, извлекая из того великую пользу. Знали

они также и то, что прежний наставник в Трипитаке Гунаварман хотя и перевел этот текст, но не записал перевод набе-ло. // В девятую луну в монастырь Чанганьсы созвали ученых мужей и пригласили Сангхавармана заново опубликовать *Цза синь*. Бао-юнь переводил изустно, а Хуэй-гуань лично производил запись. Перевод тщательно выверялся и подробно исследовался: был завершен только через год. Далее Сангхаварман опубликовал тексты *Мо дэ лэ цзя*, *Фэнь бе е бао люе*, *Цюань фа чжу ван яо цзе* и *Цин шэн сэн юй вэнь*.

Сангхаварман избрал для себя поприще странствующего проповедника, задерживаться на одном месте не входило в его намерения. По завершении переводческих дел он распрощался с сангхой и отбыл на родину. Сангха молила его остаться, но удержать его не было никакой возможности. В девятнадцатом году под девизом правления Юань-цзя (442 г.) с купцами из западных краев он на лодке отбыл в чужие страны. О его кончине ничего не сообщается.

9. ДХАРМАМИТРА

Таньмомидо (Дхармамित्रа), что означает «Прелесть Закона», был уроженцем Кашмира. Семи лет его божественному разумению открылась истина. Он ликовал всякий раз, когда видел исполнение Закона. Его родители были удивлены и обрадованы; они позволили ему оставить семью. В Кашмире не было недостатка в мудрецах, и Дхармамित्रа без труда отыскал себе сведущего наставника. Он одну за другой обозрел все сутры, углубился в закон дхьяны, усвоив его наиболее тонкие и таинственные положения. Дхармамित्रа был человеком обстоятельного и проникновенного ума, в строгости исполнял обеты. У него от рождения были сросшиеся брови, и в миру его звали «Наставник в дхьяне со сросшимися бровями». Дхармамित्रа с малолетства любил странствовать, поклялся, что будет возглашать Закон и обращать людей в веру.

Дхармамित्रа миновал многие царства и пришел в Куча. Накануне его прихода царю Куча приснилось божество и сказало так: «Человек величайшей добродетели прибудет завтра в вашу страну. Вы должны гостеприимно его встретить!» Наутро царь приказал своему советнику по внешним делам: «Если в наши пределы войдет чужестранец, непременно пришлите гонца с докладом!» Вскоре действительно объявился Дхармамित्रа. Царь собственной персоной вышел встречать его за городскую стену и пригласил во дворец. Он принял от Дхармамитры обеты и совершил ритуал четырех подношений. Дхармамित्रа благоденствовал в Куча, но не лишал себя возможности к перемене мест, ибо не был связан материальными выгодами. Пробыв в Куча несколько лет, он возымел желание уйти. Царю и теперь явилось во

сне божество и сказало: «Человек благих деяний покидает вас, царь!» Царь проснулся в страхе и тревоге. И владыка и его сановники тут же принялись уговаривать Дхармамитру остаться, но так ничего и не добились.

Дхармамитра пересек Зыбучие пески и вышел к Дуньхуану. В местности тихой и пустынной он соорудил скит, насадил тысячу яблонь, разбил парк в сто му. Все, что там было — кельи и беседки, пруд и роща, содержалось в образцовом порядке и чистоте.

Затем Дхармамитра добрался до Лянчжоу. В старом монастыре при правительственном дворце он обновил залы и кельи. Его последователи были многочисленны, и дхьяна процветала.

Считая земли Цзянцзо истинными императорскими владениями, Дхармамитра вознамерился поведать там Закон. В первый год правления династии Сун под девизом Юань-цзя (424 г.) он окольными путями пришел в Шу. Пройдя верховья Янцзы, Дхармамитра вышел к Цзинчжоу. В монастыре Чаншасы он возвел павильон дхьяны. Всю свою искренность он излил в скорбных молениях о ниспослании шарира. По прошествии десяти дней ему были явлены мощи. Помещенные в сосуд, они издавали звук и излучали сияние, наполнявшее залу. Последователи Дхармамитры — и праведники, и непосвященные — преисполнились отвагой, умножили свое рвение во сто крат.

Затем, следуя вниз по течению Янцзы на восток, Дхармамитра прибыл в столицу. Поначалу он остановился в монастыре Чжунсинсы, // а позже перебрался в монастырь Циюаньсы. Праведность Дхармамитры была давно известна, его благотворное влияние простиралось на все государство. Его прибытие торжественно приветствовала вся столица. Супруга династии Сун императора Вэнь-ди императрица Юань, старший наследник и великие князья возвестили начало поста во дворце Гуйгун и просили Дхармамитру принять у них обеты в покоях императрицы. Прибывшие тогда с визитом послы десять дней ожидали приема. В монастыре Циюаньсы Дхармамитра перевел и опубликовал тексты *Чань цзин*, *Чань фа яо*, *Пу сянь гуань*, *Сюй кун цзан гуань* и другие.

Поскольку Дхармамитра преподавал учение дхьяны и сангха четырех разрядов близких и далеких краев за тысячу ли приходила к нему за наставлениями, его нарекли: «Великий наставник в дхьяне».

Округа Гуйцзи правитель Мэн И из Пинчана²⁸ глубоко уверовал в Истинный закон и был в услужении у Трех драгоценностей. Он возлюбил прелести дхьяны и преисполнился истинным почтением к Дхармамитре. По прибытии Дхармамитры в Чжэю²⁹ он пригласил его отправиться с ним в странствия. В горах, что в уезде Маосянь (горы Маошань), они заложили

ступу и монастырь. Простой люд с восточных окраин государства был истари привержен колдовским культам, но посвященный в тайнства Учения, весь он оборотился к Истинному закону. Теперь и запад и восток государства устремились к Закону, беспрекословно ему подчинились.

В десятом году под девизом правления Юань-цзя (434 г.) Дхармамитра возвратился в столицу и остановился в монастыре Динлиньсы у подножия гор Чжуншань. Дхармамитра, будучи нрава безмятежного и спокойного, услаждался видами гор и рек. Он считал пик Чжуншань равным по красоте горам Суншань и Хуашань и сокрушался, что монастырь располагается у его подножия, в нижнем течении горного ручья. Он поднялся вверх по течению ручья и с помощью геомантии исследовал энергию горы. В двенадцатом году под девизом правления Юань-цзя (436 г.) Дхармамитра вытесал каменные плиты, срубил деревья и заложил монастырь. Простой люд, благоговевший перед ним, подносил несметные дары. Дхармамитра возвел залы для отправления дхьяны, многочисленные постройки и кельи в несколько ярусов. Сюда за десять тысяч *ли* стал стекаться покойный духом народ. Пребывая в величавом смирении, они декламировали сутры, и голоса их, уносимые ветром, преображали людей.

Монастыря Динлиньсы наставник в дхьяне Фа-да шел по божественным стопам Дхармамитры, проповедовал его учение. Слава Фа-да гремела среди праведников и непосвященных. В том, что Фа-да сумел очистить от скверны тех, кто так долго пребывал в заблуждении, и величие его всеокрушающих деяний не померкло, заслуга его предшественника Дхармамитры. Всюду от западных краев до южных земель, где побывал Дхармамитра, он возводил монастыри и проповедовал Закон.

Многими годами ранее, когда Дхармамитра отправился в путь из Кашмира, его сопровождал царь якшасов Капила. Так они дошли до царства Куча, а затем Капила решил вернуться. Он показался Дхармамитре в своем подлинном обличье и простился с ним со словами: «У тебя божественная сила и сноровка, сам преспокойно доберешься туда, куда пожелаешь. А я не пойду за тобой на юг». Сказал он так и исчез, как будто его и не было. Проделав долгий путь, Дхармамитра прибыл в столицу. На стене верхнего монастыря Динлиньсы он начертал лик Капилы. До сего времени лик являет чудо-звуки и мерцает. Все, кто искренне молят его о ниспослании благ, будут услышаны.

Дхармамитра умер в шестой день седьмой луны девятнадцатого года под девизом правления Юань-цзя (443 г.) в верхнем монастыре Динлиньсы в возрасте восьмидесяти семи лет. Праведники и непосвященные четырех разрядов сангхи с плачем устремились к нему. Дхармамитра был похоронен в монастыре Сунсисы в горах Чжуншань.

Ши Чжи-мэн был уроженцем Синьфэн, что в округе Цзинчжао, области Юнчжоу. От природы благочестивый и разумный, он был безупречного поведения. Ши Чжи-мэн с малолетства облачился в одежды Закона, преисполнился величайшим рвением: дни и ночи напролет нараспев зачитывал сутры. Однажды чужеземный праведник рассказал ему, что в стране Индия есть реликвии Шакамяуни и Вайпулья-сутры. В Ши Чжи-мэне пробудилось неистовое желание умчаться в чужие края. При этом расстояние в десять тысяч *ли* и тысячелетие, прошедшее после смерти Будды, были ему нипочем.

В шестом году правления лжединастии Цинь под девизом правления Хун-ши (404 г.), что соответствует году *цзя-чэнь* по циклическому календарю, он и пятнадцать призванных им в попутчики шрамана вышли из Чанъани. В тридцати шести местах им довелось переправиться через ущелья, прежде чем они достигли города Лянчжоу. Затем они оставили позади горный проход Янгуань и с запада вошли в Зыбучие пески. Во время этих переходов они столкнулись с теми же опасностями, подверглись такому же риску, что и их предшественники. Затем они прошли царства Шаньшань, Куча и Хотан, повсюду внимательно присматриваясь к местным нравам. Из Хотана они прошли на юго-запад две тысячи *ли* и только начали восхождение на Памир, как девятеро из них повернули обратно. Ши Чжи-мэн и те, кто остался с ним, прошли еще тысячу семьсот *ли* на пути в царство Болор. Здесь с ними не стало их товарища Чжу Дао-суна. Они собирались подвергнуть сожжению его останки, но вдруг потеряли место, где оставили покойного. Ши Чжи-мэн был опечален и удручен происшедшим. Обессилившие Ши Чжи-мэн и четверо его спутников продолжили путь. Они перевалили через Гималаи, переправились через реку Синдху и прибыли в Кашмир.

В том царстве были пятьсот архатов, ходивших к озеру Анавапта³⁰. Один архат великой добродетели увидел Ши Чжи-мэна и очень ему обрадовался. Ши Чжи-мэн расспросил его, и тот рассказал о Четырех Сыновьях Неба³¹. В биографии Ши Чжи-мэна этот рассказ приводится полностью.

В царстве Кашгар Ши Чжи-мэн видел украшенную орнаментом плевательницу Будды, а также патру Будды: она была фиолетового цвета, четыре грани четко различались. Ши Чжи-мэн сделал подношение, возложил в патру благовония и цветы, затем водрузил ее на голову и загадал желание: если патра отзовется, то станет легче или тяжелее. И сразу патра стала тяжелой, да такой, что невозможно удержать. Только он ее опустил, и тяжести в ней как не бывало. Так были услышаны его праведные устремления.

И вновь Ши Чжи-мэн тронулся в путь, пройдя на юго-запад тысячу триста *ли*, пришел в Капилавасту. Здесь он узрел прядь Будды, зуб Будды и его черепную кость (ушниша). Тень Будды и его следы предстали перед ним во всей своей прекрасной яви. Ши Чжи-мэн обозрел также тиковую рощу — место вступления в нирвану и древо Бодхи, под которым Будда изгонял Мару. Ши Чжи-мэн, трепеща от восторга, весь день совершал подношения. К тому же он украсил статую победителя Мары драгоценным балдахинном и одеянием. Где бы ни побывал Ши Чжи-мэн, он повсюду искал чудесные проявления; все его рассказы о небесных лестницах и драконовых озерах привести нет возможности.

Затем Ши Чжи-мэн пришел в царство Паталипутра, древнюю столицу царя Ашоки. Был там великой мудрости брахман по имени Лоюэ, у которого все в роду возглашали Закон. Лоюэ был особо почитаем правителем. Он возвел ступу высотой в три чжана из чистого серебра. При встрече с Ши Чжи-мэном он стал спрашивать, изучают ли в землях Цинь (Китай) Махаяну. Ши Чжи-мэн отвечал, что Махаяну там изучают всем миром. Лоюэ изумился и воскликнул: «Удивительно! // Просто удивительно! Не иначе бодхисаттва пришел и обратил вас!» От него Ши Чжи-мэн получил индийскую рукопись «Махапаринирвана-сутры», а также «Махасангхика-виная», другие индийские рукописи. Он поклялся повсеместно их огласить, сделать всеобщим достоянием и сразу отправился в обратный путь.

Ши Чжи-мэн покинул Индию в год *цзя-цзы* (424 г.) по циклическому календарю. По дороге не стало трех его товарищей. Только он и Тань-цзюань вернулись в Лянчжоу, где опубликовали сутру *Ни юань* в двадцать цзюаней. В четырнадцатый год под девизом правления Юань-цзя (438 г.) Ши Чжи-мэн пришел в Шу. В седьмом месяце шестнадцатого года под девизом правления Юань-цзя (440 г.) он представил записи о своих странствиях. В последние годы под девизом правления Юань-цзя Ши Чжи-мэн умер в Чэнду.

Я просмотрел записки шрамана-странников. Записки эти различно описывают путь следования, а также содержат много путаного в указаниях мест, где странники повидали патру Будды и его черепную кость. Сие означает, что странники отправлялись в Индию различными путями, а черепная кость и патра время от времени чудесным образом меняли свое местоположение. Вот почему трудно согласовать записи о том, что странники видели и слышали.

11. КАЛАЯШАС

Цзянлянешэ (Калаяшас), что означает «Прославленный на все времена», был уроженцем западных краев. Он был от природы прост и непритязателен, наизусть читал Абхидхарму, был прекрасно осведомлен в винае. Что касается многих других сочинений, то и с ними

Калаяшас был знаком накоротке. Притом что Калаяшасу открылась вся Трипитака, он был особо привержен дхьяне. Погрузится он, бывало, в самосозерцание и семь дней сидит не вставая. Калаяшас полагал посредством сосредоточения-самадхи обратить в веру многие государства.

В первые годы под девизом правления Юань-цзя Калаяшас отправился в далекий путь, пройдя пустыни и реки, пришел в столичный град. Основатель династии Сун августейший император Вэнь-ди пришел от него в восторг. Вначале Калаяшас остановился в чистой обители Даолинсы, что в горах Чжуншань. Шрамана Бао-чжи поклонился закону дхьяны, преподанному Калаяшасом. Шрамана Сэн-хань пригласил Калаяшаса перевести тексты *Яо ван яо шан гуань* и *У лян шоу гуань*. Он же был при Калаяшасе писцом. В одном сочинении излагается тайное искусство преодолевать кармическую преграду, а в другом — всеобщая обусловленность Чистой земли. Оба сочинения вызвали всеобщее восхищение и широко распространились в государстве Сун.

Мэн И из Пинчана стал приверженцем Калаяшаса, благоговел перед ним, щедро снабжал всем необходимым. Получив назначение на должность правителя округа Гуйцзи, он настойчиво приглашал Калаяшаса, но тот последовать за ним отказался.

Впоследствии Калаяшас перебрался в Цзянлин, а в девятнадцатом году под девизом правления Юань-цзя (443 г.) отправился на запад в Минь и Шу³². Повсюду он возглашал Учение: его последователей в дхьяне стало множество. Калаяшас умер по возвращении в Цзянлин в возрасте шестидесяти лет.

Тогда же были шрамана из Индии Сангхадатта и Сангхатратар. И эти глубокие знатоки дхьяны пришли с визитом в земли Сун. Однажды Сангхадатта предавался в горах самосозерцанию и поплудни готовился к посту. Вдруг прилетели птицы, принесшие ему в клюве плоды. Сангхадатта поразмыслил: «Будда, когда обезьяна поднесла ему мед, принял его и вкусил. Теперь, когда птицы доставили еду, почему бы мне не поступить так же?» Он принял от птиц плоды и съел их. Летом в восемнадцатом году правления под девизом Юань-цзя (442 г.) Сангхадатта принял приглашение линьчуаньского удельного царя сиятельного Кана, провел затвор в Гуанлине³³. Впоследствии в Цзянье Сангхадатта скончался.

344а

Сангхатратар, имя которого означает // «Спаситель сангхи», пришел в столицу в последний год правления династии Сун под девизом Цзин-пин (424 г.). Он питался подаяниями и предавался самосозерцанию в тиши среди деревьев. Сангхатратар предпочитал жить в глуши, в полном затворе, сторонясь всего, что происходит в миру. В десятом году под девизом правления Юань-цзя (434 г.) он избрал своим пристанищем южные склоны гор Чжуншань. Выкорчевав терновник и заросли орешника, он возвел обитель чистоты. Это и есть монастырь Сунсисы.

12. ГУНАБХАДРА

Цюнабатоло (Гунабхадра), что означает «Святой по заслугам», был уроженцем Центральной Индии. Он был знатоком Большой колесницы, и потому в миру его так и прозвали «Махаяна». Гунабхадра принадлежал к касте брахманов, в детстве изучил трактаты о Пяти познаниях, был изрядно осведомлен в астрономии, сочинительстве, математике и врачевании, а также в искусстве заклинаний. Потом он случайно увидел «Самьюктабхидхармахридая-шастру», внимательно прочел и прозрел. Он стал глубоко поклоняться Закону Будды. Его семья из поколения в поколение исповедовала стороннее учение, затворяла двери перед шрамана. Гунабхадра оставил семью, тайно бежал. Он отправился в далекий путь на поиски братьев по духу. Оставив службу и приняв постриг, он истово предался ученым занятиям. Приняв посвящение, он всесторонне освоил Трипитаку. Был он милосерден и кроток, преданно служил своему наставнику. Затем он распрощался с наставником в Хинаяне и приступил к изучению Махаяны. Наставник в Махаяне, чтобы испытать Гунабхадру, велел ему на выбор взять сутру из ящика. Тот достал большую «Аватамсака-сутру». Учитель обрадовался и воскликнул: «У вас особое предрасположение к Махаяне!» Действительно, ни в декламации, ни в проповеди учения сей сутры у Гунабхадры впоследствии не было соперников.

По принятии обетов бодхисаттвы Гунабхадра направил следующее послание своим родителям, убеждая их верить Истинному закону: «Если вы будете и впредь упорствовать в своем пристрастии к стороннему учению, то пусть я даже вернусь домой, никакой пользы от этого не ждите. Если же вы уверуете в Три драгоценности, я с вами навеки!» Отец вял его словам, отрекся от ложного и предался истине. Когда Гунабхадра вернулся из Царства Львов, он все преподал ему в дар передал отцу.

Предопределение влекло Гунабхадру на Восток, и он вышел на лодке в море. В открытом море вдруг стих ветер. К тому же в лодке кончилась пресная вода. Все забеспокоились, перепугались, а Гунабхадра сказал так: «Единым духом все разом молитесь будд десяти сторон света и взывайте к Гуаньшину (Авалокитешваре)! Кто и откуда ни призывал бы их на помощь, они непременно откликнутся!» Сам он втайне зачитал заклинание и принес чистосердечные покаяния. Вдруг подул попутный ветер, сгустились тучи и полился дождь. Люди были спасены. Так возымело отклик благочестие Гунабхадры.

В двенадцатый год под девизом правления Юань-цзя (436 г.) Гунабхадра прибыл в Гуанчжоу. Наместник Чэ Лан сделал о том представление трону. Основатель династии Сун направил ему навстречу своего посланника. По приказу императора знаменитые монахи Хуэй-янь и Хуэй-гуань устроили Гунабхадре торжественную встречу в Синьтин. Узрев светлый и чистый лик Гунабхадры во всем его блеске, никто не мог остаться равнодушным. И хотя они обща-

лись через переводчика, это была живая беседа старых друзей.

Поначалу Гунабхадра остановился при монастыре Циюаньсы, но вскоре основатель династии пригласил его ко двору и осыпал почестями. Янь Янь-чжи из Ланъе, наделенный талантами и изрядно образованный, нанес Гунабхадре официальный визит в парадном облачении. Тогда в столицу стали прибывать знатные господа из краев близких и далеких, наезжать персоны, облеченные властью. Главнокомандующий и пэнчэнский удельный правитель Лю И-кан, первый министр и наньцяоский удельный правитель Лю И-сюань были у Гунабхадры в учениках.

3346 // По просьбе всей сангхи Гунабхадра опубликовал сутры. В монастыре Циюаньсы в собрании монахов-толкователей он перевел и опубликовал сутру *Цза а хань цзин*, в монастыре Дуньяньсы опубликовал сутру *Фа гу цзин*. Затем в округе Даньян Гунабхадра перевел и опубликовал сутры *Шэн мань цзин* и *Лэн цзя цзин*; при нем были более семисот его последователей. Бао-юнь переводил с его слов, а Хуэй-гуань был писцом. Они то и дело прерывались для обсуждения спорных мест, дабы полнее передать смысл оригинала.

Наньцяоский удельный правитель (Лю И-сюань) по вступлении в должность правителя Цзинчжоу пригласил к себе Гунабхадру, определил его на жительство в монастырь Синьсы, к которому пристроил кельи и залы. В монастыре Синьсы Гунабхадра опубликовал следующие тексты: *У ю ван, Го цю сянь цзай инь го цзин* в одну цзюань, *У лян шоу* в одну цзюань, *Ни юань, Ян цзюе мо ло, Сян ской цзе то по ло ми ляо и, Сянь цзай фо мин цзин* в три цзюани, *Ди и и у сян люэ* и *Ба цзи сян*. Эти и прежние переводы составили в общей сложности более ста цзюаней. Своему ученику Фа-юну Гунабхадра всегда поручал предавать свое изложение вступительным словом.

Наньцяоский удельный правитель желал, чтобы Гунабхадра читал проповеди по «Аватамсака-сутре» и другим сутрам, однако тот сознавал свое несовершенство в китайском языке и боялся опозориться. Дни и ночи напролет он чистосердечно молил бодхисаттву Гуаньшиния (Авалокитешвару) о тайном покровительстве. Во сне ему явился человек в белом облачении с мечом в одной и головой в другой руке. Он подошел к Гунабхадре и спросил: «Что тебя так беспокоит? Гунабхадра ему обо всем рассказал, и человек велел ему ни о чем не беспокоиться. Он мечом отсек Гунабхадре голову и сейчас же приделал новую. Он велел Гунабхадре повертеть головой и спросил: «Ну как, не больно?» Гунабхадра отвечал, что не больно. Тотчас Гунабхадра проснулся, и на душе у него было радостно. Наутро он встал и был в состоянии говорить об Учении по-китайски. Тогда-то Гунабхадра и стал читать проповеди.

В последние годы под девизом правления Юань-цзя (424—453) удельному царю Наньцяо стали видеться необычные сны. Гунабхадра сказал ему на это: «В столице будут бедствия и бунты». Не прошло и года, как Юань Сюн замыслил измену, а по прошествии

годов Сяо-цзянь (454—456) удельный царь Наньцяо вступил в тайный сговор против трона. Гунабхадра хмурился, но не произносил ни слова. Удельный царь Наньцяо спросил, отчего он так печален, и Гунабхадра стал увещевать его, сам весь в слезах: «Вам, Ваше Величество, не на что надеяться. Я, бедный праведник, более не с вами!» Удельному царю Наньцяо передалась тревога Гунабхадры, и он бежал с ним вниз по Янцзы. В горах Ляншань³⁴ царь подвергся нападению, его корабль перевернулся и пошел ко дну. Крутой берег был далеко, и Гунабхадра решил, что ему не спастись. Он стал истоиво взывать к Гуаньшину, схватил посох из цюнлайского бамбука³⁵ и бросился в реку. Вода доставала ему до колен, но когда он стал посохом пробовать глубину, течение оказалось глубоким и сильным. Сзади его придерживал руками какой-то мальчик. Гунабхадра обернулся и сказал ему: «Разве можешь ты, малое дитя, спасти меня?» У него помутилось сознание. Он сделал немногим более десяти шагов и был уже на берегу. Гунабхадра сбросил с себя накидку, желая одарить мальчика, но глядь — а тот исчез. У него волосы стали дыбом. Он понял, что ему была явлена божественная сила.

