

61:04-7/169-4

Российская Академия Наук
Сибирское отделение
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии

На правах рукописи

Хантаева Елена Ильинична

**История и доктрина школы Цзинту в письменных
источниках**

Специальность 07.00.09 - историография, источниковедение
и методы исторического исследования

Диссертация на соискание ученой
степени кандидата исторических наук.

Научный руководитель

доктор философских наук,
профессор **Л.Е. Янгутов**

Улан-Удэ

2000 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I. ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ ШКОЛЫ ЦЗИНТУ.....	9
1.1. Сутры	10
1.2. Комментаторские тексты.....	20
1.3. Агиографические тексты.	27
ГЛАВА II. ИСТОРИЯ АМИДАИЗМА В КИТАЕ ПО БУДДИЙСКИМ ИСТОЧНИКАМ	32
2.1. Происхождение культа будды Амитабы.....	32
2.2. РАСПРОСТРАНЕНИЕ КУЛЬТА АМИТАБЫ В КИТАЕ	42
2.3. ФОРМИРОВАНИЕ ШКОЛЫ ЦЗИНТУ. ПАТРИАРХИ ШКОЛЫ.....	49
ГЛАВА 3. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТЕКСТОВ АМИДАИЗМА В КИТАЕ	79
3.1. ОБЕТЫ СУТР МАХАЯНЫ КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ АМИДАИСТИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ	79
3.2. СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРАКТИКИ “НЯНЬ ФО”	107
3.3. РАЙ И НИРВАНА В УЧЕНИИ ЦЗИНТУ	130
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	148
БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ.....	151

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования

Буддизм, получивший распространение в Китае на рубеже нашей эры, стал неотъемлемой частью его культурной, социальной и экономической жизни. Учение буддизма открыло китайцам, независимо от их сословной принадлежности, новый взгляд на мир и новые представления о всеобщем спасении, новые для китайского менталитета идеи ада и рая, спасительной силы Будд и бодхисаттв. Носителями этих идей были амидаистические традиции, сыгравшие большую роль в становлении и укреплении буддизма в Китае. Их сущность заключается в вере человека в будду Амитабу. Тот, кто верит в Амитабу, не прилагает собственных усилий для достижения религиозного спасения, а благодаря Амитабе имеет возможность достичь просветления "усилиями другого" или же – опорой на “чужую помощь”, “чужую силу”. Рай будды Амитабы обеспечивает попавшему в него человеку достижение конечной цели – Нирваны или же достижение состояния Будды. По мнению О.О.Розенберга: "Позднейший период, период махаяны выдвигает на первый план вопрос о спасении, и секты этого периода следует классифицировать на основании того, какому из возможных средств достижения Нирваны придается наибольшее или исключительное значение. Всего путей достижения истины имеется три: познание, практика и созерцание. К этим трем в позднейшее время был прибавлен еще четвертый путь, вера. Первые три средства признаются всеми школами буддизма, они только различно оцениваются. Вера же является особенностью поклонников будды Амитабхи, которые при достижении конечной цели полагаются на чужую помощь, на чужую силу в противоположность древнейшему буддизму, где такая по-

сторонняя помощь не допускается, а каждая личность сама пробивает себе дорогу к спасению путем собственной силы". [Розенберг О.О., 1991, С.199].

Традиции амидаизма оформились в Китае в школу Цзинту (школу Чистой Земли), имевшую большую популярность среди широких масс. Учение Цзинту гармонично внедрилось в китайскую традицию. Поэтому, очевидно, после известных гонений буддизма в конце эпохи Тан, сумели сохраниться школы Цзинту и Чань.

Традиции амидаизма оказали огромное влияние на духовную культуру Китая, ее литературу и искусство. Идеи рая и спасительной силы Амитабы стали источником вдохновения поэтов, художников, музыкантов, во многом обусловив дальнейшее развитие их литературно-художественного творчества. В свою очередь, школа Цзинту создала свою собственную письменную традицию, которая включает в себя канонические сутры, трактаты, разнообразные источники экзегетического и агиографического содержания. Буддийские сутры стали базой для создания местными авторами собственных сочинений и разработки собственных доктрин. Эти источники составляют корпус канонической литературы школы Цзинту.

Вместе с тем необходимо отметить, что учение китайского буддизма, представленное амидаизмом, в нашей литературе до сих пор мало исследовано. Не исследованы и письменные источники школы Цзинту. Малоизученность школы Цзинту заставляет нас в первую очередь обратить внимание на тексты. Как справедливо отмечает Л.Е.Янгутов: "В исследовании духовной культуры Востока, тем более религиозно-философской, объектом исследования должен выступать первичный материал, т.е. текст, представляющий собой оригинальные сочинения мыслителей изучаемой эпохи, школы, направления, официальные документы и свидетельства очевидцев". [Л.Е. Янгутов, 1998, С. 4.].

Изучение китайского буддизма как религиозно-философской системы прежде всего должно базироваться на этих источниках. Источниковедческий анализ письменных источников школы Цзинту позволит углубленно изучить историю и доктрину школы. В буддологической литературе школа Цзинту рассматривалась главным образом лишь в контексте исследований китайского буддизма. Тем более исследования по буддизму касаются традиций амидаизма в Китае лишь вскользь, школа рассматривается в общих чертах. Исключение составляют исследования японских ученых.¹

В западной литературе школа Цзинту рассматривается в контексте исследований по китайскому буддизму в трудах А. Масперо, Э. Цюрхера, А. Райта, К. Чэня, Д. Такакусу, Райхельта, Робинсона и других.² В китайской литературе выделяем работы Фэн Юланя. В китайской литературе выделяем работы Фэн Юланя, Тан Юнтуня, Жэнь Цзюя, Хоу Вайлу.³ В отечественной литературе в трудах: Н.В.Абаева, Л.В. Васильева, Е.Б. Поршневой, О.О. Розенберга, М.Е. Ермакова, А.Н. Игнатовича, В.И. Корнева, Л.Е. Янгутова.⁴

1. Цукамото Дзэнрю. То токи но дзэдо кё. (Секта "Цзинту" в середине эпохи Тан). - Киото, 1933; Мотидзуки Нобунага. Сина дзэдо кёри си. (История секты "Цзинту" в Китае). - Токио, 1942; Исида Мицуюки. Дзэдоке-но кэнкю (Исследования учения о "Чистой Земле"). - Киото, 1952; Оно Т. Дзэдай-но дзэдоке (Учение о "Чистой Земле" в древности). - Токио, 1972.