В то время Ван Сюань-мо командовал войсками // в горах Ляншань. По высочайшему указу он разыскал наставника-Махаяну, окружил его заботами и с нарочными известил двор. Согласно велению императора, Гунабхадра был на лодке доставлен в столицу. Император дал ему аудиенцию, во всех подробностях расспросил его о происшедшем и сказал так: «Я давно сгораю от нетерпения и сегодня наконец вижу вас!» Гунабхадра отвечал: «Я запятнал себя преступлением и был готов обратиться в пепел. Удостоиться такого приема у Вашего Величества для меня все равно, что заново родиться». Император допросил его о смутьянах, и Гунабхадра отвечал: «Тот, кто ушел от мира, не участвует в военных действиях. Понятно, что Чжан Чан и Сун Лин-сю принуждали меня, бедного праведника, но тому не было предопределения в моем предшествующем перерождении». Император сказал Гунабхадре: «Ничего не бойся». В тот же день он определил Гунабхадру на жительство в задние покои дворца, поднес ему дары, предоставил слуг и экипаж.

Письма и доклады, за десять лет пребывания в Цзинчжоу поданные Гунабхадрой на имя удельного царя Наньцяо, сохранились в архивах. После того, как армия удельного царя Наньцяо потерпела поражение, все они были подвергнуты тщательной проверке. В них не было обнаружено ни единого намека на ведение боевых действий. Императору открылось, как чистосердечен и благоразумен Гунабхадра. Он удостоил его еще большими почестями.

Как-то в непринужденной беседе император в шутку спросил Гунабхадру: «Помните, как вы были первым министром при царе Наньцяо?» — «Я принимал от него подношения десять лет, — отвечал Гунабхадра, — как же я могу забыть его благодеяния? Ныне же я во власти Вашего Величества и по Высочайшей воле уже третий

год исполняю должность первого министра по воскурению фимиама». Лик императора омрачился, но по здравому рассуждению он должен был признать правильность слов, сказанных Гунабхадрой.

Когда был возведен монастырь Чжунсинсы, император отвел три кельи в нем на жительство Гунабхадре. Однажды император приказал срочно доставить Гунабхадру во дворец Дунфу на торжественное пиршество, собравшее всю высшую знать. Гунабхадра не успел выбрить голову, и она была у него белым-бела. Император издал замечил его и предложил главе императорской канцелярии Се Чжуану: «Махаяна умен и сметлив, но уже вступил в преклонный возраст. Испытаем, способен ли он понять наши намерения». Когда Гунабхадра поднялся по ступеням дворца, император встречал его такими словами: «Ты, Махаяна, не убоявшись дальней дороги, пришел сюда исполнить свое предназначение. Только одно в этой жизни ты еще не исполнил». На слова императора Гунабхадра без промедления отвечал: «Я, бедный праведник, прибыл в стольный град Ваше Величества чуть не тридцать лет тому назад. Сын Неба принял меня милостиво, я же без меры виновен перед Его Величеством. Однако мне уже семьдесят: я стар и болен. Все, что мне остается, это умереть». Император изумился его ловким речам и приказал занять место близ себя на виду у всего двора.

Впоследствии к западу от беседки Фэнхуанлоу, что во владениях Молин³⁶, возвели монастырь. Каждую полночь открывались монастырские ворота и раздавались крики. Людей при этом никто не видел. Монахов монастыря мучили ночные кошмары. Гунабхадра воскурил фимиам и стал заклинять духов: «Ваше нынешнее обличье происходит из предшествующих перерождений. Я возведу монастырь и буду совершать ритуальное хождение, принесу покаяния вам во благо. Если пожелаете остаться здесь, то будьте добрыми божествами—хранителями монастыря. Если же не сможете, то изберите пристанище на свое усмотрение». Вскоре десять и более монахов и непосвященных видели во сне, как духи числом в тысячу с поклажей перемещаются на новое место. Монастырская община с тех пор обрела покой. На том месте ныне находится монастырь Байтасы, что в Таохоучжу.

345a В шестой год под девизом правления Да-мин (462 г.) Поднебесную постигла засуха. Стали возносить молитвы горам и рекам, но многие // месяцы не было результата. Император приказал Гунабхадре вознести такие молитвы о дожде, которые были бы непременно услышаны. Иначе он не пожелает более видеть Гунабхадру. Гунабхадра сказал так: «Я вверяю себя Трем драгоценностям и небесному могуществу Вашего Величества. И да будут обильные воды! Если же не исполнится обещанное, не быть мне более с вами!» Он тотчас отправился на террасу Дяотай у северного озера и там воскурил свечи, предался молитвам. Он не притрагивался к питью и пище, читал про себя сутры, творил тайные заклинания. На следую-

ший день под вечер с северо-запада поднялась туча, подобная балдахину. Солнце клонилось к западу, когда подул ветер и ударил гром. Туча закрыла солнце, и полил дождь. На следующий день сановники пришли поздравить Гунабхадру. Император принял его и благодарил за труды. Дарам не было конца.

Гунабхадра с малолетства и до последних дней потреблял только растительную пищу. При нем была курительница с благовониями, которую он никогда не выпускал из рук. Всякий раз, приступая к трапезе, он делился пищей с птицами; те слетались стаями и клевали у него из рук.

При императоре-преемнике (Мин-ди) Гунабхадра принимал еще более щедрые подношения. В первый месяц четвертого года под девизом правления Тай-ши (468 г.) Гунабхадра почувствовал себя плохо и тотчас попрощался с императором и сановниками. В день смерти он пребывал в нетерпеливом ожидании. Пристально глядя в даль, он произнес: «Я вижу образ Святейшего среди небесных цветов». Около полудни он скончался. Было ему семьдесят пять лет. Император был глубоко опечален и щедро пожертвовал на его похороны. При захоронении присутствовали все высшие сановники: их скорбь соответствовала заслугам покойного.

Тогда же жил шрамана Бао-и, индийское имя Ратнамати. Его родовое имя было Кан, и был он уроженцем Канцзюй (Согдианы). В последующих поколениях семья переселилась в Индию. В годы правления династии Сун под девизом Сяо-цзянь (454—456) Ратнамати прибыл в столицу, остановился в монастыре Вагуаньсы в зале для самосозерцания. Он неизменно пребывал под монастырским деревом в позе самосозерцания. Ратнамати был осведомлен в сутрах и виная, и современники звали его «Наставник в Трипитаке». Бывало, раскинет он сотню-другую раковин-каури и предсказывает дурной или благополучный исход событий. Ратнамати преуспел и в таинственных заклинаниях. Растерев в ладонях благовония, видел в них прошлые людские деяния. Император поднес ему бронзовую плевательницу этак с два *чи*. Она стояла близ ложа Ратнамати, но однажды ее украли. Тогда Ратнамати взял в руки циновку, свернул ее в трубку наподобие свитка и несколько раз произнес заклинание. По прошествии трех ночей плевательница оказалась в свитке. Никто не ждал такого от Ратнамати, и теперь праведники и непосвященные в близких и далеких краях стали его чтить и восхвалять. Династии Ци (479—501) принцы Вэнь-хуэй и Вэнь-сюань, а также (будущий) основатель династии Лян (502—557) император У-ди чтили его как наставника. В последние годы под девизом правления Юн-мин (483—493) Ратнамати скончался в своей обители.

13. ГУНАВРИДДХИ

Цюнапиди (Гунавриддхи), что означает «Вошедший с миром», был уроженцем Центральной Индии. В детские годы он вступил на стезю, был учеником у индийского закононаставника в Махаяне Сангхасены. Разумный и памятный, он прилежно декламировал сутры, знал наизусть творения Махаяны и Хинаяны в двести тысяч слов. Попутно он изучил основы сторонних учений, уяснил для себя учение об Инь и Ян. Когда же Гунавриддхи предсказывал события и время, когда они произойдут, все сбывалось, и было так не единожды.

В начале годов правления династии Ци (479—501) под девизом Цзянь-юань (479—482) Гунавриддхи прибыл в столицу и остановился в монастыре Вайшали. С посохом наставника в руках прокладывал он путь своим последователям, держался с достоинством и был строг. Высшая знать и благороднейшие мужи наперебой совершали подношения, приглашали Гунавриддхи.

3456 Прежде в Индии Сангхасена // извлек из Сутрапитики основные «уподобления» (авадана), свел их затем воедино. Всего насчитывалось сто притч, и были они предназначены для новообращенных. Гунавриддхи знал все наизусть вместе с поучениями, поясняющими их смысл. Осенью десятого года под девизом правления Юн-мин (492 г.) он перевел это сочинение на язык Ци (китайский). Перевод составил десять цзюаней и носил название *Бай юй цзин*. Гунавриддхи опубликовал также тексты *Ши эр инь юань цзин* и *Сюй да чан чжэ цзин*, каждый в одну цзюань.

После годов под девизом правления Да-мин (457—464) переводческая деятельность прекратилась. Когда Гунавриддхи принялся возвещать Закон, его приветствовали всем миром. Гунавриддхи был человеком щедрой души. К нему стекались толпы народа за десять тысяч *ли*. Торговцы Южных морей почитали его своим наставником. Гунавриддхи принимал от них всевозможные подношения, употребляя их во благо Закону. В Цзянь на берегу реки Хуай он построил монастырь Чжэнгуаньсы и поселился в нем. Над воротами монастыря надстроили башню в несколько ярусов; залы монастыря были должным образом украшены. В зиму второго года под девизом правления Чжун-син (502 г.) Гунавриддхи скончался в своей обители.

В начале династии Лян был еще один ученый монах-чужестранец Сэнцзяполо (Сангхалала?). Внешне он был сдержан и строг, искусен в ученых спорах. По прибытии в столицу он также остановился в монастыре Чжэнгуаньсы. Нынешний Верховный правитель (У-ди) принял его с большими почестями, отдал приказ: в монастыре Чжэнгуаньсы, храме Шоугуантянь, подворье Чжаньюнгуань перевести сутру *Да а юй ван цзин*, шастру *Цзе то дао лунь* и другие. Писцами были шамана Ши Бао-чан и Юань Тань-юнь.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Велики заслуги переводчиков! Так воздадим же им должное!

По вступлению Так пришедшего в нирвану отцы-старейшины Кашьяпа, Ананда, Мадхьянтика и другие преподали все восемьдесят тысяч статей Закона (дхармаскандха). Они распространяли Учение и спасали людей, тем самым умножая свои заслуги. Мудрость Святейшего изливалась подобно солнечным лучам, более не скрытая мраком. Впоследствии Катаянипутра, Дхарматрата, Дхармашри и другие всесторонне изложили свои изыскания в шастрах. Каждый из них изложил собственное толкование Учения, но опираясь на авторитет четырех «Агама-сутр» и по образцам Трипитаки. Что касается Нагарджуны, Ашвагоши и Васубандху, то в глубинных Вайпулья-сутрах они запечатлели и свели воедино свои основополагающие идеи, открыли истоки Праджни, окропили Парные деревья³⁷. У них много общего, но есть и различия. Тем не менее все они всецело овладели сутью Учения. Благодаря им Три драгоценности переданы нам, и вращение колеса Закона не прекращается. Оттого в продолжение первых пятисот лет о буддизме стали говорить как об Истинном законе, пребывающем в миру.

Настало время, и таинственное влияние соединило далекое и близкое. Каждый глас Будды, каждый его отблеск будоражил чужие земли. Одна его беседка и один балдахин накрыли земли Ганга. Китай отделяют от Капилавасту горы Памир, река Инд и несколько десятков тысяч *ли*. Однако при чудесном содействии Совершенномудрого ныне расстояние это пройти, что шаг ступить. Будь сообщение сие сколь-либо затруднительным, стоило ли говорить о том, что время пришло? Когда условия благоприятствуют, славное Учение проявляет себя в полной мере. Тогда и величают Будду Владыкой ступ или же Великим божеством западных краев. Потому и династии Хань император Мин-ди повелел Лю Ину, удельному царю Чу: «Надлежит царю зачитывать проникновенное слово Желтого императора и Лао-цзы, предпочесть гуманные приношения жертв Будде иным жертвоприношениям». // Когда же императору явился во сне ^{345в} золотой человек, он снарядил посольство в западные края. Послы повстречали Кашьяпа Матангу и Дхармаратну. Те пестовали Учение и пришли воплотить его среди нас. С посохом в руке они порознь отправились в странствия, в тяготах и лишениях оставаясь непреклонными в достижении цели. Обходя стороной горные кручи, они спускались в глубокие ущелья, ступая по парящему в вышине кана-

ту, миновали пропасти. Жертвуя собой ради других, они справились со многими трудностями. Они были первыми, кто поведал Закон и возгласил сутры и так обратил в Учение земли Востока. Именно они открыли известную повсюду плеяду ученых мужей. Вслед за ними Ань Цин, Локакшема, Кан Сэн-хуэй и другие переводчики последующих поколений способствовали распространению Учения.

Но языки варваров и китайский не схожи, в особенности в том, что касается стихосложения. Если переводчик не владеет языками в совершенстве, то толкование текстов становится чрезвычайно затруднительным. Пришло время Чжи Цяня, Не Чэн-юаня, Чжу Фо-няня, Ши Бао-юня, Чжу Шу-ланя, Мокшалы и других, которые до тонкостей изучили индийскую и китайскую речь, а посему были в состоянии исчерпать содержание оригинала. Каждое слово у них выверено трижды, смысл фраз четко обозначен. С того времени стало возможным применять китайский музыкальный лад, дабы украсить переводы. В одном трактате говорится об этом так: «В просторечии можно только поучать истине, но излагать истинное значение следует только в правильной речи».

Потом был Кумараджива с его величайшей образованностью и глубиной постижения, чудесной прозорливостью и величием. Он побывал повсюду в Срединных землях, освоил все их наречия. Не однажды он высказывал сожаление, что переводы, осуществленные переводчиками из стран Индия и Юэчжи, давно устарели и в своей простоте не доносят изысканной прелести оригинала. Тогда он обратился к текстам индийских оригиналов и произвел повторный перевод. Потому старые и новые переводы передают один и тот же смысл различно. Тогда же были Дао-шэн, Дао-жун, Тань-ин, Сэн-жуй, Хуэй-янь, Хуэй-гуань, Дао-хэн и Сэн-чжао, которые внимали речам Кумарадживы, ловили каждое его слово, подобное жемчужине или яшме. С кистью в руке они послушно исполняли его волю, все его предписания. Потому и переводы, в таком множестве произведенные в Чаньани, являются наиглавнейшими.

В то время Яо Син присвоил себе титул императора и императорские владения. Он проникся любовью к Трем драгоценностям, покровительствовал Закону, завещанному Буддой, созвал отовсюду и во множестве всех, кто почитает Учение. И поучения Трипитаки всегда были желанны для него. Явленный Закон, проникший на Восток, достиг своего расцвета. Перевод великого творения «Аватамсака-сутра», осуществленный бхикшу Буддхабхадрой в Цзяндуне, перевод сокровенного учения «Махапаринирвана-сутры», что произвел в Хэси Дхармакшема, а также четыре «Агама-сутры», виная пяти школ, «Аштагрантхадхидхарма-шастра» и «Вибхаша-шастра», переведенные другими наставниками, — все они излагают подлинное слово Будды, а их положения скреплены Тремя печатями³⁸.

Однако Вечно Юный согрешил с наложницами, а Буддхабхадра подвергся изгнанию. Исследуя записи этих событий, нелегко достичь

ясности. Вероятно, временами при неблагоприятном стечении обстоятельств Учение хиреет, а люди от него отворачиваются. Отсюда и происходят такие события. Однако если пристально рассмотреть все, что этим событиям предшествовало, то мы обнаружим изъяны в моральных достоинствах наставников. Также и Ши-гао, Дхармакшема, Фа-цзу и Фа-цзо, мысль которых проникала глубоко, а гуманность была всеобъемлетна, умерли не своей смертью. И все оттого что прошлые деяния неизбежно воздействуют на дела настоящие. Архат, устранившийся из потока перерождений, но навлекший на себя // беду, и Би-гань, преданный и честный, но павший под ударом меча³⁹, не примеры ли такого же рода?

346а

Между тем некий Чжу Фа-ду сказался знатоком Хинаяны, хотя и не был в ладах с Трипитакой. Для приема пищи он пользовался бронзовой патрой, и это вопреки тому, что предписывают виная. Он ввел обыкновение простирается на земле, но и об этом также ничего нет в положениях о покаяниях. К тому же Фа-ду родился в Нанькане и никогда не бывал в Индии. Потом он повстречал Дхармаяшаса, но и тогда не стал мастером Хинаяны. Он стремился ублажить свою плоть и был неправеден. Мужья высшего достоинства сторонились его. Монахини же последовали за ним, стали первыми, кого он обратил в веру. Ведь женщинам учение в тягость. Они идут по следу и легко сбиваются. Услышат они про закон причин и следствий, и тут же отворачиваются, увидят искусство превращений, и подбегают в волнении. Когда говорят об обреченных на упадок, это к ним и относится.

От себя позволю заметить, что Истинный закон глубок и безмерен, включает восемьдесят тысяч статей; переводчикам же удалось добыть не более тысячи цзюаней. И сопряжено сие с трудностями переходов через пещи, переправ через ужасные пропасти. Эти люди шли через ущелья на сигнальные огни, продвигались вверх по колышкам. Так что когда они собирались вместе и подсчитывали потери, то из десяти человек оставалось восемь или девять. Так было с Фа-сянем, Чжи-мэном, Чжи-янем и Мужественным в Законе. Когда они отправлялись в путь, за ними шла толпа, когда же они возвращались, их сопровождала только собственная тень. Как же прискорбно сие!

Известно, что обладание единственной священной рукописью означает большее, чем дарование долгих лет жизни. И вот теперешние последователи Учения только и помышляют, как бы разобраться в одном-единственном тексте, и говорят при этом, что многократное множит заблуждения. Но есть сие ушербное знание взамен того, что принято считать всеобъемлющим изучением. Право же, проникнуться духом Истинного учения и принять наставления Праведного закона способен только тот, кто стремится объять все священные тексты. Иначе останутся тщетными усилия переводчиков и писцов. Так и некому будет вкусить прелести поведанного Буддой слова! Наивысшая

драгоценность останется втуне и без употребления! Разве не достойно сие сожаления!

Но если можно будет нанизать на одну нить дхьяну и виная, упорядочить шастры и сутры, то вернуться времена, когда Джетавана⁴⁰ бросает свою тень, ветер таинства все еще веет, дерево Шала⁴¹ меняет листву и явлена природа Будды. Так будет сообщено вдаль милосердие Будды, а вблизи возвеличена добродетель переводчиков. Посвятить этому свою жизнь не будет ли наилучшим применением усилий! Славословие гласит:

Взошел диск солнца-бимба
И раскинул учений бесконечные ряды.
Пять колесниц⁴² вокруг кружатся,
И восемьдесят тысяч статей Закона полнят мир.

При Чжоу звезд сияние померкло⁴³
И Хань династии Мин-ди явилось божество во сне.
Кашьяпа, Дхармаратна, Локакшема и Кумараджива,
Собою жертвуй, Ученье принесли в Китай.

Им милосердья облако свою дарило тень,
И в водах мудрости пред ними брод открылся.
Так пусть же в пору увяданья
Ученья древо зацветает вновь!

КОММЕНТАРИЙ

Цзюань первая

¹ Зыбучие пески 流沙 — образное географическое название с довольно точным значением: западная часть пустыни Гоби.

² Великий закон 大法 — понятие, обычно употребляемое в значении «Махаяна» (см. с. 32, примеч. 75); в контексте ГСЧ применяется в предельно широком значении — «буддизм».

³ Башня Ланьтай 蘭臺 — строение, в котором при династии Хань помещалась императорская библиотека, а с середины I в. н.э. — резиденция начальника Цензората.

⁴ Монастырь Белой лошади 白馬寺 — сохранился до настоящего времени в указанном месте.

⁵ Чжу 竺 — фамильный знак, указывающий на происхождение его носителя (или его учителя) из Индии 天竺; другие фамильные знаки, употребляемые в ГСЧ: Ань 安 — выходец из Парфии 安息, Чжи 支 — из Кушанского царства 月支, Кан 康 — из Согдианы 康居.

⁶ Сутры и виная 經律 — см. с. 16, примеч. 29.

⁷ Земли Цзянцзо 江左 — букв. «к востоку от Янцзы»; совр. пров. Цзянсу и прилегающая к ней территория.

⁸ Царь Удаяна 優田王 — правитель царства Каушамби (Северная Индия), первым из современников Шакьямуни запечатлевший его образ.

⁹ Башня Цинлянтай 清涼臺 — сооружение в дворцовом парке, служившее укрытием от летнего зноя.

¹⁰ Усыпальница Сяньцзелин 顯節陵 — гробница императора Мин-ди в Лояне.

¹¹ Дунфан Шо 東方朔 (154—93 гг. до н.э.) — видный сановник, славившийся острым умом и знанием даосской магии; автор ряда литературных произведений.

¹² Семь звезд и Пять элементов 七曜五行 — Солнце, Луна и пять планет, которым соответствуют пять элементов: Марс — огонь, Меркурий — вода, Юпитер — дерево, Венера — металл, Сатурн — земля, как основа всего сущего.

¹³ Опубликовал 出 — в контексте ГСЧ «публиковать буддийский текст» значило «с листа (букв. „держать индийский текст в руках“ 手執梵文) или наизусть (букв. „рецитировать сутру“ 口誦經) огласить его (обычно в многолюдном собрании монахов и мирян) на языке оригинала, снабдив замечаниями, комментариями и пояснениями».

Термин переводить 譯 обладает в ГСЧ близким, но не полностью совпадающим значением. Задача собственно перевода заключалась в адекватной передаче изложенного на китайский язык. Штат писцов (букв. «державшие кисть» 執筆) был занят записью (букв. «принимать на кисть» 筆受) устного перевода. Наконец, записанный перевод проходил сверку, правку 校正 и окончательное утверждение 定本.

¹⁴ Гуаньчжун 關中 — см. с. 54, примеч. 113.

¹⁵ *Индийский язык* — иероглиф 梵 обычно передает значение «санскрит», но в контексте ГСЧ обозначает всю совокупность языков, на которых записаны буддийские канонические сочинения.

¹⁶ Юйчжан 豫章 — современный город Наньчан в пров. Цзянси.

¹⁷ Округ Сюньян 潯陽 — северная часть совр. пров. Цзянси.

¹⁸ *Три периода* 三世 — прошлое, настоящее и будущее перерождения.

¹⁹ Саньюань 桑垣 — город в совр. пров. Хэнань.

²⁰ Янчжоу 楊州 — обширная область на территории современных провинций Цзянсу, Аньхой, Чжэцзян, Фуцзянь.

²¹ Кан Ээн-хуэй 康僧會 — подробную биографию см. в разделе «Переводчики» ГСЧ; перевод — с. 110—116.

²² Цзинчжоу 荊州 — город на территории совр. пров. Хубэй.

²³ *Линьчуаньский удельный правитель Кан* 臨川康王 — титул принца Лю И-цина (403—444), автора известных литературных произведений. См. с. 19.

²⁴ Даньян 丹陽 — округ на территории совр. пров. Цзянсу.

²⁵ Наньян 南陽 — округ на территории совр. пров. Хэнань.

²⁶ Инчуань 潁川 — топоним, не поддающийся локализации; вслед за Л.К. Павловской, встретившей его в таком же написании в тексте другого литературного памятника (см. [Павловская, 1984, с. 377, примеч. 15]), мы вместо первого иероглифа читаем 潁; в таком написании — округ на территории совр. пров. Хэнань.

²⁷ *Дхьяна* 禪 — медитация, или самосозерцание, ключевое понятие буддийской психотехники; состояние, достигаемое посредством особых методов сосредоточения.

²⁸ *Дао син цзин* 道行經 — краткое название сутры *Бо жо дао син* 般若道行, ранее упомянутой в тексте биографии; краткую справку см. в Отдельном перечне.

²⁹ *Бо чжоу сань мэи* 般舟三昧 — полное название ранее упоминавшейся в тексте биографии сутры *Бо чжоу* 般舟; краткую справку см. в Отдельном перечне.

³⁰ ...записывали с его слов 筆受 — букв. «принимали на кисть», т.е. были писцами, записывающими произносимый текст на слух, с голоса.

³¹ Линьхуай 臨淮 — округ на территории совр. пров. Аньхой.

³² ...исполнено в манере переводов *Кашьяпа Матанги* и *Ань Сюаня* 足勝玄趣 — перевод этой фразы у Р. Ши существенно отличается — букв. «возбуждает вкус к таинственному» [Shi, 1968, с. 17].

³³ «*Абхидхарма*», сочиненная *Дхармашири* 法勝毘曇 — «Абхидхар-масара-шастра», кит. *А пи тань синь лунь* 阿毘曇心論; краткую справку см. в Отдельном перечне.

³⁴ Цзяочжи 交趾 — северная часть совр. Вьетнама.

³⁵ *Шестикнижие* 六經 — см. с. 38, примеч. 92.

³⁶ *Шесть государств* 六國 — географическое понятие первых веков н.э., включающее следующие государства к западу от Китая: Переднее Цзюйши, Заднее Цзюйши, Восточное Цзюйши, Билу, Пулэй и Ичжи.

³⁷ Вэй Яо 韋曜 — сановник, исполнявший должность наставника при наследнике престола царства У.

³⁸ *У чжи* 吳志 — раздел о царстве У сочинения Чэнь Шоу (233—297)

«Анналы Трех царств» (*Сань го чжи*); другие разделы посвящены царствам Вэй (220—265) и Шу (221—263).

³⁹ Царь Ашока 阿育王 — правитель династии Маурьев (IV—III вв. до н.э.), объединившей индийские царства в единую империю; способствовал распространению буддизма внутри и за пределами империи.

⁴⁰ Вэнь-ван 文王 — правитель, основавший вместе со своим сыном У-ваном (1027—1025) династию Западная Чжоу; в китайской исторической традиции олицетворял идеал добродетельного и просвещенного государя. Цитата из *Лунъюя* (гл. 9).

⁴¹ Непристойные культы 淫祀 — религиозные обряды, верования, местные культы, не получившие официального статуса, не обладающие письменным канонном.

⁴² ...разлад печени и желчного пузыря, подобный распрям княжеств Чу и Юэ 肝膽楚越 — пассаж, заимствованный из *Чжуан-цзы* (гл. 5).

⁴³ Красные вороны 赤鳥 — образ, заимствованный из исторического предания о том, как основатель династии Западная Чжоу император У-ван выступил походом против династии Инь (XIII—XI вв. до н.э.); появление красных воронов предвестило благоприятный исход кампании.

⁴⁴ Звездные старцы 星老人 — персонажи исторического предания о легендарном правителе древности Яо.

⁴⁵ Чжоу-гун 周公 — крупнейший государственный деятель первых десятилетий правления династии Западная Чжоу (XI в.—771 г. до н.э.); младший брат основоположника династии У-вана; китайская историческая традиция приписывает ему авторство канонической «Книги перемен» (*И цзин*) с толкованиями триграмм, унаследованными от отца — Вэнь-вана (см. коммент. 40 к цз. 1).

⁴⁶ Пять обетов 五戒 — основные запреты, налагаемые на буддиста-мирянина: не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не сквернословить, не употреблять пьянящих напитков.

⁴⁷ Три драгоценности 三寶 — Будда, его учение и община; символ буддизма.

⁴⁸ Сунь Чо 孫綽 — см. с. 19, примеч. 40.

⁴⁹ Учан 武昌 — округ на территории совр. пров. Хубэй.

⁵⁰ Дуньхуан 燉煌 — западный пограничный округ; уезд с тем же названием на территории совр. пров. Ганьсу.

⁵¹ Семь разделов 七籍 — букв. «Семь списков», которые по контексту идентифицируются как 七略, т.е. семичленная книжная классификация Лю Синя (ум. 23) и его последователей, в полном объеме учитывающая китайское книжное наследие; изменена и дополнена Жуань Сяо-сюем (479—536), который включил в последние, шестой и седьмой, разделы даосскую и буддийскую литературу.

⁵² Мянъчи 澠池 — уезд на территории совр. пров. Хэнань.

⁵³ Шань Цзюй-юань 山巨源 (205—283) — ученый, литератор, мастер «чистых бесед», впоследствии крупный сановник при династии Западная Цзинь (265—316), основанной Сыма Янем.

⁵⁴ Хэнэй 河内 — округ на территории совр. пров. Хэнань.

⁵⁵ Лунъю 隴右 — букв. «к западу от гор Лун», расположенных на территории совр. пров. Шэньси.

⁵⁶ Цзяньсянь 汧縣 — уезд на территории совр. пров. Шэньси.

⁵⁷ Будды десяти сторон света 十方佛 — будды четырех основных и четырех промежуточных сторон света, зенита и надира.

⁵⁸ Сяохань 嶠函 — горная застава на территории совр. пров. Хэнань; другое название — Ханьгугуань.

⁵⁹ Тяньшуй 天水 — округ на территории совр. пров. Шэньси.

⁶⁰ Чжан Хэн 張衡 (78—139) — выдающаяся личность в истории китайской науки, в первую очередь астрономии, известный художник и литератор.

⁶¹ Возливающий вино 祭酒 — звание священнослужителя, отправляющего обряды и надзирающего за паствой (округом) в религиозном даосизме секты Пяти доу риса.

⁶² Си Кан 嵇康 (223—262) — личность, одаренная разнообразными талантами: превосходный поэт и музыкант, глубокий и оригинальный философ; представитель плеяды «Семи мудрецов из бамбуковой рощи», партнер Шань Цзюй-юаня (см. коммент. 53 к цз. 1) в «чистых беседах». В 245 г. женился на принцессе правящего рода Цао. Отказался служить роду Сыма, захватившему реальную власть в последние годы правления династии Вэй (220—265); пал жертвой политической интриги.

⁶³ Лянчжоу 梁州 — область на территории современных провинций Шэньси и Сычуань.

⁶⁴ Цзяня 江夏 — округ на территории совр. пров. Хубэй.

⁶⁵ Уду 武都 — область на территории современных провинций Шэньси и Ганьсу.

⁶⁶ Цицзюнь 浞郡 — округ на территории совр. пров. Хэнань.

⁶⁷ ...подражая, сам того не ведая, Тайбо 閻軌太伯 — указание на исторический эпизод, приведенный Сыма Цянем в *Ши цзи*, гл. 31 (см. [Сыма Цянь, 1987, с. 26]).

⁶⁸ Ван Дао 王導 (276—339) — первый министр при трех императорах династии Восточная Цзинь — Юань-ди (317—322), Мин-ди (323—325) и Чэн-ди (326—342), — о котором ходила поговорка «Ван и род Сыма правят Поднебесной».

⁶⁹ Нанься 南夏 — топоним, не поддающийся локализации; вероятное значение — «Южный Китай».

⁷⁰ Цзяндун 江東 — низовья Янцзы.

⁷¹ Хуань Сюань-у (Хуань Вэнь) 桓宣武, 桓温 (312—373) — крупнейший политический и военный деятель династии Восточная Цзинь, возглавивший ряд северных походов.

⁷² Ланье 鄜鄜 — округ на территории совр. пров. Шаньдун.

⁷³ Цзинь Ми-ди 金日磾 (134—86 гг. до н.э.) — сын верховного сюнну-ского правителя шаньюя, прибывший ко двору ханьского императора У-ди (140—86 гг. до н.э.) в качестве заложника; особой преданностью заслужил доверие императора, был принят на службу в императорскую гвардию, достиг высоких званий; биографию см. в *Хань шу* (гл. 68).

⁷⁴ Шицзыган 石子岡 — горы к югу от Цзянье (Нанкина).

⁷⁵ Чэньцзюнь 陳郡 — округ на территории совр. пров. Хэнань.

⁷⁶ Ритуалы четырех подношений 四事禮 — см. коммент. 23 к цз. 2.

⁷⁷ Увэй 武威 — округ на территории совр. пров. Ганьсу.

⁷⁸ Циншуй 清水 — уезд на территории совр. пров. Хэнань.

⁷⁹ Цзинь 濟陰 — округ на территории совр. пров. Шаньдун.

⁸⁰ Мэньцзинь 孟津 — переправа через Хуанхэ на территории совр. пров. Хэнань.

⁸¹ Шанлошань 商洛山 — горы на территории совр. пров. Шэньси.

⁸² Юнчжоу 雍州 — область, занимавшая часть территории современных провинций Шэньси, Ганьсу, Цинхай.

⁸³ Сяньян 襄陽 — округ на территории совр. пров. Хубэй.

⁸⁴ Шаньдун 山東 — земли к востоку от заставы Ханьгугуань (см. коммент.

58 к цз. 1).

⁸⁵ Цзичжоу 冀州 — область на территории современных провинций Хэбэй и Шаньси.

⁸⁶ Пуньятара 弗若多羅 — отдельную биографию см. в разделе «Переводчики»; перевод — с. 144.

⁸⁷ Восемь дхьян 八禪 — четыре степени дхьяны (см. коммент. 27 к цз. 1) и четыре — самадхи 三昧, т.е. «сосредоточения» или полного погружения мысли в объект созерцания.

⁸⁸ Семь самбодхьян 七覺 — ступени просветления от различения истинного и ложного до полнейшей отрешенности или безразличия к внешним раздражителям.

⁸⁹ Буддхабхадра 浮頭婆馱 — отдельную биографию см. в разделе «Переводчики»; перевод — с. 150—155.

⁹⁰ Обретение плода 得果 — достижение одной из четырех степеней (плодов) святости на пути к нирване. По степени святости различаются: 1) сротапанна 須陀洹, т.е. «вступивший в поток», или на путь к спасению; 2) сакридагамин 斯陀含, т.е. «тот, кто вернется еще один раз», или вступит в последнее перерождение; 3) анагамин 阿那含, т.е. «тот, кто не придет», или пребывает в последнем перерождении; 4) архат 阿羅漢, т.е. святой, достигший высшего состояния.

⁹¹ Нанькан 南康 — округ на территории совр. пров. Цзянси.

⁹² Цзяочжоу 交州 — область на территории современных провинций Гуандун, Гуанси-Чжуанского автономного района и северной части Вьетнама.

Цзюань вторая

¹ Духовный наставник государства 國師 — титул, определяющий принадлежность буддийского деятеля (и сангхи в целом) к официальной иерархии; подробнее см. [Pelliot, 1911].

² Шарипутра 舍利弗 — один из десяти ближайших учеников Будды, прославленный своей мудростью.

³ ...пали ниц — по индийской традиции, поражение в ученом споре означало для побежденной стороны переход в ученики к победителю.

⁴ В горах на севере страны Юэчжи 月支北山 — локализация затруднительна, поскольку географические пределы страны Юэчжи (Кушанское царство) определяются не вполне точно; предположительно, горный массив Восточный Гиндукуш.

⁵ Упагупта 優波掘多 — четвертый буддийский патриарх, способствовавший процветанию буддизма при индийском правителе Ашоке (см. коммент. 39 к цз. 1).

⁶ Пять познаний 五明 — индийский комплекс научных знаний: 1) филология, 2) естественные науки, включая математику, астрономию и ремесла, 3) медицина, 4) логика, 5) философия, включая религиозную догматику.

⁷ Великие мужи 大士 — будды и бодхисаттвы (Майтрея, Амитабха, Авалокитешвара и др.), почитаемые в буддизме Махаяны.

⁸ Престол Золотого Льва 金獅子座 — квадратное седалище, которое помещается в главном зале буддийского монастыря и опирается на четыре-восемь фигур львов; Золотой Лев — один из титулов Будды.

⁹ Гуцан 姑臧 — город Увэй в совр. пров. Ганьсу.

¹⁰ Тайюань 太原 — округ на территории совр. пров. Шаньси.

¹¹ Циньчжоу 秦州 — область на территории совр. пров. Ганьсу.

¹² Хэли 合梨 — горная местность на территории совр. пров. Ганьсу.

¹³ ...*след за солнцем* — традиционный образ, выражающий законность власти императора, который правит по воле Неба и проводит эту волю среди своих подданных.

¹⁴ Лунси 隴西 — округ на территории совр. пров. Ганьсу.

¹⁵ Ши Дао-шэн 釋道生 — о нем см. с. 17, примеч. 30; отдельную биографию см. в разделе «Толкователи» ГСЧ, цз. 7, с. 3666—367а.

¹⁶ Сэн-жуй 僧叡 — буддийский деятель, ранее упоминавшийся нами (см. с. 14) в связи с биографической ошибкой автора ГСЧ, замеченной А. Райтом [Wright, 1957b].

¹⁷ Йоджан 由延 — древняя индийская мера длины, по разным источникам, — от 5 до 16 км.

¹⁸ Катьяянипутра 迦旃延子 — автор классического буддийского сочинения «Абхидхарма-джняна-прастхана» 阿毘曇八犍度論.

¹⁹ Четыре *всесущих* 四大 — воздух, огонь, вода и земля, которые по буддийским представлениям составляют основу всего сущего и определяют его возникновение и разрушение.

²⁰ ...*иероглифы «семь» и «одиннадцать» перепутались* — по причине близкого сходства 七 — 十 в вертикальной строке старого китайского текста.

²¹ Последние пассажи из письма Хуэй-юаня в нашем переводе несколько отличаются от перевода Р. Ши [Shi, 1968, с. 83].

²² Шоучунь 壽春 — уезд на территории совр. пров. Аньхой.

²³ Подношения *четырёх видов: одеждой, патрами, постелью и мебелью* 四事供養衣鉢臥具 — перечень подношений, несколько отличающийся от канонического, а именно одежда, пища, постель (или жилище), лекарства.

²⁴ Амртодана 甘露飯 — дядя Будды Шакьямуни.

²⁵ Цинчжоу 青州 — область на территории совр. пров. Шаньдун.

²⁶ Ван Би 王弼 (226—249) — о нем см. с. 19, примеч. 37.

²⁷ Хэ Янь 何晏 (190—249) — соратник и партнер Ван Би в «чистых беседах»: один из виднейших представителей философии в духе *сюань сюэ*.

²⁸ Уцзюнь 吳郡 — округ на территории совр. пров. Цзянсу.

²⁹ Хэси 河西 — букв. «к западу от Хуанхэ», обширная территория, включающая современные провинции Ганьсу, Шэньси, Нинся-Хуэйский автономный район и Внутреннюю Монголию.

³⁰ Фухань 枹罕 — уезд на территории совр. пров. Ганьсу.

³¹ ...*варвар Тоба Дао (император Тай-у-ди) прослышал о том, что Дхармакшема овладеет тантрой* — основываясь на сообщениях других источников, Р. Ши уточняет, что интересы императора были не религиозными, а вполне прозаическими: он надеялся получить от Дхармакшемы наставления по сексуальной практике (см. [Shi, 1968, с. 102]), которая, как известно, далеко не исчерпывает содержание тантризма.

³² Ритуал *девяти пожалований* 九錫之禮 — следующие дары и привилегии, оказываемые государем сановнику или удельному князю: 1) кони с экипажем, 2) одежды, 3) музыкальные инструменты, 4) право выкрасить свои

ворота в красный цвет, 5) право выстроить парадное крыльцо, 6) право иметь телохранителей, 7) лук и стрелы, 8) боевой топор и секира, 9) жертвенное вино.

³³ Фо Ту-дэн 佛圖澄 — обширную биографию см. в разделе «Чудотворцы» ГСЧ, цз. 9, с. 383в—387а.

³⁴ Су Цинь 蘇秦 — прекрасный оратор, вдохновивший Шесть царств на союз против усилившегося царства Цинь; казнен в 317 г. до н.э.

³⁵ Чжанье 張掖 — округ на территории совр. пров. Ганьсу.

³⁶ Обеты буддхисаттвы 菩薩戒 — монашеские заповеди в буддизме Махаяны; подробнее см. с. 17, примеч. 31.

³⁷ Гуаньси 關西 — букв. «к западу от заставы», т.е. Ханьгугуань (см. коммент. 58 к цз. 1) — территория современных провинций Ганьсу и Шэньси.

³⁸ Сутра Чань яо цзин 禪要經 — краткое название сутры Чань би яо чжи бин цзин, принятой Аньян-хоу от Буддхасены; далее в биографии Аньян-хоу см. другой вариант краткого названия сутры: Чань цзин 禪經.

³⁹ Силян 西涼 — уезд Увэй в совр. пров. Ганьсу.

⁴⁰ Чжуншань 鍾山 — горы в предместьях Цзянькана (Нанкин).

⁴¹ Чангуан 長廣 — округ на территории совр. пров. Шаньдун.

⁴² Четыре ступы 四塔 — ступы, установленные в местах рождения (Капилавасту), прозрения (Магадха), первой проповеди (Бенарес) и вступления в нирвану (Кушинагара) Будды Шакьямуни.

Цзюань третья

¹ Пиньян 平陽 — округ на территории совр. пров. Шаньси.

² Чжан Цянь 張騫 — глава китайского посольства 139—126 гг. до н.э. в царство Юэчжи (Кушанское царство); побывал также в Бактрии, Согде, Фергане.

³ Гань Ин 甘英 — участник экспедиции Бан Чао (32—102) в Западный край; во главе отдельного отряда достиг Персидского залива.

⁴ Ши Тяньуэ 釋曇無竭 — китайская транскрипция допускает различные прочтения индийского имени: Дхармодгата, Дхармакара и др. Учитывая это обстоятельство, а также последующее сообщение биографа о явно китайском происхождении паломника в Индию (наследственное имя Ли 李; уроженец области Ючжоу 幽州 — совр. пров. Хэбэй), мы вслед за Р. Ши [Shi, 1968, с. 115] предпочли оставить его имя в китайской транскрипции.

⁵ Удельное царство Хэнань 河南國 — совр. пров. Хэнань.

⁶ Хайси 海西 — северный склон и предгорье Наньшань — южного отрога Куньлуна.

⁷ Три колесницы 三乘 — три пути достижения нирваны: Хинаяна (Малая колесница), Мадхьямаяна (Средняя колесница) и Махаяна (Большая колесница).

⁸ Сахарные леденцы 石蜜 — в равной мере возможен перевод «дикий мед», который представляется нам все же менее предпочтительным.

⁹ ...истово совершенствую свои познания — окончание фразы, опущенное в переводе Р. Ши [Shi, 1968, с. 121].

¹⁰ Сичжоу 西州 — город на территории совр. пров. Цзянсу.

¹¹ Ланьлин 蘭陵 — округ на территории совр. пров. Цзянсу.

¹² Люхэшань 六合山 — букв. «Шестигорье» — горы на территории совр. пров. Аньхой.

¹³ *Три скверны* 三途 — наиболее жестокие мучения, ожидающие грешника в аду: огнем, кровью и мечом.

¹⁴ *Девять разделов* 九部 — классификация сутр в буддизме Хинаяны.

¹⁵ *...одиноко бродил по горам и долам, прячась от людей* — пассаж, корреспондирующий с упоминанием о том, что и отец Гунавармана уединялся от мира.

¹⁶ *Наньхай* 南海 — округ на территории совр. пров. Гуандун.

¹⁷ *...Дипанкара и юный школяр, уставший перед ним по земле свои волосы* — согласно буддийскому преданию, школяр, через многие перерождения ставший Буддой Шакьямуни, таким образом встречал приход в деревню одного из предшествующих будд — Дипанкары.

¹⁸ *Сюйчжоу* 徐州 — область, занимавшая часть территории современных провинций Цзянсу, Шаньдун, Аньхой.

¹⁹ *Наньлин* 南林 — топоним, не поддающийся локализации.

²⁰ *Четыре разряда общины* 四部眾 — монахи и монахини, миряне и мирянки.

²¹ *Непривязанность мыслей* 無著心 — состояние полной отстраненности, абсолютной отрешенности.

²² *Закон правильной мысли* 正念法 — одно из положений Восьмиричного пути; состоит в сосредоточении мыслей на достижении нирваны.

²³ *Четыре приложения мыслей* 四念處 — стадии объективизации, или сосредоточения, мыслей; подготовительная фаза в психотехнической практике буддизма.

²⁴ *Срединное состояние* 中住 — промежуточное состояние в медитации; положение между двумя небесами дхьяны.

²⁵ *Три мира* 三界 — см. с. 67, примеч. 131.

²⁶ *Непротекание* 無漏道 — состояние, при котором индивид отстраняется от пагубного влияния внешнего мира, проникающего через органы чувств.

²⁷ *Пинлу* 平陸 — город на территории совр. пров. Шаньдун.

²⁸ *Пинчан* 平昌 — округ на территории совр. пров. Аньхой.

²⁹ *Чжэю* 浙右 — букв. «к западу от реки Чжэцзян»; часть территории совр. пров. Чжэцзян.

³⁰ *Озеро Анавататта* 阿耨達池 — согласно буддийским космогоническим представлениям, озеро, расположенное в центре континента Джамбудвипа. На берегу озера растет древо Джамбу, давшее название континенту; из озера берут начало четыре реки: Ганга, Синдху, Шита, Вакшу.

³¹ *Четыре Сына Неба* 四天子 — китайский образ, производный от буддийских представлений о континенте Джамбудвипа (см. коммент. 30 к цз. 3) и владыках четырех сторон света: на юге — владыка слонов, на западе — владыка драгоценностей, на севере — владыка лошадей и на востоке — владыка людей.

³² *Минь и Шу* 岷蜀 — территория совр. пров. Сычуань.

³³ *Гуанлин* 廣陸 — округ на территории совр. пров. Цзянсу.

³⁴ *Ляншань* 梁山 — горная цепь на берегу Янцзы в пров. Аньхой.

³⁵ *Цюнлайский бамбук* 邛竹 — бамбук необычайной крепости, произрастающий в горах Цюнлайшань 邛崃山 в пров. Сычуань.

³⁶ *Еладения Молин* 秣陵界 — собственные императорские владения близ столицы Цзянь (Нанкин).

³⁷ *Парные древета* 雙林 — два сросшиеся дерева в Кушинагаре, под сенью которых Будда вступил в нирвану.

³⁸ *Три печати* 三印 — три концепции, неизменно присутствующие в сутрах Хинаяны и подтверждающие их истинность: изменчивость, отсутствие собственного «я», нирвана.

³⁹ ...*Би-гань, преданный и честный, но павший под ударом меча* — исторический эпизод, приведенный Сыма Цянем в *Ши цзи*, гл. 3. (см. [Сыма Цянь, 1972, с. 176—178]).