² Ch'en K.K.S. Buddhism in China: A historical Survey. - Princeton, 1964; The Buddhist tradition in India, China and Japan. - N.Y., 1969; Reichelt K. Truth and tradition in Chinese Buddhism. - New York, 1968; Robinson R. Early Madhyamika in India and China. - London, 1967; Takakusu J. The essentials of buddhist phylosophy. - Honolulu, 1756; Wright A. Buddhism in Chinese History. - L., 1959; Zurcher E. The Buddhist Conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China. - Leiden, 1959; Chou Hsiang-Kuang "A History of Chinese Buddhism". - Allahabad, 1956; Charles Eliot "Hinduism and Buddhism. A Historical Sketch". - London, 1921; The Pure Land tradition History and development. - Berkeley, 1996.

³ "Чжунго чжэ сюэ ши" ("История китайской философии"). - Пекин, 1961; Хой Вайлу "Чжунго сысян тунши" ("Всеобщая история китайской идеологии"). - Пекин, 1959; Жэнь Цзюй "Хань Тан Чжунго фоцзяо сысян лунызи" ("Сборник статей по идеологии китайского буддизма"). - Пекин, 1963; "Чжунго фоцзяо ши" под ред. Жэнь Цзюя ("История китайского буддизма") в 3-х томах. - Пекин, 1988; "Чжунго фоцзяо" ("Китайский буддизм") Т.1. - Пекин, 1980; "Чжунго фоцзя" ("Школы китайского буддизма"). - Шанхай, 1996; Тан Юнтун "Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши" ("История буддизма в период Хань, Вэй двух Цзинь, Северных и Южных царств") Т.1. - Пекин, 1963.

⁴ Абаев Н.В. Влияние чань-буддизма на тайные религиозные общества группы Байлянь // Проблемы современного Китая: Сб.ст.по материалам VII науч.конф.молодых науч.сотр. - М., 1977; Поршнева Е.Б. "Учение "Белого Лотоса" – идеология народного восстания 1796-1804 гг". - М., 1972; Поршнева Е.Б. "Религиозные движения позднесредневекового Китая. Проблемы идеологии". - М., 1991; Розенберг О.О. "Труды по буддизму". - М., 1991; Васильев Л.В. "Культы, религии, традиции в Китае". - М., 1970; Ермаков Е.М. "Мир китайского буддизма". - С-П., 1994; Игнатович А.Н. "Буддизм в Японии. Очерк ранней исто-

Письменные источники рассматриваются в следующих работах: В первую очередь это перевод и примечания к канонической сутре “А ми то цзин” Д. Поповцева. В письменном источнике “Гао сэн чжуань” (перевод, исследование, комментарий и указатели М.Е. Ермакова) имеются сведения о первых переводчиках основных сутр школы, которые внесли большой вклад в изучение доктрины школы и распространение веры в Амитабу в Китае. В ней также дана в переводе на русский язык биография основателя школы Хуэй Юаня. Письменный источник Чжи Паня “Фо цзу тун цзи” (Chih-pan. A Chronicle of buddhism in China. 581-960 A.D. Calcutta. 1966. Перевод, аннотация Jan Yu-Hua) представляет биографии монахов школы. Работа Юй Чжуньфана “The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis”. New York. 1981) дает толкование основной концепции сутры школы Цзинту “Бань чжоу сань мэи цзин” и содержит биографические данные монахов, которые в своей основе опираются на первоисточники. Монография “The Pure Land tradition: History and Development” представляет статьи японских и западных исследователей, которые также затрагивают источниковедческий аспект школы Цзинту (анализируются сутры школы Цзинту, трактаты индийских теоретиков школы, доктрины основоположников учения Чистой Земли в Китае и т.д.). В работе “Чжунго фо цзяо ши” под ред. Жэнь Цзиюя дается анализ канонических текстов школы, в частности “Да А ми то цзин”, “А ми то цзин”. В своей книге Тан Юнтун касается хронологии переводов основных сутр школы Цзинту: “У лян шоу цзин”. “А ми то цзин”, “Гуань у лян шоу цзин”.

рий”. - М. 1987; Корнев В.И. “Буддизм и его роль в общественной стран Азии”. - М. 1983; Янгутов Л.Е. “Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма”. - Новосибирск, 1995.

Объектом исследования является школа китайского буддизма Цзинту как результат становления амидаистических традиций в Китае. **Предметом исследования** – письменные источники школы Цзинту.

Цель и задачи исследования. **Цель** данной диссертации - исследование истории, религиозно-философского учения школы Цзинту по письменным источникам буддизма. Отсюда вытекают следующие **задачи**:

1. Исследование основных письменных источников китайского амидаизма, представленных школой Цзинту.
2. Изучение истории происхождения культа будды Амитабы, проникновения амидаизма в Китай, становления амидаистических традиций и его распространения по буддийским источникам.
3. Анализ религиозно-философской концепции в текстах амидаизма, сформировавшихся в Китае.

Методологическая база исследования.

Методологической установкой, определяющей общую форму организации, целей и направления исследования, являются принципы объективности и историзма. В изучении конкретного текстового материала применен метод сравнительного источниковедения.

Источниковедческая база исследования:

1. Канонические буддийские сутры в китайском переводе: “У лян шоу цзин”, “А ми то цзин”, “Туань у лян шоу цзин”, “Да А ми то цзин”, “Бань чжоу сань мэй цзин”.

2. Комментаторские тексты: шастры индийских буддистов в переводе на китайский язык: “Дашабхумивибхаша-шастра” Нагарджуны, “Упадешашастра Амитабха” Васубандху; китайские исторические сочинения буддистов: “Ван шэн лунь чжу” Тань Луаня, “Ань лэ цзи” Дао Чо, “У лян шоу

цзин шу” Шань Дао, “А ми то цзин шу чао” Чжу Хуна, “У хуэй фа ши цзинь” Фа Чжао.

3. Агиографические тексты: “Жизнеописания достойных монахов четырех династий” (“Сы чао гао сэн чжуань”), хроники “Фо цзу тун цзи” Чжи Паня, “Хун мин цзи” Сэн Ю, “Гуан хун мин цзи” Дао Сюаня. Тексты каталогов: “Записи о трех драгоценностях в разные эпохи” (“Ли дай сань бао цзи), составленные Фэй Чан-фаном в 597 г., “Каталог дворцовой Трипитаки при Великой Тан” (Да Тан нэй дэнь лу), составленный Дао-сюанем (596-667) в 664 г., “Каталог буддийских сочинений периода Кай-юань” (Кай-юань шицзяо лу), составленный Чжи-шэном (668-740) в 730 г., “Каталог буддийских сочинений периода Чжэнь-юань” (Чжэнь-юань шицзяо лу), составленный Юань-чжао (ок. 750-ок. 830) в 794 г.

Научная новизна исследования состоит в том, что данная диссертация является первым в отечественной литературе специальным исследованием письменных источников школы Цзинту, на основе которых реконструируется становление амидаистических традиций в Китае, религиозно-философской доктрины школы Цзинту.