⁴⁰ Джетавана 祇樹 — парк близ Шравасты; любимое пристанище Будды.

⁴¹ *Древо Шала* 娑羅 — то же, что *Парные деревья*; см. коммент. 37 к цз. 3.

⁴² *Пять колесниц* 五乘 — стадии или степени совершенствования, доступные человеку на пути к нирване: 1) человек 人, 2) небожитель 天上者, 3) шравака 聲聞, 4) пратьекабудда 辟支佛, 5) бодхисаттва 菩薩 или будда 佛. Три последних соотносятся с Тремя колесницами; см. коммент. 7 к цз. 3.

⁴³ *При Чжоу звезд сияние померкло* — буддийская традиция в Китае связывает с рождением Будды Шакьямуни небесные явления (затмение звезд, звездопад), отмеченные при династии Чжоу (XI в.—256 г. до н.э.).

ПРИЛОЖЕНИЯ

ЛИТЕРАТУРА

Источники

- БЦНЧ** — 比丘尼傳. 寶唱
(*Бао-чан*. Жизнеописания бхикшуни. — ТСД. Т. 50, N 2063).
- БЧЛ** — 辯正論. 法林
(*Фа-лин*. Рассуждения в споре об истинном. — ТСД. Т. 52, N 2110).
- ВСДЛ** — 文 → 雕龍. 刘勰^{лиэ}
(*Лю Се*. Резной дракон литературной мысли. — ЦШЦЧ. Т. 2624).
- ГСЧ** — 高僧傳. 慧皎
(*Хуэй-цзяо*. Жизнеописания достойных монахов. — ТСД. Т. 50, N 2059).
- ГХМЦ** — 廣弘明集. 道宣
(*Дао-сюань*. Расширенное собрание всеобъемлющей мудрости. — ТСД. Т. 52, N 2103).
- ДМГСЧ** — 大明高僧傳. 如惺
(*Жу-син*. Жизнеописания достойных монахов Великой Мин. — ТСД. Т. 50, N 2062).
- ДТНДЛ** — 大唐丙典錄. 道宣
(*Дао-сюань*. Каталог дворцовой Трипитаки при Великой Тан. — ТСД. Т. 55, N 2149).
- ИЦЦИИ** — 一切經音義. 慧琳
(*Хуэй-лин*. Звучание и смысл всех сутр. — ТСД. Т. 54, N 2178).
- КЮШЦЛ** — 開元釋教錄. 智昇
(*Чжи-шэн*. Каталог буддийских сочинений годов Кай-юань. — ТСД. Т. 55, N 2154).
- ЛДСБЦ** — 歷代三寶記. 費長房
(*Фэй Чан-фан*. Записи о трех драгоценностях в разные эпохи. — ТСД. Т. 49, N 2034).
- ЛЦСЦ** — 梁京寺記
(Записи о монастырях лянской столицы. — ТСД. Т. 51, N 2094).
- ЛШ** — 梁書. 姚思廉
(*Яо Сы-лянь*. История Лян. — СББЯ. Т. 62).
- МСЦ** — 冥祥記. 王琰
(*Ван Янь*. Вести из потустороннего мира). — 魯迅, 古小說鈞沈
(*Лу Синь*. Изыскания по старинной прозе. Пекин, 1953).
- МСЧ** — 名僧傳. 寶唱
(*Бао-чан*. Жизнеописания знаменитых монахов. — ДД. Сер. 2, ч. 2, отд. 7, т. 1).
- СГСЧ** — 宋高僧傳. 贊寧
(*Цзань-нин*. Сунские жизнеописания достойных монахов. — ТСД. Т. 50, N 2061).
- СКЦШЦМ** — 四庫全書總目
(Сводный каталог всех книг по четырем разделам. Кантон, 1869).
- СТШ** — 新唐書. 歐陽修
(*Оуян Сю*. Новая история Тан. — СББЯ. Т. 75—78).

- Суйш — 隋書 . 魏徵
(*Вэй Чжэнь*. История Суй. — СББЯ. Т. 68).
- СЦЧЧШ — 孝經鄭注疏
(Книга сыновней почитальности с комментарием Чжэна. — ЦШЦЧ. Т. 732).
- СюйГСЧ — 續高僧傳 . 道宣
(*Дао-сюань*. Продолженные жизнеописания достойных монахов. — ТСД. Т. 50, N 2060).
- ФЮЧЛ — 法苑珠林 . 道世
(*Дао-ши*. Роша драгоценностей парка Закона. — ТСД. Т. 53, N 2122).
- ЦэТШ — 舊唐書 . 劉昫
(*Лю Сюй*. Старая история Тан. — СББЯ. Т. 72—74).
- ЦЛЦ — 金樓子 . 元帝
(*Юань-ди*. Золотая башня. — ЦШЦЧ. Т. 594).
- ЦШ — 晉書 . 房玄齡
(*Фан Сюань-лин*. История Цзинь. — СББЯ. Т. 57—58).
- ЧСЦЦЦ — 出三藏記集 . 僧祐
(*Сэн-ю*. Собрание сведений о переводах Трипитаки. — ТСД. Т. 55, N 2145).
- ЧЮЩЛ — 貞元釋教錄 . 圓照
(*Юань-чжао*. Каталог буддийских сочинений годов Чжэнь-юань. — ТСД. Т. 55, N 2156).
- ЩЦП — 釋迦譜 . 僧祐
(*Сэн-ю*. Родословная Шакьев. — ТСД. Т. 50, N 2040).
- ЩЦШП — 釋迦氏譜 . 道宣
(*Дао-сюань*. Родословная рода Шакьев. — ТСД. Т. 50, N 2041).
- Алексеев, 1978. — *Алексеев В.М.* Китайская литература. Избранное. М., 1978.
- Бадылкин, 1978. — *Бадылкин А.Е.* О буддийском влиянии в китайской культуре. — Народы Азии и Африки. 1978, N 3.
- Бежин, 1980. — *Бежин А.Е.* Се Линъюнь. М., 1980.
- Безобразов, 1917. — *Безобразов П.* Древнейшие греческие жития. — Журнал Министерства Народного Просвещения. Новая серия. Т. 71. 1917.
- Васильев, 1857. — *Васильев В.П.* Буддизм: его догматы, история и литература. Ч. 1. СПб., 1857.
- Васильев, 1880. — *Васильев В.П.* Очерки истории китайской литературы. СПб., 1880.
- Васильев, 1970. — *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
- Воскресенский, 1975. — *Воскресенский Д.Н.* Буддийская концепция в китайской прозе и проблема художественного произведения. — Вестник Московского университета. Серия 14. 1975, N 2.
- Вяткин, 1974. — *Вяткин Р.В.* Историографические взгляды Лю Се. — История и культура Китая. М., 1974.
- Голубинский, 1903. — *Голубинский Е.В.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1903.
- Гольгина, 1983. — *Гольгина К.И.* Китайская проза на пороге средневековья. М., 1983.
- Гуревич, 1981. — *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Ермаков, 1978. — *Ермаков М.Е.* Биография Кумарадживы в «Гао сэн чжуань» и ее версия в официальной китайской историографии. — Девятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1978.
- Ермаков, 1987а. — *Ермаков М.Е.* Буддийский деятель в представлении официального китайского историографа (по материалам «Цзинь шу» и «Гао сэн чжуань»). — Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.
- Ермаков, 1987б. — *Ермаков М.Е.* Ранние упоминания об Авалокитешваре в китайской литературе. — Восемнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1987.

- Ермаков, 1988. — *Ермаков М.Е.* Фрагменты монастырских хроник первой половины VI в. («Заметки о монастырях лянской столицы»). — Девятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. I. М., 1988.
- Знаменский, 1882. — *Знаменский П.В.* Сергей Шелонин, один из малоизвестных писателей XVII века. — Православное обозрение. 1882, февраль.
- Ключевский, 1871. — *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.
- Кроль, 1973. — *Кроль Ю.Л.* О концепции «Китай—варвары». — Китай: общество и государство. М., 1973.
- Крюков, 1972. — *Крюков М.В.* Вступительная статья. — *Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. I. М., 1972.
- Крюков, Малявин, Софронов, 1979. — *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.Ф.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
- Кудрявцев, 1972. — *Кудрявцев М.К.* Буддийский университет в Наланде (V—VII вв.). — Страны и народы Востока. Вып. 14. М., 1972.
- Малявин, 1978. — *Малявин В.В.* Жуань Цзи. М., 1978.
- Меньшиков, 1972. — *Меньшиков Л.Н.* Баньвэнь о воздаянии за милости. Ч. I. М., 1972.
- Меньшиков, 1986. — *Меньшиков Л.Н.* Вступительная статья. — Бай юй цзин (Сутра ста притч). Пер. с кит. и коммент. И.С. Гуревич. М., 1986.
- Меньшиков, 1988. — *Меньшиков Л.Н.* Рукописная книга в Китае I тысячелетия н.э. — Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 2. М., 1988.
- Павловская, 1984. — *Павловская Л.К.* Заново составленное пинхуа по истории Пяти династий. М., 1984.
- Петров, 1936. — *Петров А.А.* Ван Би (226—249). Из истории китайской философии. М.—Л., 1936.
- Померанцева, 1978. — *Померанцева Л.Е.* «Жизнеописания» Сыма Цяня: история, биография, автобиография? — Восьмая научная конференция «Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока». Тезисы и доклады. Т. 2. М., 1978.
- Радхакришнан, 1956. — *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. I. М., 1956.
- Сыма Цянь, 1972. — *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзин»). Т. I. Пер. под общей ред. Р.В. Вяткина. М., 1972.
- Сыма Цянь, 1987. — *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзин»). Т. 5. Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина. М., 1987.
- Творения, 1853. — Творения святых отцов. Т. 21. М., 1853.
- Яхонтов, 1881. — *Яхонтов И.* Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1887.
- Abel-Remusat, 1836. — *Abel-Remusat H.* Foe Koue Ki ou relation des royaumes bouddhiques. Trad. et annote par Abel-Remusat. P., 1836.
- Bagchi, 1927. — *Bagchi P.Ch.* Le canon bouddhique en China. T. I. P., 1927.
- Chavannes, 1903. — *Chavannes E.* Voyage de Song Yun dans l'Udyana et le Gandhara. Appendice. — BEFEO. 1903, No 3.
- Chavannes, 1904. — *Chavannes E.* Gunavarman. — TP. Vol. 5. 1904.
- Chavannes, 1909. — *Chavannes E.* Seng Hui. — TP. Vol. 10. 1909.
- Ch'en, 1964. — *Ch'en K.S.* Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton, 1964.
- Ch'en, 1968. — *Ch'en K.S.* Filial Piety in Chinese Buddhism. — HJAS. Vol. 28. 1968.
- Chuan, 1938. — *Chuan T.K.* Some Notes on Kao Seng Chuan. — T'ian Hsia monthly. Vol. 7. 1938, No 5.
- Coulling, 1917. — *Coulling S.* The Encyclopaedia Sinica. Shanghai, 1917.
- Dutt, 1925. — *Dutt H.* Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools. L., 1925.
- Edgerton, 1953. — *Edgerton F.* Buddhist Hybrid Sanscrit Grammar and Dictionary. Vol. 2. New Haven, 1953.
- Franke, 1961. — *Franke H.* Some Aspects of Chinese Private Historiography in the Thirteenth—Fourteenth Centuries. — Historians of China and Japan. L., 1961.

- Fung Yu-lan, 1953. — *Fung Yu-lan*. History of Chinese Philosophy. Vols. 1—2. Princeton, 1953.
- Gernet, 1956. — *Gernet J.* Les aspects économiques du bouddhisme dans le société chinoise du V-e au X-e siècle. Saigon, 1956.
- Gjertson, 1981. — *Gjertson D.E.* The Early Chinese Buddhist Miracle Tale. — JAOS. Vol. 101. 1981, No 3.
- Gothóni, 1982. — *Gothóni R.* Modes of Life of Theravada Monks. A Case Study of Buddhist Monasticism in Sri Lanka. Helsinki, 1982.
- de Groot, 1891. — *Groot J.J.M. de.* The Militant Spirit of the Buddhist Clergy in China. — TP. Vol. 2. 1891.
- de Groot, 1893. — *Groot J.J.M. de.* Le code du Mahayana en China et son influence sur la vie monde et sur le monde laïque. Amsterdam, 1893.
- Hackmann, 1924. — *Hackmann H.* Alphabetisches Verzeichnis zum Kao seng chuan. — Acta Orientalia. Vol. 2. 1924.
- Hobogirin, 1929. — *Hobogirin* Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises. Fasc. 1. Tokyo, 1929.
- Hurvitz, 1957. — *Hurvitz L.* Reader into Caesar in Early Chinese Buddhism. — SIS Liebenthal Festschrift. 1957.
- Indiana Companion, 1986. — *Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*. Bloomington, 1986.
- Jan Yün-hua, 1964. — *Jan Yün-hua*. Buddhist Historiography in Sung China. — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd 114. 1964.
- Jenner, 1981. — *Jenner W.J.E.* Memoires of Loyang: Yang Hsüan-chi and the Lost Capital. 493—534. Oxf., 1981.
- de Jong, 1972. — *Jong J.W. de.* A Brief Survey of Chinese Buddhist Historiography. — Studies in Indo-Asian Art and Culture. 1. 1972.
- Krause, 1924. — *Krause F.E.A.* Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosophischen Systems Ostasiens. München, 1924.
- Lee, 1969. — *Lee P.H.* Lives of Eminent Monks (The Haedong Kosung Chon). Transl. with an introd. by P.H. Lee. Cambridge, 1969.
- Legge, 1866. — *Legge J.* A Record of Buddhistic Kingdoms. Transl. and annot. by J. Legge. Oxf., 1866.
- Liebenthal, 1955. — *Liebenthal W.A.* A Biography of Tao-sheng. — MN. Vol. 11. 1955.
- Liebenthal, 1956—1957. — *Liebenthal W.A.* The World Conception of Chu Tao-sheng. — MN. Vol. 12. 1956. Vol. 13. 1957.
- Link, 1957. — *Link A.E.* Remarks on Shi Seng-yu's «Ch'u San Tsang chi chiu» a Source for Hui-chiao «Kao seng chuan» as Evidenced in Two Versions of the Biography of Tao-an. — Oriens. Vol. 10. 1957, No 2.
- Link, 1960. — *Link A.E.* Shih Seng-yu and His Writings. — JAOS. Vol. 80. 1960, No 1.
- Link, 1970. — *Link A.E.* Hui-chiao's «Critical Essay on the Exegetes of the Doctrine» in the «Kao-seng chuan». — Nothing Concealed. Essays in Honour of Liu Yü Yün. Taipei, 1970.
- Link, 1973. — *Link A.E.* Biography of Shi Tao-an. — TP. Vol. 54. 1973.
- Link, Tim Lee, 1967. — *Link A.E., Tim Lee.* «Yu-tao-lun». A Clarification of the Way. — Monumenta Serica. Vol. 30. 1967.
- Maspero, 1910. — *Maspero H.* Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming. — BEFEO. Vol. 10. 1910.
- Mather, 1976. — *Mather R.H.* Shih-shuo Hsin-yü. A New Account of Tales of the World. Transl. by R.H. Mather. Minneapolis, 1976.
- McGovern, 1922. — *McGovern W.* An Introduction to Mahayana Buddhism. L., 1922.
- Nanjio, 1883. — *Nanjio Bunyiu.* A Catalogue of Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan. Oxf., 1883.
- Nobel, 1927. — *Nobel J.* Kumarajiva. — Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. Bd. 20. B., 1927.
- Oldenberg, 1923. — *Oldenberg H.* Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Stuttgart—Berlin, 1923.

- Pelliot, 1911. — *Pelliot P.* Les kou-che ou «maitres du royaume» dans le Bouddhisme chinois. — TP. Vol. 12. 1911.
- Robinet, 1979. — *Robinet J.* Metamorphoses and Deliverance from the Corps in Taoism. — *History of Religions*. Vol. 19. 1979.
- Robinson, 1967. — *Robinson R.H.* Early Madhyamika in India and China. Madison, 1967.
- Schmidt-Glitzner, 1982. — *Schmidt-Glitzner H.* Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China: ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Sung Zeit. Wiesbaden, 1982.
- Shi, 1968. — *Shi R.* Biographies des moines eminents (Kao seng tchouan) de Houei-kiao. Pt. 1. Biographies des premiers traducteurs. Trad. par R. Shi. Louvain, 1968.
- Sprenkel, 1973. — *Sprenkel O. van der.* Genealogical Registers. — *Sources for Chinese History*. Canberra, 1973.
- Soymiè, 1957. — *Soymiè M.* Biographie de Chan Tao-k'ai. — *Mélanges publiés par l'Institute des Hautes Etudes Chinoises*. Vol. 1. 1957.
- Twitchett, 1961. — *Twitchett D.* Chinese Biographical Writings. — *Historians of China and Japan*. L., 1961.
- Wilhelm, 1957. — *Wilhelm H.* A Note on Sun Ch'o and his Yu-tao-lun. — *SIS Liebenenthal Festschrift*. 1957.
- Wright, 1948. — *Wright A.F.* Fo-t'u-teng, a Biography. — *HJAS*. Vol. 11. 1948.
- Wright, 1952. — *Wright A.F.* Biography of An-ling-schou. — *HJAS*. Vol. 15. 1952, No 1—2.
- Wright, 1954. — *Wright A.F.* Biography and Hagiography. Hui-chiao's «Lives of Eminent Monks». — *Silver Jubilee Volume of the Zinbun—Kagaku—Kenkyusyo Kyoto University*. Kyoto, 1954.
- Wright, 1957a. — *Wright A.F.* Buddhism and Chinese Culture: Phases of Interaction. — *Journal of Asian Studies*. Vol. 17. 1957.
- Wright, 1957b. — *Wright A.F.* Seng-jui alias Hui-jui: A Biographical Bisection in the Kao-seng chuan. — *SIS Liebenenthal Festschrift*. 1957.
- Wright, 1959. — *Wright A.F.* Buddhism in Chinese History. Stanford, 1959.
- Yang Lien-sheng, 1961. — *Yang Lien-sheng.* The Organization of Chinese Official Historiography: Principles and Methods of the Standard Histories from the T'ang through the Ming Dynasty. — *Historians of China and Japan*. L., 1961.
- Yoshikawa, 1955. — *Yoshikawa Kojiro.* The Shin-shuo hsin-yu and Six Dynasties Prose Style. — *HJAS*. Vol. 18. 1955, No 1—2.
- Zürcher, 1959. — *Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden, 1959.

Андо, 1975. — 安藤智信訳。王琰。冥祥記。佛教文学集。又矢義高編。中國古典文学大系。東京

(*Ван Янь.* Вести из потустороннего мира. Перевод Андо Томонобу. — Буддийская литература. Ред. Ирия Еситака. Токио, 1975. [Китайская классическая литература. 60.]

Касуга, 1936. — 春日禮智。淨土教史料としての名僧传指示抄名僧传要文抄拜に彌勒如来感應抄第四所の名僧传到就いて

(*Касуга Рэйти.* Указатель к «Жизнеописаниям знаменитых монахов», извлечения из текста «Жизнеописаний знаменитых монахов», а также отрывки из «Жизнеописаний знаменитых монахов», вошедшие в четвертую главу сочинения «Мироку нэрай канносё» в качестве материалов по истории секты Дзёдо. — Сюкё кэнкю. 1936, N 12).

Лу Синь, 1938. — 鲁迅。會稽郡故書雜集。魯迅彙集。卷八。上海

(*Лу Синь.* Пестрое собрание древних свидетельств об округе Гуйци. — Полное собрание Лу Синя. Т. 8. Шанхай, 1938).

- Лу Синь, 1953. — 盧蔭. 古小說鈞沈. 北京
(*Лу Синь*. Изыскания по старинной прозе. Пекин, 1953).
- Лян Ци-чао, 1921. — 梁啓超. 千五百年前之遊學生
(*Лян Ци-чао*. Обучавшиеся за границей полтора тысячелетия тому назад. — *Гайцзао*. Т. 4. 1921. N 1).
- Макига, 1964. — 牧田詠亮. 中国佛教にをける疑經研究序説. 燉煌出土疑經類をめぐつて
(*Макига Тайрё*. Введение в изучение апокрифических сочинений китайского буддизма. Об апокрифах из Дуньхуана. — *ТХГХ*. Т. 35. 1964).
- Макига, 1970. — 牧田詠亮. 六朝古逸觀世音應驗記の研究. 京都
(*Макига Тайрё*. Изучение утерянных в древности «Свидетельств о Гуаньшине» периода Шести династий. Киото, 1970).
- Макига, 1972. — 牧田詠亮主編. 梁高僧傳索引. 京都
(Указатель к «Жизнеописаниям достойных монахов». Под ред. Макига Тайрё. Киото, 1972).
- Макига, 1973—1975. — 牧田詠亮. 高僧傳の成立
(*Макига Тайрё*. Создание «Жизнеописаний достойных монахов». — *ТХГХ*. Т. 44. 1973. Т. 48. 1975).
- Мори, 1956. — 森三樹三郎. 梁の武帝. 佛教王朝悲劇. 京都
(*Мори Микисабуро*. Лянский У-ди. Трагедия буддийской династии. Киото, 1956).
- Мураками, 1961. — 村上嘉寛. 高僧傳の神異について
(*Мураками Ёсими*. О разделе «Чудотворцы» в «Жизнеописаниях достойных монахов». — *Тохо сюкё*. 1961, N 17).
- Огава, 1972. — 小川寛弼. 六朝に於ける三寶史籍の編纂
(*Огава Канити*. Создание исторических сочинений о Трёх драгоценностях в период Шести династий. — *Рюкоку дайгаку буккёбункасё киё*. 1972, N 11).
- Огава, 1974. — 小川寛弼. 中国佛教史籍の基礎的研究
(*Огава Канити*. Введение в изучение историографии китайского буддизма. — *Рюкоку дайгаку буккёбункасё киё*. 1974, N 13).
- Ояиз, 1961. — 大矢根文次郎. 世説の原據ともの載取
(*Ояиз Бундзиро*. Об отборе и редактировании материалов для «Рассказов в миру». — *Тоё бунка кэнкю*. 1961, N 9).
- Сёдзи, 1969. — 莊司格一. 冥祥記について
(*Сёдзи Какуити*. О «Вестях из потустороннего мира». — *Сюкан Тоёгаку*. 1969, N 22).
- Синохаро, 1962. — 篠原壽雄. 中国の僧傳
(*Синохаро Хисао*. Биографии китайских монахов. Токио, 1962).
- Су Цзинь-жэнь, 1981. — 苏晋仁. 梁釋慧敏及其高僧傳.
(*Су Цзинь-жэнь*. Лянский Ши Хуэй-цзяо и его «Жизнеописания достойных монахов». — Шицзе цзунцзяо яньцзю. 1981, N 1).
- Суй Лу, 1937. — 遂盧. 常盤大定編. 高僧傳. 慧敏撰. 国譯一切經. 史傳. 卷七. 東京
(*Суй Лу*. [Рец. на:] *Хуэй-цзяо*. Жизнеописания достойных монахов. Ред. Токива Дайдзё. — Все сутры в переводе. Истории и биографии. Т. 7. Токио, 1936. — *Вэймяо шэн юэкань*. Т. 1. 1937, N 1).