Глава I. ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ ШКОЛЫ ЦЗИНТУ

Письменные источники школы Цзинту раскрывают историю и доктрину этой школы. Сюда мы включаем сутры, комментаторские и агиографические тексты.

Тексты буддийского канонического корпуса рассматриваются буддистами как собрание достоверных высказываний, принадлежащих Будде. Канон, или Трипитака, состоит из трех разделов. Первый из них – Сутра-питака, которая представляет собрание бесед-наставлений, ориентированных на самый широкий круг слушателей. Сутра-питаке характерна языковая простота текстов, ситуационная содержательная приуроченность. Совокупность текстов этого раздела представляет собой духовную проповедь в широком смысле, позволяющая с исчерпывающей полнотой реконструировать буддийскую религиозную доктрину. Второй раздел – Виная-питака – представляет собой свод правил, регламентирующих жизнь членов сангхи. Ядром этого раздела является Пратимокша – кодекс поведения, предназначенный специально для монахов, в котором оговариваются условия принятия монашеских обетов, получения посвящений и другие правила. Тексты третьего раздела – Абхидхарма-питаки позволяют нам составить представление уже не только о духовной проповеди буддизма, но и о философском пласте этого учения. Темы, разрабатывающиеся в трактатах Абхидхарма-питаки, гораздо более сложны и многочисленны, нежели темы сутр. Язык этого раздела строг, терминологически точен. Абхидхарма-питака была рассчитана на узкую аудиторию, привыкшую к строгому мышлению и специфическому методу абхидхармистского анализа. Буддийская религиозная доктрина может быть полностью реконструирована на основе двух первых разделов канонического корпуса.

Основной канонический корпус школы Цзинту составляют: сутры, комментаторские тексты, включающие в себя шастры и собственные произведения китайских буддистов, и агиографические тексты -биографические жизнеописания представителей монашества, династийные истории.

1.1. Сутры

Сутры “У лян шоу цзин”, “А ми то цзин”, “Гуань у лян шоу цзин”, “Бань чжоу сань мэи цзин” послужили основой канонического корпуса школы Цзинту.

"У лян шоу цзин" (санскр. “Сукхавативьюха сутра”, “Сутра Будды бесконечной жизни”). В истории китайского буддизма имелось 12 переводов “Большой Сукхавативьюха сутры”. Причем перевод самого названия сутры не всегда совпадал. Существовало 6 вариантов китайского названия сутры: “У лян шоу цзин”, “У лян цин цин пин дэн цзюэ цзин”, “А ми то цзин”, “Синь у лян шоу цзин”, “У лян шоу чжи дэн чжэн цзюэ цзин”, “Фо шо да чэн у лян шоу чжуань янь цин цин дэн цзюэ цзин”.

1.“У лян шоу цзин” (санскр. “Амитаюс сутра”) переведена Ань Ши-гао в период династии Восточная Хань (25-220г.н.э) . Перевод был осуществлен в период с 148 по 170 гг.н.э.. К сожалению, перевод утерян.

2.“У лян цин цин пин дэн цзюэ цзин” (санскр. “Амита-буддхамьяксамбуддха-сутра”, “Светлая и чистая сутра широкого и равного просветления будды бесконечной жизни”) перевод Чжи Чаня, осуществленный в период династии Восточная Хань (25-220 г.н.э.), около 147-186 гг. н.э., включен в “Да цзан цзин” под № 25 по каталогу Нандзё.

3.“А ми то цзин” (санскр. “Амита-сутра”, “Сутра Амитабы”) переведена Чжи Цянем в эпоху Троецарствия, династии У (222-280 гг.н.э.). Перевод включен в “Да цзан цзин” под № 26 по каталогу Нандзё.

4. "У лян шоу цзин" (санскр. "Амитаюс-сутра") Перевод Кан Сэн Кая осуществлен в период династии Вэй (220-265 гг. н.э.), включен в "Да цзан цзин" под № 27 по каталогу Нандзё.

5. "У лян цин цзин пин дэн цзюэ цзин". Сутра переведена Бо Янем. В годы правления Гань-лу (256-260) Бо Янь прибыл в Лоян и перевел шесть сочинений в том числе и эту сутру. О последующих годах жизни Бо Яня сведений нет. Перевод сутры утерян.

6. "У лян шоу цзин". Текст переведен Чжу Фаху (Дхармаракшей), уроженцем Тукхара. Предки его происходили из Юэчжи. Он знал 36 языков и перевел с 266 по 317 гг. около 175 работ во время правления династии Цзинь. Перевод сутры утерян.

7. "Синь у лян шоу цзин" (санскр. "Новая Амитаюс-сутра") переведена Будхабхадрой. Его семья происходила из рода Шакьев, уроженцев Капилавасту. Он прибыл в Китай около 408 г.н.э. Им опубликованы 15 сочинений. Умер в 429г.н.э. в возрасте 71 лет. Перевод также утерян.

8. "У лян шоу чжи дэн чжэн цзюэ цзин" (санскр. "Амитаюр-архат-самьяксамбуддха-сутра", "Сутра широкого и равного просветления будды Амитабы"). Перевод, осуществленный в период династии Цзинь Чжу Фали (Дхармабалой), утерян.

9. "Синь у лян шоу цзин". Текст переведен Бао Юнем в период 424-453 гг.н.э.. Родословная переводчика не уточнена, в отдельных биографических данных значится, что он уроженец Лянчжоу. Китайские и индийские тексты полностью сверялись Бао Юнем по звучанию и содержанию. Достоинства утвержденных им текстов признавались всеми. В 449 г.н.э. он скончался в возрасте 74 лет. Перевод утерян.

10. "Синь у лян шоу цзин". Перевод Дхармамитры, выполненный в период ранней династии Сун (424-441 гг.н.э.), тоже утерян.

11." У лян шоу жу лай хуэй" (санскр. "Амитаюс-татхагата-парсад", "Сутра, сказанная буддой Амитабой") переведена Бодхиручи в период (693-713), эпохи династии Тан (618-907) и включена в "Да цзан цзин" под № 23 по каталогу Нандзё.

12." Фо шо да чэн у лян шоу чжуань янь цин цин дэн цзюэ цзин" (санскр. "Махаяна Амитаюр-вьюха сутра", "Сказанная буддой величественной, светлой и чистой махаянской сутре широкого и равного просветления Будды бесконечной жизни"). Перевод был осуществлен Фа Сянем в период (982-1001) во время династии Сун 960-1280 и включен в "Да цзан цзин" под № 863 по каталогу Нандзё.