- Тан Юн-тун, 1930. — 湯用彤. 讀慧皎高僧傳札記
(*Тан Юн-тун*. Заметки по прочтении «Жизнеописаний достойных монахов». — Шисюэ цзачжи. Т. 2. 1930, N 3—4).
- Тан Юн-тун, 1957. — 湯用彤. 魏晉玄學. 北京
(*Тан Юн-тун*. Сюаньсюэ в Вэй и Цзинь. Пекин, 1957).
- Тан Юн-тун, 1963. — 湯用彤. 漢魏兩晉南北朝佛教史. 卷1-2
(*Тан Юн-тун*. История буддизма при Хань, Вэй, обеих Цзинь и Южных и Северных династиях. Т. 1, 2. Пекин, 1963).
- Токива, 1936. — 常盤大定編. 高僧傳. 慧皎撰. 國譯一切經. 史傳. 卷七. 東京
(*Хуэй-цзяо*. Жизнеописания достойных монахов. Ред. Токива Дайдзэ. — Все сутры в переводе. Истории и биографии. Т. 7. Токио, 1936).
- Фан Ли-тянь, 1982. — 方立天. 竺道生. 中国古代著名哲学家評傳. 續編.
(*Фан Ли-тянь*. Чжу Дао-шэн — Критические биографии знаменитых философов китайской древности. Продолжение. Т. 2. 1982).
- Фурута, 1975. — 古田和弘訳. 釋慧皎. 高僧傳. 神異篇. 佛教文學集.
又矢義高編. 中国古典文學大系. 60.
(*Ши Хуэй-цзяо*. Жизнеописания достойных монахов. Раздел «Чудотворцы». Перевод Фурута Кадзухиро. — Буддийская литература. Ред. Ирия Эситака. Токио, 1975. [Китайская классическая литература. 60.]).
- Цао Ши-бан, 1964—1966. — 曹仕邦. 中国佛教史傳与目錄源出律學沙門探計
(*Цао Ши-бан*. Исследование по историко-биографической и библиографической литературе китайского буддизма, принадлежащей шрамана, изучающим виная. — Синь я сюэбао. Т. 6. 1964, N 1. Т. 7. 1965, N 1. Т. 7. 1966, N 2).
- Цукамото, Иваи, Рюти, 1937—1939. — 塚本善隆, 岩井謙亮, 龍也清. 梁高僧傳索引
(*Цукамото Дзэнрю, Иваи Тайрё, Рюти Киёси*. Указатель к лянским «Жизнеописаниям достойных монахов». — Сина буккэ сигаку. Т. 1. 1937, N 1. Т. 3. 1939, N 1).
- Цукамото, 1954. — 塚本善隆. 右逸六朝觀世音應驗の出現. 京都大学人文科学研究所創立廿五週年記念. 京都
(*Цукамото Дзэнрю*. Открытие «Свидетельств о Гуаньшине», утерянных при Шести династиях — 25-летний юбилей гуманитарного научно-исследовательского института при университете Киото. Киото, 1954).
- Чжан Мань-тао, 1978. — 張曼濤編. 中国佛教史學史論集. 現代佛教學術丛刊. 卷五十. 臺北
(Историография китайского буддизма. Ред. Чжан Мань-тао. [Книжная серия: Современная буддология. Т. 50.] Тайбэй, 1978).
- Чжоу Шу-цзя, Су Гун-ван, 1942—1943. — 周叔迦, 苏公望. 梁高僧傳序注訓
(*Чжоу Шу-цзя, Су Гун-ван*. Комментарий к предисловию лянских «Жизнеописаний достойных монахов». — Тунъюань. Т. 3. 1942, N 10. Т. 4. 1943, N 5).
- Чэнь Юань, 1947. — 陳垣. 高僧傳論略
(*Чэнь Юань*. Коротко о «Жизнеописаниях достойных монахов». — Дагунбао. 1947, 1/1).
- Чэнь Юань, 1955. — 陳垣. 中国佛教史籍概論. 北京
(*Чэнь Юань*. Очерк исторической литературы китайского буддизма. Пекин, 1955).
- Чэнь Юань, 1958. — 陳垣. 史說舉例. 北京
(*Чэнь Юань*. Примеры табуирования в истории. Пекин, 1958).

- Чэнь Юань, 1964. — 陳垣. 釋氏疑年錄. 北京
(*Чэнь Юань*. Перечень годов жизни буддийских деятелей. Пекин, 1964).
- Яманути, 1921. — 山内晋卿. 支那佛教史之礎. 東京
(*Яманути Синкё*. Изучение истории китайского буддизма. Токио, 1921).
- Ямасаки, 1942 — 山崎宏. 支那中世佛教展開. 東京
(*Ямасаки Хироси*. Развитие китайского средневекового буддизма. Токио, 1942).
- Яо Чжэнь-цзун, 1955. — 姚振宗. 隋書經籍志考證. 二十五史補編. 卷四.
上每
(*Яо Чжэнь-цзун*. Изыскания по разделу «Сведения о классических и прочих книгах» в «Истории Суй». — Дополнения к двадцати пяти династийным историям. Т. 4. Шанхай, 1955).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БСКДД — 佛書解説大辞典 (Буцу сё кайсэцу дай дзитэн). Т. 1—12. Токио, 1974—1975.
- ДД — 續藏經 (Дзоку Дзокё). Киото, 1905—1912.
- ДНБД — 大日本佛教聖書 (Дайнихон буккё дзэнсё). Т. 1—161. Токио, 1913—1922.
- СББЯ — 四部備要 (Сы бу бэй яо, сер.). Шанхай, 1936.
- ТСД — 大正新修大藏經 (Тайсё синсю Дайдзокё). Т. 1—100. Токио, 1960—1977.
- ТХГХ — 東方學報 (Тохо гакухо, журн.). Киото.
- ЦШЦЧ — 叢書集成 (Цуншу цзичэн, сер.). Шанхай, 1935.
- BEFEO — Bulletin de l'Ecole française d'Extreme—Orient. Hanoi—Paris.
- HJAS — Harvard Journal of Asiatic Studies. Cambridge — Mass.
- JAOS — Journal of the American Oriental Society.
- MN — Monumenta Nipponica. Tokyo.
- SIS — Sino-Indian Studies. Santiniketan.
- TP — T'oung Pao. Leiden.

**ОТДЕЛЬНЫЙ ПЕРЕЧЕНЬ КИТАЙСКИХ ПЕРЕВОДОВ БУДДИЙСКИХ СОЧИНЕНИЙ,
УПОМИНАЕМЫХ В РАЗДЕЛЕ «ПЕРЕВОДЧИКИ»**

№ п/п	Название	Переводчики	№ по ТСД	Полное китайское название или его вариант	Санскритское название	Примеч.
1	2	3	4	5	6	7
1	А нань нянь ми то	Кан Сэн-хуэй	—	—	—	утеряно
2	Ань бань шоу и цзин	Ань Ши-гао	602	—	Mahānāpānasmr̥thisūtra	—
3	А пи тань лунь	Сангхадева	1543	А пи тань ба цзянь ду лунь (阿毘曇八健度論)	Abhidharmajñānaprasthānaśāstra	—
4	А пи тань пи по ша лунь	Сангхабхадра Дхармандин Буддхаракша и Сангхадева	1547	Би по ша лунь (辯婆沙論)	Abhidharmavibhāṣāśāstra	—
		Буддхаварман	1546	—	—	—
5	А пи тань синь	Сангхадева	1550	—	Abhidharmahrdayaśāstra	—
6	А ци ши ван цзин	Локакшема	626	—	Ajātaśatrukaukṛtyavinodanasūtra	—
7	Бай лунь	Кумараджива	1569	—	Śataśāstra	—
8	Бай лю ши пинь	Ань Ши-гао	—	—	—	утеряно
9	Бай юй цзин	Гунавриддхи	209	—	—	—
10	Бао цзи	Локакшема	—	—	—	—
11	Ба цзи сянь	Гунабхадра	—	—	—	утеряно
12	Бо жо	—	—	—	—	см. № 13
13	Бо жо дао син цзин	Локакшема	224	—	Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra	—
14	Бо чжоу	—	—	—	—	см. № 15
15	Бо чжоу сань мэй цзин	Локакшема	418	—	Bhadrapālasūtra	—
16	Бэй хуа цзин	Дхармакшема	157	—	Karuṇāpuṇḍarīkasūtra	—
17	Вэй дай	Бо Юань	—	—	—	утеряно

1	2	3	4	5	6	7
18	Вэй мо цзин	Чжи Цянь Кумараджива	474 475	Вэй мо цзе цзин (維摩詰經) Вэй мо цзе со шо цзин (維摩詰所說經)	Vimalakīrtinirdeśasūtra	— —
19	Вэнь ди юй ши цзин	Кан Цзюй	—	—	—	утеряно
20	Го цю сянь цзай инь го цзин	Гунабхадра	189	—	—	—
21	Гуан бо янь цзин цзин	Ши Чан-янь Бао-юнь	268	Гуан бо янь цзин бу туй чжуань лунь цзин (廣博嚴淨不退轉 輪經)	Avaivartikacakrasūtra	—
22	Гуан цзань цзин	Дхармаракша	222	—	Pañcavimśatisāhasrikāpraññāpā- ramitāsūtra	—
23	Гуан шо	—	—	—	—	см. № 4
24	Гуань ми лэ цзин	Аньян-хоу	452	Гуань ми лэ пу са шан шэн доу шуай тянь цзин (觀彌勒菩薩上 生兜率天經)	—	—
25	Гуань фо сань мэй хай цзин	Буддхабхадра	643	—	Buddhānusmṛtisamādhisūtra	—
26	Гуань ши инь цзин	Аньян-хоу	—	—	—	утеряно
27	Гуань ши инь шоу цзи цзин	Ши Таньцзе	371	Гуань ши инь пу са шоу цзи цзин (觀世音菩薩變記經)	Māyopamasamādhisūtra Avalokiteśvaravyākaraṇasūtra	—
28	Да а юй ван цзин	Гунавриддхи	2043	—	Aśokarājasūtra	—
29	Да бо ни юань цзин	Чжи Цянь	—	—	—	утеряно

30	Да ни юань цзин	—	—	—	—	см. № 55
31	Дао ди цзин	Ань Ши-гао	607	—	—	—
32	Дао син цзин	—	—	—	—	см. № 13
33	Дао син бо жо цзин	Вэй Ши-ду	—	—	—	утеряно; см. N 13
34	Дао шу цзин	Чжи Цянь	532	Пу са дао шу цзин (菩薩道 樹經) Сы хэ мэй цзин (私呵味經)	—	—
35	Да пинь	Кумараджива	223	Мо хэ бо жо по ло ми цзин (摩訶般若波羅密經)	Pañcaviṃśatisāhasrikāmahāpra- jñāparamitāsūtra	—
36	Да сяо ши эр мэнь	Ань Ши-гао	—	—	—	утеряно
37	Да цзи цзин	Дхармакшема	397	Да фан дэн да цзи цзин (大方等大集經)	Mahāvaiṇyapūyamahāsannipātasūtra	—
38	Да юнь цзин	Дхармакшема	387	Да фан дэн у сян цзин (大方等無想經)	Mahāmeghasūtra	—
39	Ди ии у сян люэ	Гунабхадра	—	—	—	утеряно
40	Ди цзы бэнь ци	Бо Юань	—	—	—	утеряно
41	Ди чи цзин	—	—	—	—	см. № 58
42	Жуй ин бэнь ци	Чжи Цянь	185	Тай цзы жуй ин бэнь ци (太子瑞應本起)	—	—
43	Инь чи жу	Ань Ши-гао	603	—	Skandhādhatvāyatanasūtra	—
44	Инь юань гуань	Кумараджива	—	—	—	—
45	И цзяо цзин	Кумараджива	389	Фо чуй бо не пань люэ шо цзяо це цзин (佛垂般涅槃略說教 戒經)	—	—

1	2	3	4	5	6	7
46	Кун цяо ван цзин	Шримитра	987	Да цзинь сы кун цяо ван чжоу цзин (大空色孔雀王呪經)	Mahāmāyūrividyārājñīsūtra	—
47	Лэн цзя цзин	Гунабхадра	670	Лэн цзя а ба до ло бао цзин (楞伽阿跋多羅寶經)	Lankāvatārasūtra	—
48	Лю ду цзи цзин	Кан Сэн-хуэй	152	—	Shatpāramitāsannipātasūtra	—
49	Ляо бэнь шэн сы цзин	Чжи Цянь	708	—	Śalistambhakasūtra	—
50	Ми лэ ся шэн цзин	Кумараджива	454	Ми лэ ся шэн чэн фо цзин (彌勒下生成佛經)	—	—
51	Ми лэ чэн фо цзин	Кумараджива	456	Ми лэ да чэн фо цзин (彌勒大成佛經)	—	—
52	Мо дэ лэ цзя	Сангхаварман	1441	Са по до бу пи ни мо дэ лэ цзя (薩婆多部毘尼摩得勒伽)	Sarvāstivādinayamātrkā	—
53	Мо хэ сэн ци люй	Буддхабхадра	1425	—	Mahāsaṅghikavinaya	—
54	Не пань цзин	Дхармакшема	374	Да бо не пань цзин (大般涅槃經)	Mahāparinirvāṇasūtra	—
55	Ни юань цзин	Буддхабхадра и Фа-сянь	376	Да бо ни юань цзин (大般泥洹經)	Mahāparinirvāṇasūtra	—
		Ши Чжи-мэн	—	—	—	утеряно
		Гунабхадра	—	—	—	утеряно

56	Пи по ша лунь	Буддхаварман	—	—	—	см. № 4
57	Пи тань синь лунь	—	—	—	—	см. № 5
58	По сью ми лунь	Сангхабхадра	1549	Цзунь по сью ми пу са со цзи лунь (尊婆須密菩薩所集論)	Aryavasumitrabodhisattvasaṃgīti-śāstra	—
59	Пу са ди чи цзин	Дхармакшема	1581	—	Bodhisattvabhūmisūtra	—
60	Пу са ин ло цзин	Чжу Фо-нянь	656	—	Bodhisattvamālasūtra	—
61	Пу са цзан	Кумараджива	—	—	—	утеряно
62	Пу са цзе бэнь	Кумараджива	—	—	—	утеряно
63	Пу са цзе ди	Дхармакшема	1500	—	Bodhisattvapratimokṣa	—
64	Пу са шань цзе цзин	Гунаварман	1582	—	Bodhisattvabhūmisūtra	см. № 64
65	Пу сян гуань цзин	Дхармамитра	277	Гуань пу сян пу са син фа цзин (觀普賢菩薩行法經)	Samantabhadradhyanasūtra	—
66	Пу ти	Кумараджива	1659	Фа пу ти синь цзин лунь (發菩提心經論)	—	—
67	Пу яо цзин	Ши Чжи-янь	—	—	—	утеряно
68	Сань фа ду лунь	Ши Бао-юнь	—	—	—	утеряно
69	Синь сян цзе	Дхармамандин	—	—	—	—
70	Синь у лян шоу	Сангхадева	1506	—	Tridharmikaśāstra	—
71	Сы и цзин	Кумараджива	—	—	—	утеряно
71	Сы и цзин	Кумараджива	586	Сы и фань тянь со вэнь цзин (思益梵天所問經)	Viśeṣacintābrahmapariṣcchāsūtra	—
72	Сы тянь ван цзин	Ши Чжи-янь	590	—	—	—
		Ши Бао-юнь				

1	2	3	4	5	6	7
73	Сы фэнь люй	Буддхаяшас Чжу Фо-нянь	1428	—	Dharmaguptakavinaya	—
74	Сы фэнь цзе мо	Гунаварман	1434	Сы фэнь би цю ни цзе мо фа (四分比丘尼羯磨法)	Dharmaguptabhikṣuṇīkarman	—
75	Сы ши эр чжан цзин	Кашьяпа Ма- танга и Дхармаратна	784	—	—	—
76	Сэн ци люй	—	—	—	—	см. № 53
77	Сэн ци цзе синь	Дхармакала	—	—	—	утеряно
78	Сюй да чжан чжэ цзин	Гунавариддхи	73	—	Sudattasūtra	—
79	Сюй кун цзан гуань	Дхармамитра	409	Гуань сюй кун цзан пу са цзин (觀虛空藏菩薩經)	Ākāśagarbhabodhisattvadhya- sūtra	—
80	Сю син бэнь ци	Кан Мэн-сян и Чжу Да-ли	184	—	—	—
81	Сю син фан бянь лунь	Буддхабхадра	618	Да мо до ло чань цзин (遠摩多羅禪經)	Yogacārbhūmi	—
82	Сян сю цзе то по ло ми ляо и цзин	Гунабхадра	678	Сян сю цзе то ди по ло ми ляо и цзин (相續解脫地波羅密了義 經)	Sandhinirmocanasūtra	—
83	Сянь цзай фо мин цзин	Гунабхадра	—	—	—	утеряно
84	Сянь цзе цзин	Дхармаракша	425	—	Bhadrakalpikasūtra	—
85	Сяо бэнь ци	Чжи Яо	—	—	—	утеряно
86	Сяо пинь	Кан Сэн-хуэй Кумараджива	227	Мо хэ бо жо по ло ми цзин (摩訶般若波羅密經)	Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra	—

87	Сяо у лян шо цзин	Кумараджива	366	А ми то цзин (阿彌陀經)	Sukhāvativyūhasūtra	—
88	Тай цзин	Чжу Фо-нянь	384	Пу са цун доу шу тянь цзян шэнь му тай шо гуан пу цзин (菩薩從兜術天降神母胎說廣普經)	—	—
89	Тань у дэ цзе мо	Тань-ди	1433	—	Dharmaguptakarman	—
90	У бу сэн люй	Бо Юань	—	—	—	утеряно
91	У лян цин цзин пин дэн цзяо цзин	Бо Янь	361	—	Sukhāvativyūhasūtra Amitābhavyūhasūtra	—
92	У лян шоу цзин	Гунабхадра	—	—	—	утеряно
93	У лян шоу гуань цзин	Калаяшас	365	Гуань у лян шоу фо цзин (觀無量壽佛經)	Amitāyurdhyānasūtra	—
94	У син цзин	Кумараджива	650	Чжу фа у син цзин (諸法無行經)	Sarvadharmapravṛttinirdeśasūtra	—
95	У фэнь люй	Буддхаджива	1421	Ми ша сэй бу хэ си у фэнь люй (彌沙塞部和醯五分律)	Mahīśāsakavinaya	—
96	У ю ван	Гунабхадра	—	—	—	утеряно
97	Фа гу цзин	Гунабхадра	270	Да фа гу цзин (大法鼓經)	Mahābherihārakaparivartasūtra	—
98	Фан дэн ни юань цзин	Буддхабхадра	—	—	—	см. N 55
99	Фань хуан цзин	Кан Сэн-хуэй	—	—	—	утеряно
100	Фа хай цзин	Дхармаратна	—	—	—	утеряно
101	Фа хуа цзин	Кумараджива	262	Мяо фа лянью хуа цзин (妙法蓮華經)	Saddharmapuṇḍarīkasūtra	—

1	2	3	4	5	6	7
102	Фа цзин цзин	Ань Сюань	322	—	Ugradattapariṣṣhāsūtra	—
103	Фа цзюй цзин	Чжи Цянь Вигхна и Чжу Люй-янь Фа-ли и Фа-цзюй	— 210 211	— — Фа цзюй пи юй цзин (法句 譬喻經)	— Dharmapadasūtra Udānavargasūtra Dharmapadasūtra Udānavargasūtra	— утеряно — —
104	Фо бэнь син	Дхармартна	—	—	—	утеряно
105	Фо бэнь син цзань цзин	Ши Бао-юнь	193	—	—	—
106	Фо бэнь шэн	Дхармартна	—	—	—	утеряно
107	Фо фу (му) бо ни юань цзин	Аньян-хоу	—	—	—	утеряно
108	Фо цзан цзин	Кумараджива	653	—	Buddhapīṭakaduśīla nirgrahasūtra	—
109	Фэнь бе е бао люэ цзин	Сангхаварман	723	—	—	—
110	Хай лун ван	Дхармакшема	—	—	—	утеряно
111	Хуа янь цзин	Буддхадхра	278	Да фан гуан фо хуа янь цзин (大方廣佛華嚴經)	Buddhāvataṃsakasūtra	—
112	Хэ юй цзин	Кумараджива	615	Пу са хэ сы юй фа цзин (菩薩訶色欲法經)	—	—
113	Цза а пи тань синь лунь	Иполо и Гунаварман	—	—	—	утеряно
114	Цза а хань цзин	Сангхаварман Гунабхадра	1552 99	— —	Saṃyuktābhīdharmahṛdayaśāstra Saṃyuktāgamasūtra	— —
115	Цза синь	Сангхаварман	—	—	—	см. № 113
116	Цзе синь	Буддхаджива	1422	Ми ша сэй у фэнь цзе бэнь (彌沙塞五分戒本)	—	—

117	Цзе го дао лунь	Гунавриддхи	1648	—	Vimuktimārgasāstra	—
118	Цзинь ган цзин	Кумараджива	235	Цзинь ган бо жо по ло ми цзин (金剛般若波羅密經)	Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra	—
119	Цзинь гуан мин цзин	Дхармакшема	663	—	Suvarṇaprabhāsauttamarājasūtra	—
120	Цзин мянь ван	Кан Сэн-хуэй	—	—	—	утеряно
121	Цзы цзай ван цзин	Кумараджива	420	Цзы цзай ван пу са цзин (自在王菩薩經)	—	—
122	Цзэн и а хань цзин	Дхарманандин и Чжу Фо-нянь	—	—	—	утеряно
		Сангхадева	125	—	Ekottarāgamasūtra	—
123	Цин шэн сэн юй вэнь	Сангхаварман	—	—	—	утеряно
124	Цюань фа чжу ван яо цзе	Сангхаварман	1673	—	Suḥṛllekha	—
125	Ча вэй ван	Кан Сэн-хуэй	—	—	—	утеряно
126	Ча мо цзин	Дхармаяшас	—	—	—	утеряно
127	Чан а хань цзин	Буддхаяшас и Чжу Фо-нянь	1	—	Dīrghāgamasūtra	—
128	Чань би яо чжи бин цзин	Аньян-хоу	620	Чжи чань бин би яо цзин (治禪病秘要經)	—	—
129	Чань фа яо цзин	Дхармамитра Кумараджива	— 613	— Чань би яо фа цзин (禪秘要法經)	— —	— утеряно
130	Чань цзин	Аньян-хоу Ань Шя-гао Кумараджива	— — 614	— — Цзо чань сань мэи цзин (坐禪三昧經)	— — —	— см. № 128 см. № 2 —

1	2	3	4	5	6	7
		Дхармамитра	619	У мэнь чань цзин яо юн фа (五門禪經要用法)	—	—
131	Чань шу цзин	Буддхабхадра	—	—	—	см. № 81
132	Чань яо цзе цзин	Кумараджива	616	Чань фа яо цзе цзин (禪法要解經)	—	—
133	Чань яо цзин	—	—	—	—	см. № 128
134	Чао жи мин цзин	Не Чэн-юань	638	Чао жи мин сань мэи цзин (超曰明三昧經)	Sūryaprabhātikramaṇasamādhī- sūtra	—
135	Чжун а хань цзин	Дхарманандин и Чжу Фо-нянь	—	—	—	утеряно
		Сангхадева	26	—	Madhyamāgamasūtra	—
136	Чжун бэнь ци цзин	Кан Мэн-сян	196	—	Madhyamaityuktasūtra	—
137	Чжун инь цзин	Чжу Фо-нянь	385	—	Antarābhavasūtra	—
138	Чжун лунь	Кумараджива	1564	—	Madhyamakāśāstra	—
139	Чжэн фа хуа цзин	Дхармаракша	263	—	Saddharmapuṇḍarikasūtra	—
140	Чи ши цзин	Кумараджива	482	—	—	—
141	Чу юэ цзин	Чжу Фо-нянь	212	—	Dharmapadasūtra	—
142	Чэн цзюй дин и цзин	Чжи Яо	630	Чэн цзюй гуан мин дин и цзин (成具光明定意經)	—	—
143	Чэн ши лунь	Кумараджива	1646	—	Sātyasiddhiśāstra	—
144	Ши ди дуань цзе	Дхармаратна	—	—	—	утеряно
145	Ши лунь	Кумараджива	1509	Да чжи ду лунь (大智度論)	Mahāprajñāpāramitāśāstra	—