Переводы Ань Шигао, Чжи Цяня, Чжи Чаня, Кан Сэн Кая (Хуэй), Бо Яня, Чжу Фаху (Дхармаракши) в "Записях о трех драгоценностях в разные эпохи" и в "Каталоге переводов буддийских книг периода Кай Юань", составленном Чжи Шэном в 730 г. В монографии "Чжунго фоцзяо ши" под ред. Жэнь Цзюя подвергается сомнению авторство переводов Ань Шигао, Чжи Чаня, Бо Яня. [См. Чжунго фоцзяо ши. С.]. Однако во многих исследованиях по китайскому буддизму эти монахи в первую очередь указаны как авторы переводов "Большой Сукхавативьюха сутры".

В списке ранних переводов "Большой Сукхавативьюха сутры" ("У лян шоу цзин") в Каталоге Китайской Трипитаки указан перевод Ань Шигао, который был осуществлен в период с 148-170 г н.э., в период династии Восточная Хань. Э.Цюрхер считает, что самый ранний перевод "Большой Сукхавативьюха сутры" был осуществлен не Ань Шигао, а Чжи Цянем. Он также не включил перевод Чжи Чаня в число ранних переводов. [Zurcher E. P. 219.].

Спорным является авторство перевода сутры Сангхавармана (Кан Сэн Кая), который считается переводчиком сутры "У лян шоу цзин" в 252

г. н.э., во время династии Вэй. Так, Стэнли Вэйнштейн полагает, что перевод возможно принадлежит Бао Юню. [Wenstien S. P. 66.]. Фудзита Котацу утверждает, что этот перевод приписывается Сангхаварману, а в действительности он выполнен Буддхабхадрой и Бао Юнем в 421 г.н.э. [The Pure Land tradition: History and Development. P. 6.]. Перевод Бо Яня, который был осуществлен в 258 г. н.э. во время династии Вэй, по одной версии приписывается Локакшеме, по другой - Дхармаракше.

Сравнительно-сопоставительное изучение пяти сохранившихся китайских переводов позволило выявить незначительные разночтения в некоторых из них, а также проследить существование трех различных текстов. Сравнивая переводы Чжи Чаня и Чжи Цяня, можно заметить, что они осуществлены с одного и того же текста. Язык переводов полностью совпадает. Однако, гатхи, восхваляющие Будду, не включены в перевод Чжи Цяня. В переводе Чжи Чаня Будда упоминается 37 раз, в тексте другого переводчика - 34. [Чжунго фочзяо ши. С.441]

Не исключена возможность, что тексты третьего перевода Кан Сэн Кая и четвертого перевода Бодхиручи осуществлены на основе одного источника. Но перевод Кан Сэн Кая имеет несколько дополнительных глав, которые даны в переводах Чжи Чаня и Чжи Цяня. Количество Будд в третьем переводе достигает 55, а количество обетов - 48. В четвертом переводе говорится о 41 Будде и 48 обетах. Пятый перевод Фа Сяня считается самостоятельным вариантом. Среди пяти сохранившихся переводов третий перевод, осуществленный Кан Сэн Каем, считался наилучшим и в Китае, и в Японии. К нему существует множество китайских и японских комментариев.

Сутра “У лян шоу цзин” состоит из трех частей. Первая часть сутры описывает религиозную жизнь монаха по имени Дхармакара до момента,

когда он получил просветление под именем Амитабы. В сутре говорится о том, как Будда Шакьямуни рассказал Ананде, что много лет тому назад жил монах по имени Дхармакара. В суетном мире он оставил царство, ушел в монастырь и принял буддийскую веру. Дхармакара пришел к Шакьямуни, чтобы услышать описание земли Будды. Будда пояснил ему, что существует множество миров Будды, Дхармакара выразил искреннее желание стать Буддой, но с условием, что пока все живые существа не возродятся в его раю, не достигнет он истинного просветления. Он дал клятву, что не достигнет состояния Будды, пока не исполнит все обеты и кто-либо из существ не будет спасен. Этот раздел сутры включает обеты Дхармакары, варьирующие от 24 до 48 в различных вариантах переводов этой сутры, которые раскрывают ее основные характерные черты и определяют условия достижения возрождения в Чистой Земле. Этот раздел также включает описание жизни бодхисаттв в раю Сукхавати. Во втором разделе Будда красочно описывает рай Сукхавати; рассказывает о том, что Дхармакара выполнил обет спасти все живые существа и стал буддой Амитабой и пребывает в идеальной земле Будды, известной как Сукхавати. Когда же Ананда изъявил желание увидеть ту идеальную землю Будды, Шакьямуни пустил лучи света из своего тела, которые осветили весь рай Сукхавати. Третий раздел сутры “У лян шоу цзин” содержит описание видения буддой Амитабой Сукхавати; существ, обитающих в нем; условий возрождения там.

"А ми то цзин"⁵ (санскр. “Амитабха сутра”; она же “Малая Сукхавативьюха сутра”, “Сутра Амитабы”), переведена Кумарадживой в 402 г. Она является самой краткой из сутр о Сукхавати. Как указано в каталоге

⁵ Помимо названий сутр “У лян шоу цзин”, “А ми то цзин”, “Гуань у лян шоу цзин” в буддийских источниках приняты иные названия сутр школы “Цзинту”: “Фо шо у лян шоу цзин”, “Фо шо А ми то цзин”, “Фо шо гуань у лян шоу цзин”.

Нандзё, существовало три перевода этой сутры. Первый перевод принадлежит Кумарадживе. Он был осуществлен в 402 г. н.э. и имеет разные версии названия. Например, Макс Мюллер указывает, что сутра "А ми то цзин" имела название "Фо шо А ми то цзин" и соответствовала с небольшими пропусками санскритскому тексту. Существует версия названия сутры "У лян шоу цзин". В перечне китайских переводов буддийских сочинений, упоминаемых в разделе "Переводчики" "Гао сэн чжуань" ("Жизнеописания достойных монахов") дается название "А ми то цзин".

Второй перевод принадлежит Гунабхадре, брахману из Центральной Азии, который перевел с 435 по 443 гг.н.э. около 78 работ в период династии Сун (420-479). Он также имеет различные варианты названий. В источнике "Гао сэн чжуань" этот перевод имеет название "У лян шоу цзин". Макс Мюллер и Тан Юнтун приводят название "Сяо у лян шоу цзин". Отметим, что исследователь Фудзита Котацу не упоминает в числе переводчиков сутры "А ми то цзин" Гунабхадру.

Третий перевод принадлежит Сюань Цзану и имеет название "Чэн цзан цзинту фо шо шоу цзин". Перевод был осуществлен в период династии Тан. Этот перевод больше по объему перевода Кумарадживы. Согласно материалам "Каталога буддийских переводов периода Кай-юань", китайский перевод совпадает с тибетским переводом. В то же время нужно отметить, что Тан Юнтун не упоминает перевод Сюань Цзана.

На основе изучения трех вариантов переводов сутры "А ми то цзин" исследователи приходят к выводу, что авторство Кумарадживы остается бесспорным. Тан Юнтун отмечает два перевода "Малой Сукхавативьюхасутры": "У лян шоу цзин" Кумарадживы в 402 г.н.э., и "Сяо у лян шоу цзин" в переводе Гунабхадры. Фудзита Котацу считает, что существовало всего два перевода "Малой Сукхавативьюхасутры": перевод Кумараджи-

вы и перевод Сюань Цзана. “Малая Сукхавативьюха сутра” известна также на санскрите и тибетском языке. Китайские и японские исследователи считают, что “Большая Сукхавативьюха сутра” возникла ранее “Малой Сукхавативьюха сутры”.

Сутра “А ми то цзин” представляет собой проповедь Шакьямуни и описывает рай будды Амитабы. В основном она содержит хвалебное описание Амитабы и его рая. Сутра утверждает, что необходимы только вера и молитва. Доктринальная важность сутры заключается в акценте на необходимость рецитации имени и “думаний о Будде”, а не просто на выполнении хороших деяний для того, чтобы возродиться в Чистой Земле. Ввиду краткости и акцента на необходимости повторения имени будды Амитабы и “думания о Будде”, сутра “Ами то цзин” идеально приспособлена к рецитации и задачам устной проповеди. Предельная доступность изложения и богатая образность делают ее особо привлекательной для простонародной ментальности. Также в сутре указана мессианская роль будды Амитабы.

“Гуань у лян шоу цзин” (санскр. “Амитаюрдхьяна сутра”, “Сутра созерцания будды бесконечной жизни”), как указывает Каталог Трипитаки, в период ранней династии Суй (429-479 г. н.э.) была переведена Калаяшасом и Дхармамитрой. Существовало два перевода этой сутры с одинаковым названием “Фо шо гуань у лян шоу фо цзин”. Иногда “фо” опускается. Один из них - “Гуань у лян шоу цзин” выполнен Дхармагуптой в период династии Сун; Второй перевод сутры “Гуань у лян шоу цзин” осуществлен шраманом с Запада Калаяшасом. Эта сутра описывает медитативную практику, в результате которой появляется видение будды Амитабы и его Чистой Земли. Поэтому эта сутра отмечена как одна из важных в традиции учения школы Цзинту. Сутра “Гуань у лян шоу цзин” состоит из

трех разделов: первый раздел является подготовительной частью ко второму разделу медитаций. Вторая часть сутры представляет 13-ти ступенчатую медитацию о видении Сукхавати и будды Амитаюса. Она ценна тем, как считает Ч.Элиот, что более близка к учению Дхармакайя и представляет триаду: Амитабу, Авалокитешвару и Махастхамапрапту. Третья часть описывает 3 ступени созерцания 9 категорий возрождающихся в Сукхавати. Объекты разделены на 16 классов, поэтому сутра иногда называется "Ши лю гуань цзин" ("Сутра 16 видов медитации"). Этот раздел сутры детально описывает 9 групп живых существ, включая от самых праведных до самых грешных. И все эти группы живых существ достигают возрождения в Чистой Земле. Чистая Земля может быть достигнута различными путями, но метод, который рекомендуется - это практика медитаций, которая детально описана в настоящей сутре. Спасение также может быть достигнуто единичной молитвой к Амитабе, которой достаточно для освобождения от смертных грехов.

Нет вариантов "Гуань у лян шоу цзин" на санскритском и тибетском языках. Как считает Фудзита Котацу, существуют некоторые фрагменты на уйгурском языке, которые, возможно, были переведены с китайского варианта в переводе Калаяшаса. Как отмечают многие исследователи, сутра "Гуань у лян шоу цзин" отличается от сутр "У лян шоу цзин" и "А ми то цзин". Китайские элементы были привнесены в процессе составления текста, который сохранился до сих пор. Как считает Макс Мюллер, многие монахи делали комментарии к этой сутре. Хотя нет санскритского варианта этой сутры, но он полагает, что санскритское название этой сутры могло быть "Сукхавативьюха сутра", так как она содержит подробное описание всех живых существ Сукхавати, объектов, которые должны созерцаться последователями Амитабы.

"Бань чжоу сань мэй цзин" (санскр. "Пратьютпанна-Буддхамсамукха-вастхита-самадхи сутра", "Сутра сосредоточения самадхи, в котором Будда лично являет свое присутствие"). Перевод этой сутры на китайский язык датирован 179 г.н.э. и был сделан Локакшемой. Сутра "Бань чжоу сань мэй цзин" состоит из двух частей. Первая часть сутры сообщает как посредством созерцания можно увидеть будду Амитабу. Эта практика называлась "нянь фо сань мэй". Это форма психического сосредоточения, которая позволяет адепту созерцать всех Будд "как будто они стоят перед ним". Хотя такое мастерство естественно может быть совершено людьми, наделенными сверхъестественными способностями, но в сутре утверждается, что видение не осуществляется "божественным оком" или "божественным ухом", не возрождением в раю после смерти, а здесь и сейчас, являясь результатом "величественной милости", силой его самадхи и накопленных заслуг. Отсюда этот "легкий путь" не требовал каких-либо сложных подготовительных упражнений, адепт должен содержать свое сознание полностью чистым в течение 3 месяцев. В этот период он ни на мгновение не должен задумываться о пище, одежде и материальном комфорте, что должно создать благоприятные условия для достижения этого видения.

Во второй части сутры "Бань чжоу сань мэй цзин" мы находим методы сосредоточения. Монах или монахиня, мужчина или женщина должны соблюдать все правила религиозной жизни. Верующий должен провести от одного дня и ночи до семи дней, созерцая Будду, в результате чего Будда предстанет перед ним. Когда разум вовлечен в это созерцание, все земли Будд, гора Шумеру и скрытые места становятся доступными для него. Он может переместиться в землю будды Амитабы, сесть у ног Будды и слушать его проповеди. Верующий особенно наслаждается созерца-

нием 32 прекрасных знаков тела Будды. Это созерцание дает возможность ему достигнуть “самадхи пустоты” (“кун сань мэй”). Когда он мечтает поесть очень вкусную пищу, он просыпается голодным и приходит к выводу, что все это продукт. Размышляет над фактом, что Будда приходит ниоткуда и уходит в никуда. Этим созерцанием он достигает постижения того, что его разум не отличается от разума Будды, и ничего нельзя увидеть или концептуализировать. Когда есть мысль, она исходит от разума, когда нет мысли - это Нирвана.

Вышеназванные сутры явились канонической базой, на основе которой сформировалась школа Цзинту как течение амидаизма в китайском буддизме.