146	Ши сун люй	Пуньягара, Кумараджива и Дхармаручи	1435	—	Sarvāstivādavīnaya	—
147	Ши сун цзе бэнь	Кумараджива	1436	Ши сун би цю бо ло ти му ча цзе бэнь (十誦比丘波羅提木叉戒本)	Sarvāstivādapraṭimokṣa	—
148	Ши чжу дуань цзе цзин	Чжу Фо-нянь	309	Цзуй шэн вэнь пу са ши чжу чу гоу дуань цзе цзин (最勝問菩薩十 住除垢斷結論)	—	—
149	Ши чжу лунь	Кумараджива	1521	Ши чжу пи по ша лунь (十住毘婆 沙論)	—	—
150	Ши чжу цзин	Кумараджива и Буддхаяшас	286	—	Daśabhūmikasūtra	—
151	Ши эр инь юань цзин	Гунавриддхи	—	—	—	утеряно
152	Ши эр мэнь лунь	Кумараджива	1568	—	Dvādaśanikāyaśāstra	—
153	Шоу лэн янь цзин	Локакшема Кумараджива	— 642	— Шоу лэн янь сань мэй цзин (首楞 嚴三昧經)	— Śūrangamasamādhisūtra	— утеряно
154	Шэ ли фо а пи тань лунь	Дхармаяшас	1548	—	Śāriputrabhidharmāśāstra	—
155	Шэн мань цзин	Гунабхадра	353	Шэн мань ши цзы хоу и чэн да фан бьянь фан гуан цзин (勝鬘師 子吼一乘大方便方廣經)	Śrīmālādevīsīmhanādasūtra	—
156	Юй цзя чан чжэ	Сангхаварман	—	—	—	в составе ТСД № 310
157	Ю по сэй цзе цзин	Дхармакшема	1488	—	Upāsakaśīlasūtra	—

1	2	3	4	5	6	7
158	Ю по сэй у цзе люе лунь	Гунаварман	1476	Ю по сэй у цзе сян цзин (優婆塞 五戒相經)	Uṇāsakaṇḍasīlarūpa	—
159	Ю по сэй эр ши эр цзе	Гунаварман	—	—	—	утеряно
160	Ян цзюе мо ло цзин	Гунабхадра	120	—	Angulimālikasūtra	—
161	Яо ван яо шан гуань цзин	Каляшас	1161	Гуань яо ван яо шан эр пу са цзин (觀藥王藥上二菩薩經)	Bhaiṣajyarājabhaiṣajyasamudgata- sūtra	—

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Ай-ди, император 哀帝 106, 107
 Акшьямати 阿渴耶末帝 134, 135
 Амртодана, царь 甘露飯王 150
 Ананда 阿難 195
 Ань Сюань 支玄 (Предводитель кавалерии) 108
 Ань-хоу (Парфянский принц) 交侯 105—108; *см. также* Ань Ши-гао
 Ань Цин 安清 100, 196; *см. Ань Ши-гао*
 Ань Ши-гао 安世高 (Ши-гао, Ань-хоу, Парфянский принц, Ань Цин) 102, 105—107, 128
 Аньян-хоу 159, 160; *см. Цзюйцзюй Аньян-хоу*
 Ашало 阿沙羅 177
 Ашвагоша 馬鳴 195
 Ашока, царь 阿育王 112
 Бандхудатта 槃頭達多 132, 135, 136
 Бао-и 寶意 (Кан, Ратнаматри, Наставник в Трипитаке) 193
 Бао-линь 寶林 154
 Бао-чжи 寶誌 188
 Бао-юнь 152, 169, 183, 190; *см. Ши Бао-юнь*
 Би-гань 比干 197
 Бимолоча *см. Вималакша*
 Божество Закона 法天 150; *см. Дхармадева*
 Большой мастер дхарани 大呪師 156; *см. Дхармакшема*
 Ботоу 白頭 155
 Бо Фа-цзу 帛法祖 (Фа-цзу) 121; *см. также* Бо Юань
 Бо Чунь 白純 135, 137
 Бо Шилимитоло *см. Шримитра*
 Бо Юань 帛遠 (Вань — фамильное имя, Фа-цзу) 100, 119
 Бо Янь 帛延 110
 Буддхабhadра 佛跋跋陀羅, 淨觀婆馱 (Пробужденная мудрость) 129, 131, 150—154, 164, 168, 196
 Буддхаварман 淨陀跋摩 (Доспехи просветления) 161, 167, 168
 Буддхаджива 佛駄什 (Жизнь просветленного) 161, 167
 Буддхаракша 佛圖羅刹 124
 Буддхасена 佛大先, 佛馱先 (Человек—лев) 151, 160, 168
 Буддхатрата 佛馱多羅 (Способствующий просветлению) 166
 Буддхашас 佛陀耶舍 (Слава Будды, Великий Вайбхашик, Рыжеусый Вайбхашик) 131, 147—150
 Буюй 不愈 148
 Бхикшу 比丘 170
 Бэйду 杯渡 143
 Бянь Ван-чжи 卞望之 122
 Ван Би 王弼 154
 Ван Дао 王導 122
 Ван Лянь 王練 167
 Ван Ми 王彌 127
 Ван Минь 王珉 123
 Ван Сюань-мо 王玄謨 191
 Ван Сюнь 王珣 (Дунтин-хоу) 127, 128
 Ван Фу 王浮 (Цзи-гун) 120
 Ван Хуэй 王恢 169
 Ван Чжун-дэ 王仲德 176
 Ван Чу-чжун 王處仲 122
 Вань (фамильное имя) 萬 119; *см. Бо Юань*
 Васубандху 波數盤豆 195
 Великий Вайбхашик 大毘婆沙 129, 149; *см. Дхармаяшас, Буддхашас*
 Великий наставник в дхьяне 大禪師

- 184; см. Дхармамитра
- Вигхна 維祇難 100, 116
- Вималакша 毘摩羅叉 (Чистый взором, Наставник в виная с голубыми глазами) 131, 135, 142, 146, 147
- Вошедший с миром 支進 194; см. Гунавариддхи
- Времена Учения 法時 109; см. Дхармакала
- Вэй-да 威達 119
- Вэйцинань см. Вигхна
- Вэй Ши-ду 衛士度 121
- Вэй Яо 靠曜 111
- Вэнь-ван 文王 112
- Вэнь-ди, император 文帝 174, 175, 178, 184, 188
- Вэнь Е 文業 106
- Вэнь-сюань 文章 193
- Вэнь-хуэй 文惠 193
- Гань Ин 甘英 162
- Гаоцзо (Старейшина) 高座 121, 123; см. Шримитра
- Гаутама (род) 瞿曇 196
- Го Син 郭馨 138
- Гуань Фань 管箴 119—121
- Гун (наследственное имя) 龔 161; см. Фа-сянь
- Гунабхадра 求那跋陀羅 (Святой по заслугам, Махаяна) 161, 189—193
- Гунаварман 求那跋摩 (Доспехи благодеяния, Наставник в Трипитаке) 161, 172—178, 183
- Гунавариддхи 求那毘地 (Вошедший с миром) 161, 194
- Гун-мин 恭明 110; см. Чжи Цянь
- Дао-ань 道安 (Ши Дао-ань) 105—108, 118, 119, 124, 127, 137
- Дао-бяо 道標 130, 140
- Дао-жун 道融 196
- Дао-лан 道朗 156, 159, 168
- Дао-лю 道流 140
- Дао-пу 道普 160
- Дао-тай 道泰 167, 168
- Дао-хань 道含 150
- Дао-хэн 道恒 140, 153, 196
- Дао-цинъ 道進 159
- Дао-цзюнь 道俊 174
- Дао-чжэн 道眞 118
- Дао-шэн 道生 (Ши Дао-шэн) 167, 196
- Дао-янь 道挺 168
- Датта 達多 131
- Джива 耆婆 143
- Дипанкара 定光 174
- Дитя, которому суждена долгая жизнь (Вечно юный) 童壽 131, 196; см. Кумараджива
- Доспехи благодеяния 功德鎧 172; см. Гунаварман
- Доспехи общины 衆鎧 182; см. Сангхаварман
- Доспехи просветления 覺鎧 167; см. Буддхаварман
- Друг счастья 吉友 121; см. Шримитра
- Дуань Е 段業 138
- Дунфан Шо 東方朔 102
- Дуньхуанский бодхисаттва 燉煌菩薩 119; см. Дхармаракша
- Дхармагупта 曇摩掘多 129
- Дхармагхоша 達摩瞿沙 131
- Дхармадева 達摩提婆 (Божество Закона) 150
- Дхармакала 曇柯迦羅 (Времена Учения) 100, 109, 110
- Дхармакшема 曇摩讖, 曇無讖 (Большой мастер дхарани) 131, 155—160, 196
- Дхармамитра 曇摩密多 (Прелесть Закона, Великий наставник в дхьяне, Наставник в дхьяне со сросшимися бровями) 161, 183—185
- Дхарманандин 曇摩難提 (Радость Закона) 100, 124, 125, 126, 128
- Дхармапутра 達摩弗多 (Сын Закона) 148
- Дхармаракша 曇摩羅刹 (Защитник Закона, Чжи—родовое имя, Дуньхуанский бодхисаттва) 100, 117—119
- Дхармаратна 竺法蘭 100—102, 195, 198
- Дхармаручи 曇摩流支 (Услада Закона) 131, 144, 145

- Дхарматрата 曇磨多羅 195
 Дхармашира 竺法首 118
 Дхармашри 法勝, 達摩尸利帝 109, 195
 Дхармашурья 達摩修耶利 (Солнце Закона) 150
 Дхармаяшас 曇摩耶舍 (Светоч Закона, Великий Вайбхашик) 100, 129, 130, 155, 197
 Дхута-Кашьяпа 頭陀迦葉 163
 Жизнь просветленного 覺壽 167; см. Буддахжива
 Защитник Закона 法護 117; см. Дхармараक्षा
 Иеполо 伊婁波羅 176
 Калаяшас 曇良耶舍 (Прославленный на все времена) 161, 187, 188
 Кан (родовое имя) 康 193; см. Бао-и
 Кан, удельный царь 康王 106, 188; см. также Лю И-кан
 Кан Мэн-сян 康孟祥 108
 Кан Сэн-кай 康僧鎧 110
 Кан Сэн-хуэй 康僧會 100, 106, 107, 110—116, 196
 Кан Цзюй 康巨 108
 Катьяянипутра 迦旃延子 142, 195
 Кашьяпа 迦葉 195
 Кашьяпа Матанга 旃摩騰 100, 101, 108, 195, 198
 Кумараджива 鳩摩羅什 (Дитя, которому суждена долгая жизнь) 131—146, 148, 149, 151, 152, 158, 196, 198
 Кумараяна 鳩摩羅炎 131, 143
 Кун-цзы 孔子 (Конфуций, Совершенномудрый, Пресветлый Ни) 113
 Лао-цзы 老子 195
 Ли (наследственное имя) 李 165; см. Таньцзе
 Ли И 李巖 164
 Лин-ди, император 靈帝 103, 105, 107, 108, 110
 Ли Тун 李通 120
 Ли Шунь 李順 158
 Локакшема 支樓迦讖 (Чжи Лоуцзя-чань, Чжи Чань) 100, 107, 108, 110, 196, 198
 Лоюз 羅閱 187
 Лю, госпожа 劉氏 169
 Лю И-кан 劉義康 (Кан, удельный царь) 182, 192
 Лю Ин 劉英 195
 Лю И-сюань 劉義宣 (Наньцяо, удельный царь) 190
 Люй (род) 呂 139
 Люй Бао 呂保 139
 Люй Гуан 呂光 137—139, 148
 Люй Лун 呂隆 139
 Люй Цзюань 呂纂 138, 139
 Люй Чао 呂超 (Ху-ну) 139
 Люй Шао 呂紹 139
 Лян Цянь 梁謙 138
 Мадхьянтика 末田地 195
 Мастер Закона 法匠 124; см. Сангхабхадра
 Махавибхаша 129; см. Великий Вайбхашик
 Махапраджapati 愛道 177
 Махаяна 摩訶衍 191, 192; см. Гунабхадра
 Ми-ли 覓廬 123
 Мин-ди, император 明帝 100, 101, 111, 140, 193, 195, 198
 Минь-чжи 敏智 124
 Мокшала 竺羅叉 196
 Моуцян 茂虔 167
 Мудрец, подобный льву 獅子賢 (Харибхадра) 172
 Мужество Закона (Мужественный в Законе) 法勇 165, 197; см. Таньцзе
 Мужун Чжун 慕容沖 125, 126
 Мэн И 孟顛 154, 160, 184, 188
 Мэнсунь 138, 167; см. Цзюйцзюй Мэнсунь
 Мэн Фу 孟福 108
 Нагарджуна 龍樹 195
 Нанькан 南康 130; см. Фа-ду
 Наньти 難提 174
 Наньцяо, удельный царь 南詔王 190;

- 191; см. также Лю И-юань
- Наставник в винах с голубыми глазами
青眼律師 147; см. Вималакша
- Наставник в дхьяне со сросшимися бровями
連眉禪師 183; см. Дхармамитра
- Наставник в Трипитаке 三藏法師 172, 182, 193; см. Гунаварман, Сангхаварман, Бао-и
- Небожитель сангхи 衆天 126; см. Сангхадева
- Не Чэн-юань 承承遠 118, 196
- Парфянский принц (Ань-хоу) 105, 108; см. также Ань Ши-гао
- Потоцзя 婆多加 174
- Предводитель кавалерии 騎部尉 108; см. Ань Сюань
- Прелесть Закона 法秀 183; см. Дхармамитра
- Пресветлый Ни 宣尼 112; см. Кун-цзы
- Пробужденная мудрость 覺賢 150; см. Буддхабhadра
- Прославленный на все времена 時稱 187; см. Калаяшас
- Пу-мин 130; см. Чжан Пу-мин
- Пуньятара 弗若多羅 (Цвет доблести и добродетели) 129, 131, 144, 145
- Пушадева 弗沙提婆 132
- Пэн Хуан 彭晃 138
- Радость Закона 法喜 124; см. Дхарманандин
- Радость сангхи 衆喜 (Сангхананда) 172
- Ракша 羅叉 138
- Ратнамати 阿那摩底 193; см. Бао-и
- Рахула 雜云 174
- Рыжеусый Вайбхашик 赤髭毘婆沙 149; см. Буддхашас
- Сангхабhadра 僧伽跋澄 (Явленный сангхой, Мастер Закона) 100, 123, 124, 126, 128
- Сангхаварман 僧伽摩底 (Доспехи общины, Наставник в Трипитаке) 161, 182, 183
- Сангхадатта 僧伽達多 150, 188
- Сангхадева 僧伽提婆 (Небожитель сангхи) 100, 124, 126, 127
- Сангхананда 僧伽阿難 (Радость сангхи) 172
- Сангхаракша 衆護 102
- Сангхаракша 僧伽羅叉 128
- Сангхасена 僧伽斯 194
- Сангхатратар 僧伽羅多 (Спаситель сангхи) 188
- Светоч Закона 法明 129, 155; см. Дхармаяшас
- Святой по заслугам 功德賢 189; см. Гунабhadра
- Се Кунь 謝琨 123
- Се Чжуан 謝莊 192
- Се Ю-юй 謝幼與 122
- Си Кан 嵇康 (Чжун-сань) 121
- Синго 興國 157
- Си Хуэй 鄭恢 126
- Си-цзянь 嵩見 133
- Слава Будды 覺明 (名) 147; см. Буддхашас
- Совершенномудрый 聖 113; см. Кун-цзы
- Солнце Закона 法日 (Дхармашурья) 150
- Спаситель сангхи 衆濟 188; см. Сангхатратар
- Способствующий просветлению 覺救 166; см. Буддхатрата
- Старейшина (Гаоцзо) 121; см. Шримитра
- Сун Лин-сю 宋靈秀 191
- Сунь Бо-ху 孫伯虎 118
- Сунь Хао 孫皓 112—116
- Сунь Цюань 孫權 110—112, 115, 116
- Сунь Чо 孫綽 115, 118, 121
- Сурьябhadра 須利耶跋陀 134
- Сурьясома 須耶利蘇摩 134
- Су Цзюнь 蘇峻 115
- Су Цинь 蘇秦 158
- Сыма Юн 司馬隴 (Хэцзян, удельный царь) 119
- Сын Закона 法子 (Дхармапутра) 148
- Сэн-би 僧弼 154
- Сэн-жуй 僧叡 140, 141, 196
- Сэн-люэ 僧磬 153
- Сэн-мэн 僧孟 165

- Сэн-хань 僧含 188
 Сэнцзябадэн *см.* Сангхабхадра
 Сэнцзябамо *см.* Сангхаварман
 Сэнцзяполо 僧伽婆羅 194
 Сэнцзятипо *см.* Сангхадева
 Сэнцзятихэ 僧伽提和 126; *см.* Сэнцзя-
 типото
 Сэн-цянь 僧選 140
 Сэн-чжао 僧肇 140, 196
 Сю Сян 許桑 182
 Сянь-ди, император 獻帝 108, 111
 Сяо Сы-хуа 蕭思話 169
- Тай-бо 太伯 121
 Тань-го 曇果 108
 Тань-ди 曇帝 110
 Тань-ин 曇影 196
 Танькэцзяло *см.* Дхармакала
 Тань-лан 曇郎 165
 Таньмоешэ *см.* Дхармаяшас
 Таньмолючжи *см.* Дхармаручи
 Таньмомидо *см.* Дхармамитра
 Таньмонаньти *см.* Дхарманандин
 Таньмочань *см.* Дхармакшема
 Таньуцзе 曇無竭 (Ши Таньуцзе, Ли—
 родовое имя, Мужество Закона,
 Фа-юн) 165, 166
 Таньучань *см.* Дхармакшема
 Тань-цзун 曇宗 106, 107
 Тань-цзюань 曇纂 187
 Тань-юн 曇曇 153
 Тесало, бхикшуни 鐵薩羅尼 182
 Тоба Дао 託跋壽 (Тай-у-ди) 158, 168
 Тугухунь 吐谷渾 157
- Удаяна, царь 優田王 101
 Услада Закона 法樂 144; *см.* Дхарма-
 ручи
 У-ди, император 或帝 (династия Лян)
 169, 193
 У-ди, император 或帝 (династия Сун)
 154, 157
 У-ди, император 或帝 (династия Хань)
 102
 У-ди, император 或帝 (династия Цзинь)
 115, 117
 Упагупта 優波掘多 133
- Фа-ган 法綱 127
 Фа-да 法達 185
 Фа-ду 法度 (Чжу Фа-ду, Нанькан,
 Цзинцзя) 130, 197
 Фа-е 法葉 154
 Фа-ли 法立 116
 Фа-сянь 法顯 (Ши Фа-сянь, Гун-наслед-
 ственное имя) 154, 161—165, 167, 171,
 197
 Фа-хун, бхикшуни 法弘尼 130
 Фа-хэ 法和 124, 127, 142
 Фа-цзо 法祚 121, 197
 Фа-цзу 法祖 (Бо Фа-цзу) 119—121, 197;
см. также Бо Юань
 Фа-цзюй 法巨 116
 Фа-цинъ 法欽 140
 Фа-юн 法勇 190
 Фожудоло *см.* Пуньятара
 Фотосешэ *см.* Буддхаяшас
 Фотобатоло *см.* Буддхабхадра
 Фотоши *см.* Буддхаджива
 Футобамо *см.* Буддхаварман
 Фо Ту-дэн 佛圖澄 158
 Фу (род) 符 128
 Фу И 傅毅 100
 Фу Цзянь 符賢 124—126, 136—139, 148
 Фу Чжэн 富整 120
 Фу Шань 福善 106
 Фэн Шан 封尚 120
- Харибхадра 呵梨跋陀 (Мудрец, подоб-
 ный льву) 172
 Хуань-ди, император 桓帝 102, 105, 106,
 110
 Хуань Моу-лунь 桓茂倫 122
 Хуань Сюань-у 桓宣武 123
 Хун Вэнь 弘文 158
 Ху-ну 胡奴 (Люй Чао) 139
 Хуэй-вэй 慧遠 162
 Хуэй-го, бхикшуни 慧果尼 177, 182
 Хуэй-гуань 慧觀 146, 153, 154, 160, 171,
 174, 175, 182, 183, 189, 190, 196
 Хуэй-ди, император 愍帝 116, 118, 119,
 121
 Хуэй-и 慧義 176, 182
 Хуэй-ин 慧應 162
 Хуэй-ли 慧力 106

- Хуэй-сун 慧嵩 124, 125, 156, 168
 Хуэй-ци 慧基 182
 Хуэй-цин 慧景 162
 Хуэй-цзюнь, бхикшуни 慧濬尼 160
 Хуэй-цзяо 慧皎 100, 131, 161
 Хуэй-цун 慧聰 174
 Хуэй-юань 慧遠 (Ши Хуэй-юань) 127, 141, 145, 153
 Хуэй-янь 慧嚴 154, 167, 189, 196
 Хэлянь Бобо 赫連勃勃 157
 Хэцзян, удельный царь 河間王 (Сыма Юн) 119
 Хэ Чун 何充 115
 Хэ Янь 何晏 154
- Цай Инь 蔡愔 100, 101
 Цай Моу-чжи 蔡茂之 175
 Цвет доблести и добродетели 功德華 144; см. Пуньятара
 Ци-гун 恭公 120; см. Ван Фу
 Ци-мин 紀明 110; см. Чжи Лян
 Цзин-инь, бхикшуни 淨音尼 177
 Цзин-у 景武 121; см. Чжан Гуан
 Цзинь Ми-ди 金日磾 123
 Цзиньцзя 金迦 130; см. Фа-ду
 Цзэн-люэ 增碧 140
 Цзюйцюй Аньян-хоу 沮渠安陽侯 (Аньян-хоу) 159
 Цзюйцюй Мэнсунь 沮渠蒙遜 156—159; см. Мэнсунь
 Цзюйцюй Наньчэн 沮渠男成 138
 Цзюмолоши см. Кумараджива
 Цзюполи 婁婆利 150
 Цзянлянешэ см. Калаяшас
 Цзян Фэй 姜飛 137
 Цинь Цзин 秦景 100
 Цифу Момо 乞伏暮末 157
 Цюнабамо см. Гунаварман
 Цюнабатоло см. Гунабхадра
 Цюнапиди см. Гунавридди
- Человек-лев 人中獅子 160; см. Буддхасена
 Чжан Гуан 張光 (Цзин-у) 121
 Чжан Лянь 張蓮 108
 Чжан Му 張牧 130
 Чжан Пу-мин 張普明 129; см. Пу-мин
- Чжан Фу 張輔 (Ши-вэй) 119—121
 Чжан Хэн 張衡 120
 Чжан Цзы 張質 138, 139
 Чжан Цянь 張騫 162
 Чжан Чан 張暢 191
 Чжан Юй 張昱 113
 Чжао Вэнь-е 趙文業 125, 126; см. Чжао Чжэн
 Чжао Чжэн 趙正 (Чжао Вэнь-е, Даочжэн) 124—126, 128
 Чжао Ю 趙誘 115
 Чжи (родовое имя) 支 117; см. Дхармаракша
 Чжи-дин 志定 166
 Чжи-дунь 支遁 117
 Чжи Лоуцзячань см. Локакшема
 Чжи Лян 支亮 (Цзи-мин) 110
 Чжи Мэн 197; см. Ши Чжи-мэн
 Чжи Фа-лин 支法領 154
 Чжи Цянь 支謙 (Гун-мин, Юэ) 110, 111, 128, 196
 Чжи Чань 支謙 107; см. Локакшема
 Чжи-шэн 智勝 167
 Чжи-юань 智遠 170
 Чжи-юй 智羽 170
 Чжи-янь 151, 171, 197; см. Ши Чжи-янь
 Чжи Яо 支曜 108
 Чжоу Бо-жэнь 周伯仁 (Чжоу И) 122
 Чжоу-гун 周公 113
 Чжоу И 周顓 122; см. Чжоу Бо-жэнь
 Чжу Гаоцзо 竺高座 117
 Чжу Да-ли 竺大力 108
 Чжу Дао-сун 竺道嵩 186
 Чжу Люй-янь 竺律炎 116
 Чжун-сань 中散 121; см. Си Кан
 Чжун Хуэй 鍾會 121
 Чжу Полэ 竺婆勒 130
 Чжу Таньмолоча см. Дхармаракша
 Чжу Фа-ду 197; см. Фа-ду
 Чжу Фалань см. Дхармаратна
 Чжу Фо-нянь 竺佛念 100, 124, 125, 128, 150, 171, 196
 Чжу Фошо 竺佛朔 107, 108
 Чжу Шу-лань 竺叔蘭 196
 Чжэнь (кучарский правитель) 震 137
 Чистый взором 無垢眼 146; см. Вима-