Ученые соглашаются во мнении, что “Большая Сукхавативьюха сутра” и “Малая Сукхавативьюха сутра” составлены в Индии, а “Амитаюрдхьяна сутра” составлена позднее под влиянием китайской культуры. Среди трех сутр самой значимой считается “Большая Сукхавативьюха сутра”. Существует 7 вариантов этой сутры. Это санскритский, тибетский и 5 китайских вариантов сутры.

Изучая канонические сутры школы Цзинту в переводе на китайский язык, необходимо учитывать различные версии переводов, включающих разные хронологии, разные варианты количества Будд, количества обетов, гатх и т.д.. Нужно подчеркнуть, что существуют различные точки зрения на этот счет как среди исследователей буддизма, так и среди буддистов. Все это является темой споров и дискуссий с начала формирования данной веры в Китае и по сей день.

Отметим, что все исследователи придают важное значение переводу “У лян шоу цзин”, осуществленному Кан Сэн Каем (Сангхаварманом) в 2 томах, переводу “А ми то цзин” Кумарадживы, переводу “Гуань у лян шоу

цзин” Калаяшаса. Эти три сутры впоследствии были признаны "тремя крупными сутрами школы Цзинту".

1.2. Комментаторские тексты

В эту группу входят шастры – комментаторские тексты буддийских авторов, в которых излагались логико-дискурсивные интерпретации сутр. Это трактаты великих учителей Дхармы – Нагарджуны (2 в.н.э.) и Васубандху (5 в.н.э.), а также собственные комментарии китайских патриархов амидаизма. Традиционно Нагарджуна считается одним из первых патриархов учения амидаизма, так как идея "легкого пути" впервые разъясняется им. Шастра Нагарджуны “Дашабхумика-вибхаша” (кит. “Ши чжу пи по ша лунь”, “Изложение десяти ступеней пути бодхисаттвы”) сохранилась в китайском переводе Кумарадживы, который он осуществил в 405 году. В ней объясняются две первые ступени (бхуми) по “Дашабхумика-сутре”.

В “Дашабхумика-вибхаше” выдвигается идея “легкого пути” посредством веры в будду Амитабху, за что этот труд высоко почитался школой Цзинту в Китае. Так в шастре сообщается: “Существует ряд путей, которыми буддисты достигают освобождения. Мы и в обычном мире идем различными путями - трудными и легкими. Странствовать по пересеченной местности трудно, тогда как плыть в лодке намного легче. Также и бодхисаттвамарга. Трудный путь - это долгий и суровый путь религиозной практики, прежде чем удастся достичь сферы совершенного мира, откуда уже не возвращаются. Легкий путь тот, который ведет к намеченной цели через веру”. Далее Нагарджуна перечисляет имена прошлых, настоящих и будущих будд, особенно выделяя Амитабха-будду, и дает совет: “Если желаешь достичь совершенного мира, почитай будд сердцем, полным веры и повторяй имя своего будды”. [Андросов В.П. С. 130].

Вера состоит в очищении своих мыслей, услышав имя Будды и представлении физической, словесной, духовной практики, то есть богослужение (почитание), рецитация имени и медитация Будды. Текст содержит обращение к будде Амитабе, состоящее из 32 строф. В трактате “Дашабхумивибхаша-шаstra” Нагарджуна объясняет природу Сукхавати. Глава “Легкий путь” этой шастры оказала большое влияние на формирование традиций амидаизма.

Шаstra Васубандху “Упадеша-шаstra Амитабха (кит. “Лян шу ю по ти шэ” или “Ван цзэн лунь”, “Трактат о возрождении в Чистой Земле”) состоит из двух частей, 24 строф и комментариев к ним.

“Упадеша-шаstra Амитабха” переведена шраманом из Северной Индии Бодхиручи. Он прибыл в Лоян в 508 г.н.э. и перевел около 30 работ. Эта шаstra обобщила понятие о смысле будущей жизни в Чистой Земле, которое пропагандировалось в сутрах школы Цзинту. Основные идеи, выраженные в данных трактатах, сводятся к тому, что все верующие в будду Амитабу, полагаясь на основной обет Амитабы, имеют возможность возродиться в раю Сукхавати в будущей жизни.

“Упадеша-шаstra Амитабха” начинается с гатхи, о которой сам Васубандху говорит, что посредством этой гатхи дал общее толкование “Сукхавативьюха сутры”. Причина веры в Амиту в трактате объясняется тем, что в Чистой Земле Амиты есть 29 достойных награды украшений: 17 заслуг Чистой Земли, 8 - Будды и 4 - бодхисаттв.

К семнадцати заслугам Чистой Земли Васубандху относит следующие:

1. Чистая Земля превосходит пути трех миров.
2. Чистая Земля просторна и безгранична как пространство.
3. Корни добродетели превосходят самсару и образуют основы великого сострадания.
4. Чистая Земля наполнена чистым светом, сравнимым с отражением, солнцем или луной.
5. Она наполнена

драгоценными камнями и величественным сиянием. 6. Сияние чистое и яркое, очищающее мир. 7. Травы из драгоценных камней, при прикосновении производят впечатление, сравнимое с прикосновением мягкой одежды. 8. Существует 10 миллионов разновидностей драгоценных цветов, покрывающих все вещи. 9. Чудесные цветы осыпаются, делая благоуханными все вещи. 10. Мудрость Будды освещает (светит), как солнце, устраняя заблуждения, темноту и невежество мира. 11. Священные слова, услышанные здесь, нежные. 12. Амитаюс пребывает здесь как Дхармакара. 13. Бодхисаттвы возрождаются здесь. 14. Бодхисаттвы наслаждаются Дхармой Будды, дхьяной и самадхи. 15. Их наслаждение непрерывно. 16. Все возрождаются здесь одинаково: никто не рождается здесь в облике женщины или как представитель двух низших колесниц. 17. Все, что они пожелают, исполняется.

8 заслуг Будды: 18. Правитель украшен множеством украшений и сидит на троне лотоса. 19. Его свет видят на расстоянии длины руки. 20. Его голос слышим повсюду в Чистой Земле. 21. Он не делает каких-либо различий. 22. Бодхисаттвы рождаются из моря его мудрости. 23. Он возвышается и никем непревзойден. 24. Бодхисаттвы оказывают ему почтение, окружают его и восхищаются им. 25. Он всем доступен.

4 заслуги бодхисаттвы: 26. Колесо Дхармы непрерывно вращается бодхисаттвами. 27. Благотворный свет Чистой Земли проникает всюду. 28. Предложения и похвалы делаются без различных подходов. 29. Бодхисаттвы ищут возрождения в мирах, где нет Будды и драгоценностей Дхармы.