- лакша
- Чу Шу-ду 褚叔度 154
- Чэ Лан 車朗 189
- Чэн-ди, император 成帝 115, 123
- Чэнь Хуэй 陳慧 106
- Чэнь Ши-лунь 陳士倫 118
- Шакья, род 釋氏 150
- Шакьямуни 釋迦文 101, 126, 130, 186
- Шань Цзюй-юань 山巨源 118
- Шарипутра 舍利弗 131
- Ши Бао-чан 釋寶曇 194
- Ши Бао-юнь 釋寶雲 (Бао-юнь) 161, 170, 171, 196
- Ши-вэй 世偉 120; см. Чжан Фу
- Ши-гао 102—107, 197; см. Ань Ши-гао
- Ши Дао-ань 124; см. Дао-ань
- Ши Дао-шэн 141; см. Дао-шэн
- Ши Дэ 碩德 140
- Ши Сэн-бяо 釋僧表 160
- Ши Таньуцзе 161, 165; см. Таньуцзе
- Ши Фа-сянь 161; см. Фа-сянь
- Ши Хуэй-чи 釋慧持 128
- Ши Хуэй-юань 141, 144; 171; см. Хуэй-юань
- Ши Чжи-мэн 釋智猛 (Чжи Мэн) 161, 186, 187
- Ши Чжи-янь 釋智嚴 (Чжи-янь) 161, 168—170
- Шримитра 串尸梨密多羅 (Другсчастья, Гаоцзо-Старейшина) 100, 121—123
- Шэ Мотэн см. Кашьяпа Матанга
- Юань, императрица 袁皇后 184
- Юань Бао 遠豹 153, 154
- Юань Сюн 元凶 190
- Юань Тан-юнь 袁曇允 194
- Юй Чжун-юн 庾仲雍 106
- Юй Ши-я 虞世雅 118
- Юй Юань-гуй 庾元規 122
- Юэ 越 110; см. Чжи Цянь
- Явленный сангхой 榮現 123; см. Сангхабхадра
- Ян Нань-ди 楊難敵 121
- Янь Фо-дяо 嚴佛調 108
- Янь Цзюань 顏竣 130
- Янь Янь-чжи 顏延之 190
- Яо (род) 姚 128, 171
- Яо Син 姚興 127, 129, 140, 142, 144, 145, 148—150, 152, 153, 196
- Яо Сун 姚嵩 141
- Яо Сянь 姚顛 141
- Яо Хун 姚泓 130, 152
- Яо Чан 姚萇 125, 138—140
- Яо Шуан 姚爽 149

**УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ,
МОНАСТЫРЕЙ, АРХИТЕКТУРНЫХ И КУЛЬТОВЫХ СООРУЖЕНИЙ**

- Аватамсака, зал 華嚴堂 154
Аксу 溫宿 134
Анаватпта, озеро 阿釋達池 186
Ашоки царя, ступа 阿育王塔 163
- Баймасы (Белой лошади), монастырь
白馬寺 101, 106
Байтасы, монастырь 白塔寺 192
Байшасы, монастырь 白沙寺 129
Баюэ, зал 寶月殿 174
Болор 波倫 186
Будды, деревня 佛陀聖 112
Будды, страны 佛國 160
- Вагуаньсы, монастырь 瓦官寺 106, 193
Вайшали, монастырь 毘耶離寺 194
Восточное государство 東國 136; *см. также* Китай
Восточные земли 東土 135; *см. также* Китай
Вэй, пределы 魏境 109
- Ганг 恆河 166, 195
Гаоцзосы, монастырь 高座寺 123
Гималаи (Снеговые горы) 雪山 165, 186
Гридракутапарвата 耆闍崛山 (Чудо—ястреба, гора) 162, 174
Гуанлин 廣陵 188
Гуанчжоу 廣州 103, 104, 129, 130, 164, 166, 174, 189
Гуаньси 關西 159
Гуаньчжун 關中 103, 118—121, 124—127, 128, 129, 136, 138—142, 144, 146, 152, 153, 168, 171
Гуанью 關右 123
Гуйгун, дворец 桂宮 184
Гуйци 龜茲 100, 105, 106, 131, 161, 184, 188
- Гунтинху, озеро 鄭亭湖 103, 104, 106
Гунтинхумяо, храм 鄭亭湖廟 104, 106
Гуцан 始藏 138, 148, 149, 156, 157, 159, 167, 168
- Дандака 檀特山 166
Даньян 丹陽 106, 130, 160, 190
Даолиньсы, монастырь 道林寺 188
Даочансы, монастырь 道場寺 146, 154, 160, 164, 171, 182
Дасы, монастырь 大寺 141, 145, 168
Да-Цинь (Византия) 大秦 135
Деяты дворцов, ворота 九宮門 139
Джетавана 祇樹 198
Динлиньсы, монастырь 定林寺 160, 177, 185
Драконовой благодати, ворота 龍興門 139
- Дунгун, дворец 東宮 152
Дунлай 東萊 151
Дунсы, монастырь 東寺 104
Дунфу, дворец 東府 192
Дуньхуан 燉煌 117, 119, 184
Дуньяньсы, монастырь 東安寺 167, 190
Дяотай, терраса 釣臺 192
- Западный дворец 西府 119
Западный Лянчжоу 西涼州 168
Зыбучие пески 流沙 100, 118, 125, 146, 159, 162, 165, 171, 182, 184, 186
- Инд 辛頭河 132, 195
Индия 天竺 100, 101, 105, 110, 116, 131, 135, 140, 141, 150, 151, 153, 162, 170, 171, 182, 186—188, 193, 194, 196, 197
Инфусы, монастырь 影福寺 177, 182
Инчуань 穎(穎)川 106
- Канцзюй (Согдиана) 康居 193

- Капилавасту, царство 迦維羅衛國
108, 150, 187, 195
- Карашар 烏耆 137
- Кашгар 沙勒 133, 148, 165, 186
- Каши, царство 迦施國 163
- Кашмир 罽賓 123, 126, 128, 129, 132, 144—147, 150, 151, 156, 166—168, 170, 172, 183, 185, 186
- Китай 中國, 真丹, 振丹, 震旦, 華夏, 中華 102, 103, 110, 111, 117, 122—124, 127, 128, 135, 143, 145, 164, 168, 170, 171, 177, 195, 198; *см. также* Восточное государство, Восточные земли, Срединные земли
- Куньминчи.пруд 昆明池 102
- Куча 龜茲 131—137, 142, 146, 148, 156, 165, 183, 185, 186
- Ланьлин 蘭陵 169
- Ланьтай, башня 蘭臺 101
- Ланье 瑯琊 123, 127, 167, 190
- Лаошань, горы 牢山 164
- Линьхуай 臨淮 108
- Ло, град 雒京 108
- Лошуй 洛水 128
- Лоян 雒陽, 洛陽 100—103, 107—110, 125, 127
- Лунгуансы, монастырь 龍光寺 141, 167
- Лунси 隴西 140
- Луншань (Лун), горы 隴山 119, 120
- Лунью 隴右 119—121
- Лушань (Лу), горы 廬山 103, 104, 127, 141, 144, 153, 171
- Львов, царство (Шри-Ланка) 師子國 163, 167, 172, 177, 181, 182, 189
- Люэхшань, горы 六合山 171
- Лян, земли 涼土 145, 168; *см. также* Лянчжоу
- Лянчжоу, область 涼州 121, 128, 138, 139, 150, 156, 158, 170, 184, 186, 187; *см. также* Лян, земли
- Ляншань, горы 梁山 191
- Магадха 摩竭提 163
- Малава 摩羅婆 181
- Маосянь, уезд 鄆縣 184
- Минь 岷 188
- Молин, владения 秣陵界 192
- Мотьянтоло, обитель 摩天陀羅舍 168
- Мэнцзинь 孟津 125
- Мяньчи 滎池 118
- Нагахара 那呵利 151
- Нанькан 南康 130, 197
- Наньлин 南林 177
- Нанься 南夏 122
- Наньхай 南海 174
- Наньян 南陽 106, 120
- Наньцяо 南譙 190, 191
- Памир (Луковичные горы) 葱嶺 117, 131, 134, 151, 162, 165, 167, 186, 195
- Парфия 安息 102, 108, 110
- Пасть льва, река 師子口 166; *см. Синдхунади*
- Паталипутра 波連弗 163, 187
- Переднее Цзюйши 前車師 136, 137
- Пинлу 平陸 182
- Пинлусы, монастырь 平陸寺 182
- Пинчан 平昌 184, 188
- Пинъян 平陽 161
- Поднебесная 天下 109, 142, 192
- Праджня, терраса 般若臺 127
- Пэнчэн 彭城 143, 176
- Раджагриха 王舍城 162
- Саньюань 桑垣 105, 106
- Силян 西涼 160, 167
- Симин, павильон 西明閣 140
- Синдхунади 辛頭提河 (Синдху, Пасть льва, река) 166, 186
- Синьлэмэнь, ворота 新樂門 158
- Синьсы, монастырь 辛寺 130, 135, 146, 165, 190
- Синьтин 新亭 189
- Синьфэн 新豐 186
- Сичжоу 西州 169
- Срединные земли 中土 123—125, 196; *см. также* Китай
- Сун, пределы 宋境 174, 177, 181, 188
- Сунсисы, монастырь 宋熙寺 185, 188
- Суншань, горы 嵩山 185
- Сычжоу, область 司州 121

- Сюаньсы, монастырь 宣業寺 130
 Сюйчжоу, область 徐州 176
 Сюньян 潯陽 104
 Сяньцзелин, усыпальница 顯節陵 101
 Сяньюйгун, дворец 閑豫宮 168
 Сяньян 襄陽 126, 137
 Сяохань 峭函 120
 Сяояюань, парк 逍遙園 140, 143, 149
- Тайюань 太原 138
 Таохоучжу 陶後渚 192
 Тохарское царство 兜佉勒国 124
 Турфан 高昌 160, 165
 Тяньвансы, монастырь 天王寺 163
 Тямба 林邑 181
 Тяньшуй 天水 120
- У, царство 吳国 111, 115, 116, 123
 Увэй 弑威 125
 Уду 弑都 121
 Узюнь, округ 吳郡 154
 Учан 弑昌 116
 Уян 弑陽 161
- Фухань 抱罕 157
 Фэнхуанлоу, беседка 風皇樓 192
 Фэнчэнсы, монастырь 奉誠寺 182
- Хайси 海西 165
 Хань, пределы (земли) 漢境 100, 101, 142, 143
 Хотан 于闐 154, 157, 159, 167, 171, 186
 Хуай (река) 淮 194
 Хуанлун 黃龍 165
 Хуанхэ 黃河 126, 128, 134, 157
 Хуашань, горы 華山 185
 Хунгуансы, монастырь 弘光寺 130
 Хушишань, горы 虎市山 174
 Хэли 合梨 138
 Хэнань, округ 河南郡 108
 Хэнань, царство 河南国 165
 Хэнэй 河內 119
 Хэси 河西 156, 159, 160, 196
- Центральная Индия 中天竺 100, 101, 109, 155, 163, 166, 189, 194
 Цзепали, деревня 劫波利村 181
 Цзинь 濟陰 125
 Цзинчжао 京兆 186
- Цзинчжоу 京州 106, 165, 184, 191
 Цицизюнь, округ 汜郡 121
 Цицжжоу, область 冀州 127
 Цзюмодидасы, монастырь 鳩摩地大寺 159
 Цзяндун 江東 123, 196
 Цзянлин 江陵 130, 146, 153, 154, 188
 Цзяня 江夏 121
 Цзянцзо 江左 101, 110—112, 171, 184
 Цзянье 建業 111, 127, 160, 188, 194;
см. также Цзянькан
 Цзянькан 建康 130, 138, 145, 164, 175;
см. также Цзянье
 Цзяньсянь, уезд 泅縣 119
 Цзяньчусы (Положивший начало), монастырь 建初寺 112, 115, 122
 Цзяочжи 交趾 110, 151
 Цзяочжоу, область 交州 130, 174
 Цзясянсы, монастырь 嘉祥寺 100, 131, 161
 Цинлянтай, башня 清涼臺 101
 Цинмэнь, ворота 青門 118
 Цинчжоу, область 青州 151, 164
 Циншуй 濟水 125
 Цинь, земли 秦地 187
 Циньчжоу, область 秦州 119, 138
 Циюаньсы, монастырь 祇洹寺 176, 177, 182, 184, 190
 Цюэлисы, монастырь 雀梨寺 131
- Чанганьсы, монастырь 長干寺 183
 Чангуан 長廣 160, 164
 Чаншасы, монастырь 長沙寺 184
 Чанъань 長安 117—119, 124—126, 128, 129, 140, 141, 143—146, 148, 149, 151, 162, 168, 169, 171, 186, 196
 Четыре моря 四海 175
 Четыре ступы 四塔 160
 Чжаньюньгуань, подворье 占雲館 194
 Чжанье 張掖 138, 159
 Чжаотисы, монастырь 招提寺 101
 Чжиюаньсы, монастырь 枳園寺 169
 Чжунсинсы, монастырь 中興寺 184, 192
 Чжунсы, монастырь 中寺 144
 Чжуншань, горы 鍾山 160, 185, 188
 Чжуцяомэнь, ворота 朱雀門 164
 Чжююаньсы, монастырь 竹園寺 160

- Чжэнгуаньсы, монастырь 正觀寺 194
 Чжэю 浙右 184
 Чу (княжество) 楚 113, 123
 Чудо-ястреба, гора 靈鷲山 162, 174;
 с.м. Гридхракутапарвата
 Чэнду 成都 187
 Чэньцзюнь, округ 陳郡 123, 153
 Шанлошань, горы 商洛山 126
 Шаньдун 山東 127, 168, 169
 Шаньшань 鄱鄱 137, 186
 Шесть государств 六国 151
 Шилюсы, монастырь 石留寺 166
 Шисин 始興 174, 175
 Шицзыган 石子岡 123
 Шицзяньсы, монастырь 石澗寺 146,
 147
 Шоугуантянь, храм 壽光殿 194
 Шоучунь 壽春 146, 147
 Шравасты, царство 舍衛國 166
 Шу 蜀 184, 187, 188
 Шэцунь (Змеиная деревня) 蛇村 104
 Южная Индия 南天竺 166
 Южные моря 南海 194
 Юйчжан 豫章 104, 105
 Юнмэнь, ворота 雍門 101
 Юнчжоу, область 雍州 126, 186
 Ючжоу, область 幽州 165
 Юэ (княжество) 越 113
 Юэчжи (Кушанское царство) 月支 107,
 110, 117, 133, 140, 166, 196
 Ява, царство 耶婆提國 164, 173, 174,
 181
 Янгуань, горный проход 陽關 186
 Янцзы 長江 103, 122, 127, 128, 184, 191
 Янчжоу, область 揚州 106, 167
 Яркенд 沙車 134

УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ СОЧИНЕНИЙ*

- Абхидхарма (питака) 阿毘曇(藏) 102, 124, 127, 142, 180, 187
- Абхидхармавибхаша-шастра 阿毘曇毘婆沙論 (Вибхаша-шастра, Гуан шо, Пи по ша лунь) 124, 149
- Абхидхарма Дхармашри 法勝毘曇 109; *см. также* Абхидхармасара-шастра
- Абхидхармасара-шастра (А пи тань синь лунь, Пи тань синь лунь) 126; *см. также* Абхидхарма Дхармашри
- Авалокишваравьякарана-сутра (Гуань ши инь шоу цзи цзин) 166
- Авалокишвара-сутра, перевод Аньян-хоу (Гуань ши инь цзин) 160
- Авалокишвара-сутра, перевод Тань-уцзе, *см.* Авалокишваравьякарана-сутра
- Аватамсака-сутра (Хуа янь цзин) 154, 189, 190, 196
- Агама-сутры 阿含經 116, 125, 126, 128, 132, 163, 172, 195, 196
- Акашагарбха-сутра (Сюй кун цзан гуань цзин) 150
- Анаватапта-сутра 阿縛達經 134
- А нань нань ми то (цзин) 阿難念彌陀(經) 115
- Анналы династии У *см.* У чжи
- Ань бань цзин 107 *см.* Ань бань шоу и цзин
- Ань бань шоу и цзин 安般守意經 (Ань бань цзин, Махананасмртхи-сутра) 102, 106, 115
- А пи тань (лунь) 阿毘曇(論) 127
- А пи тань синь(лунь) 阿毘曇心(論) 126, 127; *см. также* Абхидхарма-сара-шастра
- А ци ши ван (цзин) 阿闍世王(經) 107
- Аштагрантхабхидхарма-шастра 毘婆沙論 196
- Бай лунь 百論 141; *см.* Шата-шастра
- Бай лю ши пинь 百六十品 102
- Бай юй цзин 百喻經 194
- Бао цзи (цзин) 寶積(經) 107
- Ба цзи сянь (цзин) 八吉祥(經) 190
- Благостное чтение 善誦 146; *см. также* Виная-чтение, Чтение
- Бодхиврикша-сутра *см.* Дао шу цзин
- Бодхисаттвабхуми-сутра 菩薩地持經 (Ди чи цзин) 156, 159; *см. также* Пу са цзе ди, Пу са шань цзе
- Бодхисаттвапратимокша 156; *см. также* Пу са цзе бэнь
- Бо жо (цзин) 141; *см.* Бо жо дао син цзин
- Бо жо дао син цзин 般若道行經 (Бо жо цзин) 107; *см. также* Дао син бо жо цзин, Дао син цзин
- Бо чжоу (цзин) 107; *см.* Бо чжоу сань мэй цзин
- Бо чжоу сань мэй цзин 般若三昧經 (Бо чжоу цзин) 108
- Бхадракалпика-сутра *см.* Сянь цзе цзин
- Бэй хуа (цзин) 悲華(經) 157
- Вайпуля-паринирвана-сутра (Фан дэн ни юань цзин) 163; *см. также* Маха-паринирвана-сутра
- Вайпуля-сутры 方等經 117, 130, 134,

* В этот указатель включены также названия канонов, разделов и глав сочинений. Названия китайских переводов буддийских сочинений *см.* также в Отдельном перечне китайских переводов буддийских сочинений, упоминаемых в разделе «Переводчики».

- 135, 155, 186, 195
 Васумитра-шастра *см.* По сью ми
 Ведашата-шастра 團陀舍多論 133
 Вибхаша-виная 毘婆沙律 129
 Вибхаша-шастра (Пи по ша лунь) 167, 196; *см. также* Абхидхармавибхаша-шастра
 Вималакиртинирдеша-сутра (Вэй мо цзин) 142
 Винаяпитака 律藏 144, 146
 Виная-чтение 律誦 146; *см. также* Благостное чтение, Чтение
 Восемьдесят тысяч статей Закона (Дхармаскандха) 八萬法藏 195, 198
 В прославление предков, трактат *см.* Сянь цзун лунь
 Вэй дай (цзин) 惟逮(經) 121
 Вэй мо (цзин) 維摩(經) 111, 141; *см.* Вималакиртинирдеша-сутра
 Вэнь ди юй ши цзин 問地獄事經 108
 Го цю сянь цзай инь го цзин 過去現在因果經 190
 Гуан бо янь цзин цзин 光博嚴淨經 169
 Гуан цзан цзин 光讚經 (Панчавимшатсахасрика-сутра) 117
 Гуан шо (лунь) 廣說(論) 126; *см.* Абхидхармавибхаша-шастра
 Гуань ми лэ цзин 觀彌勒經 (Майтрея-сутра) 160
 Гуань фо сань мэи хай цзин 觀佛三昧海經 154
 Гуань ши инь цзин 觀世音經 *см.* Авалокитешвара-сутра, перевод Анян-хоу
 Гуань ши инь шоу цзи цзин 觀世音受記經 (Авалокитешвара-вьякарана-сутра) 166
 Да а юй ван цзин 大阿育王經 194
 Да бо ни юань (цзин) 大般泥洹(經) 111; *см.* Махапаринирвана-сутра
 Да ни юань цзин 大泥洹經 164, 165; *см.* Махапаринирвана-сутра
 Дао ди цзин 道地經 103
 Дао син бо жо цзин 道行般若經 (Дао син цзин) 121; *см. также* Бо жо цзин, Бо жо дао син цзин
 Дао син цзин 107; *см.* Дао син бо жо цзин
 Дао сянь лунь 道賢論 (О праведных и мудрых, трактат) 118
 Дао шу цзин 道樹經 (Бодхиврикша-сутра) 115
 Да пинь 大品 140
 Да сяо ши эр мэнь 大小十二門 102
 Да цзи (цзин) 大集(經) 156
 Дашабхумика-сутра *см.* Десяти земель, сутра
 Дашадвара *см.* Десять врат
 Да юнь (цзин) 大雲(經) 156
 Двадашаникая-шастра (Ши эр мэнь лунь) 134
 Десять разделов 九部 172
 Десяти земель, сутра 十地經 (Дашабхумика-сутра) 176
 Десять врат 十門 (Дашадвара) 133
 Десять премудростей *см.* Ши хуэй
 Джнянабхавана *см.* Совершенствование познания
 Ди и и у сянь люэ 第一義五相略 190
 Диргхагама-сутра (Диргха-сутра, Чан а хань цзин) 163
 Диргха-сутра 132; *см.* Диргхагама-сутра
 Ди цзы бэнь ци 弟子本起 121
 Ди чи (цзин) 地持(經) 157; *см. также* Бодхисаттвабхуми-сутра
 Дхармагупта-виная 曇無德律 149; *см. также* Сы фэнь люй
 Дхармапада 曇鉢經 116; *см. также* Фа цзюй цзин, Чу юэ цзин
 Дхармачакраправартана-сутра 轉法輪經 133
 Дхьяна-сутра (Чань цзин) 102, 106, 107
 Жуй ин бэнь ци 瑞應本起 111
 Зависимые причины рождения Будды *см.* Фо шэн юань ци
 Золотого блеска, сутра *см.* Суварнапрабхаса-сутра