29 украшений по существу - заслуга Амиты: постигнув абсолютную истину (бхутатхата) или истину Дхармы, Амита проявляет (дарит) свои заслуги и проявляет сострадание живым существам. Отсюда значение многих украшений - это благотворительная заслуга Амиты для него самого и других.

В трактате указывается, что реализация этих ведущих к рождению в Чистой Земле принципов осуществляется через пятичленную практику:

1. Поклонение, это "действие тела", поклоняющегося будде Амитабе.

2. Восхваление, это "действие речи", возглашающего имя будды Амитабы.

3. Творение мольбы, это "действие сердца - разума", которое всецело мыслит о рождении в Чистой Земле, осуществляя мысленную концентрацию на этой (самадхи).

4. Пристальное созерцание - это "действие праджни" (высшая интеллектуальная способность, обеспечивающая "истинное" видение и разумение, шестая парамита), которая осуществляет созерцание (как випашьяна) великолепия Чистой Земли, будды Амитабы и окружающих его бодхисаттв.

5. Передача - это передача достоинств и заслуг, обретенных в результате четырех предыдущих практик, всему страждущему существу.

“Упадеша-шастра Амитабха” определила первые четыре практики как практики своих собственных выгод. Пятую практику трактат определяет как практику в защиту других живых существ. Отсюда возникает деление пяти видов практик на две группы: первые четыре являются подготовительными к пятой практике (передаче заслуг). Комментарий Васубандху разъяснил, что первые четыре практики выполняют добродетель “вступления”. Пятая практика выполняет добродетель “отправления”. Это различие между “входом” и “отправлением” объясняется Васубандху следующим образом: первые четыре практики направлены на защиту самого себя, в то время как последняя практика направлена на защиту других. Васубандху считал “передачу заслуг” важной в развитии качеств бодхисаттвы: мудрость, сострадание, так как практика “передачи заслуг” позволяет всем живым существам возродиться в Сукхавати и является очень простой Махаянской практикой, пока-

зывающей сострадание бодхисаттвы. Описание четвертой практики (визуализации, созерцания) более развернутое и сложное по сравнению с другими четырьмя практиками. Насколько важна практика созерцания можно судить из такого соотношения: почти в 7 раз больше по объему объяснение практики созерцания, чем описание четырех практик в целом.

Далее в тексте идет обсуждение практики передачи заслуг. И здесь объемом объяснения сути созерцания в 6 раз больше описания практики передачи заслуг.

В конце раздела комментариев дается описание 5 “врат вхождения”, “5 учений, которые в высшей степени позволяют бодхисаттвам проявлять заслуги”: 1. Приближение к Чистой Земле, которое является результатом “действия тела”; 2. Вхождение в группу бодхисаттв, восхваляющих Амитаюса, которое является результатом “действия речи”; 3. Вхождение в окружение Амитаюса, как результат духовного решения возродиться в Чистой Земле и мысленного сосредоточения; 4. Вступление во дворец, результат випашьяны, визуализации; 5. Вхождение в сад сансары и работа в качестве бодхисаттвы с целью защиты других живых существ, как результат передачи заслуг.

По трактату Васубандху, самадхи – это духовное спокойствие, достигаемое через медитативную практику. Из практик самозащиты, сосредоточение (самадхи или умиротворение) и медитация (випашьяна) являются самыми эффективными. Этими практиками человек достигает мудрости, при помощи которой он достигает истинного взгляда в Чистой Земле. Эти знания при усовершенствовании дают толчок к состраданию живым существам и заставляют людей выполнять ради других практику переноса (передачи) заслуг (pariṇāmanā). Эти практики достижения возрождения в Чистой Земле Амиитабы в действительности те же, что представлены бодхисаттвой. Так как

причина возрождения трансцендентальна, поэтому Чистая Земля трансцендентальна и гармонирует с абсолютной истиной (парамартхасатья). Васубандху считает, что смысл этой сутры состоит в том, что необходимо созерцать мир покоя и радости, созерцать будду Амитабу и молить о рождении в его стране.

Таким образом, трактат Нагарджуны “Дашабхумивибхаша-шаstra” раскрыл универсальность “легкого пути” - живые существа достигают состояния Будды при помощи силы обетов Амитабы. Трактат Васубандху “Упадеша-шаstra Амитабха” раскрыл трансцендентальную сущность практик буддизма Чистой Земли, показав, что в сущности они являются практиками бодхисаттвы.

В числе комментариев, выполненных китайскими авторами, мы выделяем работы таких выдающихся патриархов школы как: Тань Луань, Шань Дао, Дао Чо, Фа Чжао, Чжу Хун. Их комментарии, содержащие самостоятельные суждения, обусловили специфику китайского амидаизма, сыграли решающую роль в окончательном формировании и развитии школы Цзинту.

Тань Луань (476-542) является одним из главных патриархов школы Цзинту. Ему принадлежит первая попытка систематизации учения Чистой Земли, которую он предпринял в его работе “Ван шэн лунь чжу” (“Комментарий к рассуждениям о возрождении в Чистой Земле”). Этот трактат Тань Луаня состоит из 2 частей. Первая часть содержит 48 двурифмованных двустиший, соответствует количеству обетов Дхармакары (хотя порядок и содержание неточны). Они написаны в стиле, свойственном гатхам. Вторая часть включает в себя комментарии к этим стихам и основной текст, который является комментарием к трактату Васубандху. Тань Луань разъяснил практику 5 видов, изложенных Васубандху.

Дао Чо (562-645) в своей работе “Ань лэ цзи” (“Записи о земле покоя и радости”) комментирует основные положения сутр школы Чистой Земли. Эта работа включает в себя 12 глав, которые снабжены цитатами из канонических книг, для того, чтобы убедить людей поверить и стремиться к возрождению в Чистой Земле. В трактате “Ань лэ цзи” Дао Чо выделил 2 пути в буддийском учении: путь мудрости (священный путь) и путь учения Чистой Земли. В качестве одного из путей к достижению рая Амидабы предложил практику “нянь фо” (произнесение имени будды Амидабы).

Шань Дао (613-681). Его трактат “Гуань у лян шоу цзин шу” (“Комментарий к сутре “Гуань у лян шоу цзин”) состоит из 4 частей. В них он доказывает преимущество учения школы Цзинту и доказывает, что сутра “Гуань у лян шоу цзин” описывает самый краткий и правильный путь достижения состояния Будды. Комментируя сутру “Гуань у лян шоу цзин”, он приходит к выводу, что эта сутра показывает правильный путь достижения состояния Будды. Он выделил два условия возрождения в стране будды Амидабы: вера в обеты будды Амидабы и практика 5 видов, о которой писали Васубандху и Тань Луань.