- Инь чи жу (цзин) 陰持入(經) 102
 Инь юань гуань (цзин) 因緣觀(經) 141
 Испускающая сияние, сутра 135; *см.*
 Фан гуан бо жо цзин
 Испускающая сияние праджняпарамита-
 сутра *см.* Фан гуан бо жо цзин,
 Испускающая сияние, сутра
 И цзин 易經 113
 И цзяо (цзин) 遺教(經) 141
 Кун цяо ван цзин 孔雀王經 123
 Кшудракапитака-сутра 雜藏經 132,
 163
 Лао-цзы хуа ху цзин 老子化胡經 (О
 перевоплощении Лаоцзы в вар-
 вара) 120
 Лэн цзя цзин 楞伽經 190
 Лю ду цзи (цзин) 六度集(經) 115
 Ляо бэнь шэн сы цзин 了本生死經
 (Шалистамбхаха-сутра) 111
 Мадхьямагама-сутра (Мадхьяма-сутра,
 Чжун а хань цзин) 132
 Мадхьяма-итьюкта *см.* Чжун бэнь ци
 Мадхьяма-сутра *см.* Мадхьямагама-сут-
 ра
 Мадхьямака-шастра (Чжун лунь) 134
 Майтрея-сутра *см.* Гуань ми лэ цзин
 Махананасмртиху-сутра *см.* Ань бань
 шоу и цзин
 Махапаринирвана-сутра 156, 165, 187,
 196; *см. также* Вайпуля-паринир-
 вана-сутра, Нирвана-сутра, Да бо ни
 юань цзин, Да ни юань цзин, Не
 пань цзин, Ни юань цзин
 Махасангхика-виная (Мо хэ сэн ци люй)
 154, 163, 187
 Махишасака-виная 彌沙塞律 (У фэнь
 люй) 163, 166
 Ми лэ ся шэн (цзин) 彌勒下生(經)
 141
 Ми лэ чэн фо (цзин) 彌勒成佛(經)
 141
 Мо дэ лэ цзя 摩得伽伽 183
 Мо хэ сэн ци люй 摩訶僧祇律 164;
см. Махасангхика-виная
 Не пань цзин 涅槃經 156, 157; *см.*
 Нирвана-сутра, Махапаринирвана-
 сутра
 Нирвана-гимны 泥洹偈 115
 Нирвана-сутра (Не пань цзин, Ни юань
 цзин) 155—158, 160, 165; *см. также*
 Махапаринирвана-сутра
 Ни юань (цзин) 泥洹(經) 154, 187, 190;
см. Нирвана-сутра, Махапаринир-
 вана-сутра
 Об истинной сущности, трактат *см.* Ши
 сянь лунь
 О вопросах добродетельной женщины,
 сутра 德女問經 136
 О всеобщности трех периодов, трактат
 通三世論 141
 О перевоплощении Лао-цзы в варвара
см. Лао-цзы хуа ху цзин
 О подлинно происшедшем, записи *см.*
 Сюань янь цзи
 О праведных и мудрых, трактат (Дао
 сянь лунь) 118, 121
 О Пяти познаниях, трактаты 五明論
 134, 147, 155, 189
 О ступах и монастырях, записи *см.*
 Та сы цзи
 О таинстве дхьяны, ведушем к исцелению,
 сутра *см.* Чань би яо чжи бин цзин
 О Цзинчжоу, записи *см.* Цзинчжоу цзи
 Панчавимшатисахасрика-сутра *см.* Гуан
 цзан цзин
 Пи по ша лунь 毘婆沙論 (Вибхаша-
 шастра) 167; *см. также* Абхид-
 хармавибхаша-шастра
 Пи тань синь (лунь) 毘曇心(論) 125,
 126; *см. также* Абхидхармасара-
 шастра
 По срой ми лунь 毘須蜜論 (Васумитра-
 шастра) 124, 126
 Правичая 擇品 (Различение) 176
 Пу са ин ло (цзин) 菩薩瓔珞(經) 128
 Пу са цзан 菩薩藏 141
 Пу са це бэнь 菩薩戒本 141, 157;
см. также Бодхисаттвапратимокша
 Пу са це ди (цзин) 菩薩戒地(經)
 176; *см. также* Пу са шань це,

- Бодхисаттвабхуми-сутра
 Пу са шань цзе 菩薩善戒 176; *см. также* Пу са цзе ди, Бодхисаттвабхуми-сутра
 Пу сянь гуань (цзин) 普賢觀(經) 184
 Пу ти 菩提 141
 Пу яо цзин 普曜經 169
- Различение *см.* Правичая
- Саддхармапундарика-сутра (Фа хуа цзин, Чжэн фа хуа цзин, Цветка Закона, сутра) 117, 176
 Самьюктабхидхармакридая-шастра (Цза а ли тань синь лунь, Цза синь) 163, 176, 182, 189
 Самьюктагама-сутра (Цза а хань цзин) 163
 Сань фа ду(лунь) 三法度論 (Тридхармика-шастра) 125—127
 Сарвастивада-виная 薩婆多律 (Ши сун люй) 135, 143—146
 Связанные параллельные строки на тему о бодхисаттве 菩提連句 111
 Семь разделов 七籍 117
 Синь сянь цзе (цзин) 新賢劫(經) 141
 Синь у лян шоу цзин 新無量壽經 171; *см. также* Сукхавати-вьюха-сутра
 Совершенствование познания 修智 (Джнянабхавана) 133
 Суварнапрабхаса-сутра (Золотого блеска, сутра, Цзинь гуан мин цзин) 100
 Сукхавати-вьюха-сутра *см.* У лян шоу цзин, Синь у лян шоу цзин, Сяо у лян шоу цзин
 Сутра в сорок два раздела *см.* Сы ши эр чжан цзин
 Сутрапитака 經藏, 修多羅藏 149, 194
 Сы и (цзин) 思益(經) 141
 Сы тянь ван цзин 四天王經 169
 Сы фэнь люй 四分律 150; *см. также* Дхармагупта-виная
 Сы фэнь цзе мо 四分羯磨 176
 Сы ши эр чжан цзин 四十二章經(Сутра в сорок два раздела) 101
 Сэн ци цзе синь 僧祇戒心 109
- Сюань янь цзи 宣驗記 (О подлинно происшедшем, записи) 106
 Сюй да чан чжэ цзин 須達長者經 194
 Сюй кунцзан гуань (цзин) 虛空藏觀(經) 184; *см. также* Акашагарбха-сутра
 Сю син бэнь ци 修行本起 108
 Сю син фан бянь лунь 修行方便論 154
 Сян сюй цзе то по ло ми ляо и 相續解脫波羅密了義 190
 Сянь цзай фо мин цзин 現在佛名經 190
 Сянь цзе цзин 賢劫經 (Бхадракалика-сутра) 117
 Сянь цзун лунь 顯宗論 (В прославление предков, трактат) 121
 Сяо бэнь ци 小本起 108
 Сяо пинь 小品 115, 141
 Сяо у лян шоу цзин 小無量壽經 (Сукхавати-вьюха-сутра) 141
- Тай цзин 胎經 128
 Тань у дэ цзе мо 曇無德羯磨 110
 Та сы цзи 塔寺記 (О ступах и монастырях, записи) 106
 Тридхармика-шастра *см.* Сань фа ду лунь
 Трипитака 三藏 102, 110, 123, 124, 132, 144, 167, 182, 188, 189, 195—197
- У бу сэн (люй) 五部僧(律) 121
 Уградаттапарипричха-сутра *см.* Фа цзин цзин
 У лян цин цзин пин дэн цзю цзин 無量清淨平等覺經 110
 У лян шоу цзин 無量壽經 (Сукхавати-вьюха-сутра) 111, 190
 У лян шоу гуань (цзин) 無量壽觀(經) 188
 У син (цзин) 無行(經) 141
 У фэнь люй 五分律 167; *см. также* Махисасака-виная
 У чжи 吳志 (Анналы династии У) 111
 У ю ван 無憂王 190
- Фа гу цзин 法鼓經 190
 Фан гуан бо жо цзин 放光般若經

- (Испускающая сияние праджняпарамита-сутра) 121
- Фан дэн ни юань цзинь 方等泥洹經 (Вайпулья-паринирвана-сутра) 164; *см. также* Махаларинирвана-сутра
- Фань хуан (цзинь) 梵皇(經) 115
- Фа хай цзан (цзинь) 法海藏(經) 101
- Фа хуа (цзинь) 法華(經) 141; *см.* Цветка Закона, сутра, Саддхармапундарика-сутра
- Фа цзинь цзинь 法鏡經 (Уградаттапарипричха-сутра) 108, 115
- Фа цзюй цзинь 法句經 (Дхармапада) 111, 116
- Фо бэнь синь 佛本行 101
- Фо бэнь синь цзань цзинь 佛本行贊經 171
- Фо бэнь шэн 佛本生 101
- Фо фу бо ни юань цзинь 佛父般泥洹經 160
- Фо цзан (цзинь) 佛藏(經) 141
- Фо шэн юань ци 佛生緣起 (Зависимые причины рождения Будды) 129
- Фэнь бе е бао люэ 分別業報略 183
- Хай лун ван (цзинь) 海龍王(經) 157
- Хуа янь цзинь 華嚴經 154; *см. также* Аватамсака-сутра
- Хэ юй (цзинь) 呵欲(經) 141
- Цветка Закона, сутра 176; *см. также* Фа хуа цзинь, Саддхармапундарика-сутра
- Цза а пи тань синь лунь 雜阿毘曇心論 (Самьюктабхидхармахридаяшастра) 164
- Цза а хань цзинь 雜阿含經 190; *см. также* Самьюктагама-сутра
- Цза пи юй 雜譬喻 115
- Цза синь 雜心 (Цза а пи тань синь лунь, Самьюктабхидхармахридаяшастра) 183
- Цзе синь 戒心 167
- Цзе то дао лунь 解脫道論 194
- Цзинь мянь ван 鏡面王 115
- Цзинчжоу цзи 荊州記 (О Цзинчжоу, записи) 106
- Цзинь ган (цзинь) 金剛(經) 141
- Цзинь гуан мин (цзинь) 金光明(經) 157; *см. также* Суварнапрабхасасутра
- Цзы цзай ван (цзинь) 自在王(經) 141
- Цзэн и а хань цзинь 增一阿含經 (Экоттарагама-сутра) 124, 125, 128
- Цин шэн сэн юй вэнь 清聖僧浴文 183
- Цюань фа чжу ван яо цзе 勸登諸王要偈 183
- Ча вэй ван 察微王 115
- Ча мо цзинь 差摩經 129
- Чан а хань цзинь 長阿含經 150; *см. также* Диргхагама-сутра
- Чань би яо чжи бин цзинь 禪祕要治病經 (О таинстве дхьяны, ведущем к исцелению, сутра, Чань цзинь, Чань яо цзинь) 160
- Чань фа яо (цзинь) 禪法要(經) 141, 184
- Чань цзинь 禪經 141, 184; *см. также* Дхьяна-сутра
- Чань цзинь *см.* Чань би яо чжи бин цзинь
- Чань шу цзинь 禪數經 153
- Чань яо цзе (цзинь) 禪要解(經) 141
- Чань яо цзинь *см.* Чань би яо чжи бин цзинь
- Чао жи мин цзинь 超日明經 118
- Четыре веды 四圍陀論 109, 133
- Чжун а хань цзинь 中阿含經 125, 128; *см. также* Мадхьямагама-сутра
- Чжун бэнь цинь 中本起 (Мадхьямаитьюкта) 108, 111
- Чжун инь цзинь 中陰經 128
- Чжун лунь 中論 (Мадхьямакашастра) 141
- Чжэн фа хуа (цзинь) 正法華(經) 117; *см.* Саддхармапундарика-сутра
- Чи ши (цзинь) 持世(經) 141
- Чтение 誦 146; *см. также* Благостное чтение, Виная-чтение
- Чунь-цю 春秋 123
- Чу юэ цзинь 出曜經 128; *см. также* Дхармапада
- Чэн цзюй дин и (цзинь) 成具定意(經) 108

- Чэн ши (лунь) 成實(論) 141
- Шалистамбхака-сутра см. Ляо бэнь шэнь сы цзин
- Шата-шастра (Бай лунь) 134
- Шатпадабхидхарма см. Шесть основ
- Шестикнижие 六經 110, 117
- Шесть основ 六足 (Шатпадабхидхарма) 133
- Ши ди дуань цзе цзин 十地斷結經 101
- Ши лунь 釋論 141
- Ши сун (люй) 十誦(律) 141, 145; см. также Сарвастивада-виная
- Ши сун цзе бэнь 十誦戒本 141
- Ши сянь лунь 實相論 (Об истинной сущности, трактат) 142
- Ши хуэй 十慧 (Десять премудростей) 108
- Ши цзин 詩經 113
- Ши чжу (лунь) 十住(論) 141
- Ши чжу дуань цзе (цзин) 十住斷結(經) 128
- Ши чжу цзин 十住經 149
- Ши эр инь юань цзин 十二因緣經 194
- Ши эр мэнь лунь 十二門論 141; см. также Двадшаникая-шастра
- Шоу лэн янь (цзин) 首楞嚴(經) 107, 141; см. также Шурамгама-сутра
- Шурамгама-сутра (Шоу лэн янь цзин) 120, 121
- Шэ ли фо а пи тань 舍利弗阿毘曇 130
- Шэнь мань цзин 勝鬘經 190
- Экоттарагама-сутра см. Цээн и а хань цзин
- Юй цзя чан чжэ 郁伽長者 110
- Ю по сэй у цзе люэ лунь 優婆塞五戒略論 176
- Ю по сэй цзе 優婆塞戒 157
- Ю по сэй эр ши эр цзе 優婆塞二十二戒 176
- Ян цзюе мо ло (цзин) 央掘魔羅(經) 190
- Яо ван яо шан гуань (цзин) 藥王藥上觀(經) 188

SUMMARY

This book is the first in a series of Russian translations of the *Kao-seng chuan* (*Lives of Eminent Monks*), a Buddhist biography collection by Hui-chiao (497-554 A.D.). It contains material on Chinese Buddhism ranging from 67 to 518 A.D., including the biographies of 257 historical personalities and shorter ones of another 200 or so. The biographies are dealt with in 13 chapters, or *chuans*, spaced over ten sections: "Translators" (chuans 1-3), "Exegetes" (4-8), "Theurgists" (9-10), "Meditators" (11), "Disciplinarians" (11), "Self-Immolators" (12), "Cantors" (12), "Promoters of Works of Merit" (13), "Hymnodists" (13), and "Sermonists" (13). The biographies are followed by the list of names of the persons mentioned therein compiled by the author, a communication to the author from his work's first critic Wang Man-ying, the author's response, alongside a memorandum by a certain monk Seng-kuo on the author's closing years.

The first volume includes the introduction outlining the contents of the work, a translation of the "Translators", a commentary, indexes, and a separate list of Buddhist works in Chinese translation.

For the Buddhologist the collection is a valuable source on early Chinese Buddhist history; for the literary critic, a milestone in Chinese literary history, an exemplar of Buddhist biography, a genre which gained currency in China and subsequently in Korea and Japan. The study's author is anxious to blend these features, drawing on works by his academic forerunners, primarily Yamanouchi Shinkyō, Arthur Wright, Makita Tairyō, and Su Chin-jen. In the process he came up with these conclusions:

The Hui-chiao's collection is a world literary monument concerned with recording historical facts as inclusively and accurately as possible. Unlike Wright, A. Link, and E. Zürcher, the author sees the collection as an assortment of historical biographies essentially contrasting with hagiographic treatment of events.

For historical accuracy the collection ranks with the best there were in its time. The historian Hui-chiao sticks with the exclusive watchword of Chinese historiography, "transmitting but not creating" and using as diverse sources as could be found. His style is one of precision and concision of biographical detail.

The collection shows some formal attributes deriving from traditional Chinese historiography, like sections, subordinate biographies, conclusions,

prefaces, a separate list of historical personalities, the author's remarks, and eulogies.

The collection was penned during the emergence of Buddhist historiography in China, contemporary with official patronage, the rise of monasteries, and the spread of Buddhist treatises. Like the entire Buddhist historiography of the time, the collection essentially strove to vindicate the status of Buddhism in China as an enlightened, or legitimate, religion.

The work's historical vision was influenced by the general Buddhist views that the Law evolves in three stages "correct, resembling, and the ultimate". The work's description of the second one assumes the dissemination of Buddha's teaching in the Eastern state, or China. The future of it purportedly hinges on its advances in this country. The deeds of the collection's personalities are appraised accordingly.

Hui-chiao's monk is demonstrably distinct from his vis-a-vis in the folk literature of Buddhist *hsiao-shuo*, whose characters have pronouncedly hagiographic attributes.

The collection offers an idea of the Buddhist monk typical of the Chinese monastic community, one inveterately diffusing Buddhism in China.

This ideal conflicted in a way with traditional Chinese values, like, say, filial piety.

The work's undercurrent is the notion of *ming*, meaning "life", "destiny", "predestination", as well as *yeh chang*, or karmic barrier.

What distinguishes *Kao-seng chuan's* characters is the measure of (a) their Buddhist scholarship and (b) involvement in mundane affairs. Typically, the two dichotomous dyads are: the monk-literate vis the monk-theurgist; and the monk in the world vis the monk-anchorite. The scholarly monk who is no stranger to the world is the type *Kao-seng chuan* patently goes for.

The translation is based on a critical edition of the *Kao-seng chuan* in the Japanese collection *Tripitaka Taisho* (*Taisho shinshu Daizokyo*, vol. 50, No 2059) and checked against an earlier translation of the "Translators" section by Robert Shi as well as selected translations by E. Chavannes, H. Maspero, J. Nobel, and L. Menshikov. The specialist terms are elucidated in the notes.

Научное издание

ХУЭЙ-ЦЗЯО

ЖИЗНЕОПИСАНИЯ ДОСТОЙНЫХ МОНАХОВ
(Гао сэн чжуань)

Тсм I (Раздел 1: Переводчики)

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения АН СССР*

Заведующий редакцией *С.С.Цельникер*

Редактор *С.М.Аникеева*

Младший редактор *Н.Л.Петрова*

Художник *И.Д.Бритвенко*

Художественный редактор *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *М.П.Горшенкова*

Корректор *Г.П.Наткова*

ИБ № 16415

Сдано в набор 23.10.89. Подписано к печати 07.03.91
Формат 60×88²/16. Бум. офсетная № 1. Печать офсетная
Усл. п.л. 15,68. Усл. кр.-отт. 16,6. Уч.-изд. л. 17,52
Тираж 15 000 экз. Изд. № 6932. Зак. № 77. Цена 3 р. 50 к.

Издательство "Наука"

Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

Книги Главной редакции восточной литературы
издательства "Наука"
можно предварительно заказать в книготорговых
организациях всесоюзной фирмы "Академкнига".

ДЛЯ ПОЛУЧЕНИЯ КНИГ ПОЧТОЙ
ЗАКАЗЫ ПРОСИМ НАПРАВЛЯТЬ ПО АДРЕСУ:

Магазины "Книга — почтой"

252208 Киев, пр-т Правды, 80а;
197345 Ленинград, ул.Петрозаводская, 7;
117393 Москва, ул.Академика Пилюгина, 14, кор.2;
700043 Ташкент, ул.Дружбы народов, 6.

Магазины "Академкнига" с указанием отделов "Книга — почтой"

480091 Алма-Ата, ул.Фурманова, 91/97 ("Книга — почтой");
370005 Баку, ул.Коммунистическая, 51 ("Книга — почтой");
232600 Вильнюс, ул.Университето, 4 ("Книга — почтой");
690088 Владивосток, Океанский пр-т, 140 ("Книга — почтой");
320093 Днепропетровск, пр-т Гагарина, 24 ("Книга — почтой");
734001 Душанбе, пр-т Ленина, 95 ("Книга — почтой");
375002 Ереван, ул.Туманяна, 31;
664033 Иркутск, ул.Лермонтова, 289 ("Книга — почтой");
420043 Казань, ул.Достоевского, 53 ("Книга — почтой");
252030 Киев, ул.Ленина, 42;
252142 Киев, пр-т Вернадского, 79;
252025 Киев, ул.Стретенская, 17;
277012 Кишинев, пр-т Ленина, 148 ("Книга — почтой");
343900 Краматорск, Донецкой обл., ул.Марата, 1 ("Книга — почтой");
660049 Красноярск, пр-т Мира, 84;
443002 Самара, пр-т Ленина, 2 ("Книга — почтой");
191104 Ленинград, Литейный пр-т, 57;
199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;
194064 Ленинград, Тихорецкий пр-т, 4;
220012 Минск, Ленинский пр-т, 72 ("Книга — почтой");
103009 Москва, ул.Тверская, 19а;
117312 Москва, ул.Вавилова, 55/7;
630076 Новосибирск, Красный пр-т, 51;
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 ("Книга — почтой");

142284 Протвино, Московская обл., ул.Победы, 8;
142292 Пущино, Московская обл., МР "В", 1 ("Книга — почтой");
620151 Свердловск, ул.Мамина-Сибиряка, 137 ("Книга — почтой");
700047 Ташкент, ул.Ю.Фучика, 1;
700029 Ташкент, ул.Газеты "Правда", 73;
700100 Ташкент, ул.Ш.Руставели, 43;
634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;
450059 Уфа, ул.Р.Зорге, 10 ("Книга — почтой");
450025 Уфа, ул.Коммунистическая, 49;
720000 Бишкек, бульвар Дзержинского; 42 ("Книга — почтой");
310078 Харьков, ул.Чернышевского, 87 ("Книга — почтой").

ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА "НАУКА"

Г О Т О В И Т С Я К И З Д А Н И Ю К Н И Г А :

Шуцкий Ю.К. Китайская классическая "Книга перемен".
2-е изд., испр. и доп. Объем 35 л.

"Книга перемен" ("И цзин", "Чжоу и") — величайший памятник китайской духовной культуры, наиболее авторитетное произведение китайской классической литературы — была введена в обиход отечественной науки выдающимся китаистом Ю.К.Шуцким. Его фундаментальный труд был издан посмертно в 1960 г. с предисловием академика Н.И.Конрада. Настоящее издание включает новое введение А.И.Кобзева, в котором освещается история изучения и переводов памятника, современное состояние ицзинистики. Книга содержит также комментарии и ряд приложений, связанных с жизнью и научной деятельностью Ю.К.Шуцкого.

Заказы на книгу принимаются всеми магазинами книготоргов "Академкниги", а также по адресу: 117393, Москва, ул. академика Пилюгина, 14, корп. 2, магазин № 3 ("Книга — почтой") "Академкниги"

ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА "НАУКА"

Г О Т О В И Т С Я к и з д а н и ю к н и г а :

Нам Бусик. Самгук саги: Летописи Когурё. Летописи Пэкче. Хронологические таблицы. Издание текста, перевод, вступительная статья и комментарии М.Н.Пака. Объем 63 л.

"Самгук саги" ("Исторические записи трех государств") — самый ранний из сохранившихся памятников корейской историографии (XII в.). С выходом этого тома (первый том опубликован в 1959 г.) завершается публикация основной, летописной части памятника, который охватывает полную историю трех ранних корейских государств — Силла, Когурё и Пэкче (с I в. до н.э. до IX в.).

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготоргов и "Академкниги", а также по адресу: 117393, Москва, ул. академика Пилюгина, 14, корп. 2, магазин № 3 ("Книга — почтой") "Академкниги"

3 руб. 50 к.