Работа Фа Чжао “У хуэй фа ши цзинь” (“Восхваление пятиголосного возгласия, его сущности и внешнего проявления”) была популярна в период господства Дай-цзун (763-779) и Дэ-цзун (780-804). В ней он описывает практику “у хуэй нянь фо”, которая состояла в произнесении фразы “На мо Амигофо” (“Слава будде Амидабе”) пятью различными голосами.

Чжу Хун (1535-1615). Им написана работа “А ми то цзин шу чао” (“Собрание комментариев к сутре “А ми то цзин”), состоящая из 4-х томов. Идеи, изложенные в “Собрании комментариев к сутре “А ми то цзин”, в целом, идентичны идеям предыдущих патриархов. Тем не менее, он был бо-

лее настойчив и последователен в обосновании практики "нянь фо" как лучшего метода достижения состояния Будды.

Комментаторские тексты раскрывают и объясняют основные положения сутр школы Цзинту "У лян шоу цзин", "А ми то цзин", "Гуань у лян шоу цзин", "Бань чжоу сань мэй цзин", выявляя и систематизируя в них религиозно-философские аспекты, легшие в основу теории и практики Цзинту.

1.3. Агиографические тексты

Агиографические тексты, представляющие собой жизнеописания и хроники, способствуют воссозданию вполне достоверных и насыщенных фактов истории китайского буддизма. Так, например, биографии переводчиков сутр, монахов школы дают немало интересной информации о событийной и идеологической стороне распространения веры Чистой Земли в Китае. Агиографические тексты представляют ценный материал по истории школы. Они содержат сведения о представителях амидаизма и истории его формирования в Китае, также разъясняют религиозно-философскую концепцию патриархов школы, особенно той части сотериологии, которая касается практики "нянь фо". В своеобразной табели о буддийских рангах - обширной биографической серии "Жизнеописания достойных монахов четырех династий" ("Сы чао гао сэн чжуань") приводятся жизнеописания около двух тысяч исторических лиц, в основном принадлежащих к просвещенной монашеской элите, деятельность которой была связана с буддийской письменностью.

В литературный ряд "Сы чао гао сэн чжуань" вошли сочинения Хуэй Цзяо "Жизнеописания достойных монахов" (Гао сэн чжуань), Даосюаня (596-667) "Продолженные жизнеописания достойных монахов" (Сюй гао сэн чжуань), Цзань-нина (919-1001) "Сунские жизнеописания достойных монахов" (Сун гао сэн чжуань) и Жу-сина (18 в.)

“Великоминские жизнеописания достойных монахов” (Да-Мин гао сэн чжуань).

Биографическое собрание Хуэй-цзяо (497-554) “Гао сэн чжуань” (“Жизнеописания достойных монахов”) содержит обширные сведения о раннем китайском буддизме с 67 по 518 г. Сюда в хронологическом порядке вошли биографии 257 исторических лиц, кроме того, более 200 лиц упоминаются в кратких биографиях. Биографии составляют 13 цзюаней 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). [Хуэй Цзяо. С. 9.]

“Жизнеописания достойных монахов” (“Гао сэн чжуань”) Хуэй Цзяо переведены, исследованы М.Е.Ермаковым.

“Да Мин гао сэн чжуань”, законченное Жу-сином в 1617 г., охватывает период в пять столетий, приходящийся на правление династий Южная Сун (1127-1279), Юань (1271-1368) и, за исключением нескольких последних десятилетий, династии Мин (1368-1644). Собрание Жу-сина включает в себя менее двухсот биографий, которые распределяются по династиям следующим образом: Южная Сун – более ста биографий, Юань – более сорока, Мин – около тридцати. [См. Тайсе синсю Дайдзоке. Т.50]

Хроника Чжи Паня (1258-1269) “Фо цзу тунцзи” (Записи о происхождении Будды и патриархов) охватывает период наивысшего расцвета буддизма в Китае. [Да цзан цзин. Т.49]

Антология “Хун мин цзи” (“Собрание сочинений, светоч истины распространяющих”) составлена Сэн Ю в 515-518 гг., содержит 14 разде-

лов-цзюаней, куда входят произведения, преимущественно философские трактаты, созданные в 380-510 гг. [См. Трипитака Т.52, С.1-95; Сыбу бэйяо.]

“Гуан хун мин цзи” (“Расширенное собрание сочинений, светоч истины распространяющих” появившийся благодаря деятельности Дао Сюаня в 60-х гг. VII в. Дао Сюань был монахом столичного (чанъаньского) монастыря Сымин, открытого в 659 г. по личному распоряжению танского императора Гао-цзуна (650-684). В 661 г. его настоятелем по монаршей просьбе стал крупнейший буддийский деятель средневекового Китая – Сюань Цзан. Так что не исключено, что работа Дао Сюаня курировалась непосредственно Сюань Цзаном. “Гуан хун мин цзи” содержит 30 цзюаней, подразделенных на 10 глав, каждая из которых открывается кратким к ней предисловием, написанным также Дао Сюанем. Построенная по тематико-хронологическому принципу “Гуан хун мин цзи” охватывает собой временной период с I по VII в., представленный в ней разнообразными письменными свидетельствами: философскими сочинениями, официальными политическими документами, письмами и литературными (поэтическими) текстами. [См. Трипитака Т.52, С.1-95; Сыбу бэйяо.] Материалы “Гуан хун мин цзи” изданы в Шанхае в 1936 г.

В эту же группу мы включаем комплекс источников, среди которых следует выделить прежде всего материалы каталога Китайской Трипитаки (собранного около 640 г. н.э.), изданного в Оксфорде в 1883 г. под редакцией Бунью Нандзё. Это обширный вариант буддийского свода, куда помимо переводных сочинений вошли и собственно китайские (комментарии, трактаты, хроники, энциклопедии, биографии и др.) включая так называемые апокрифы, имитирующие форму переводных сочинений.

Использованы данные каталогов: “Ли дай сань бао цзи” (“Записей о 3 драгоценностях в разные эпохи”), “Кай юань и цзяо ли” (“Каталога переводов буддийских книг периода Кай-юань”), составленного Чжи Шэном в 730 г, изданного в Шанхае в 1936г. В него вошли все переводы буддийских книг на китайский язык с 67г. до даты выпуска, в целом 2278 работ, хотя многие из указанных работ были к тому времени утеряны (период Кай Юань - время правления Танского императора с 713-741гг.).

Указанные источники наиболее полно и емко отражают историю, религиозно-философскую доктрину школы Цзинту. Все сутры переводились по несколько раз. Это было связано со специфическими особенностями перевода сутр с санскрита на китайский язык. Потребовалось несколько столетий для создания совершенной техники переводов. Высший расцвет переводческой деятельности связан с переводами Кумарадживы, поэтому за основу нашего исследования берутся его переводы. Спорными считаются переводы Ань Шигао, Кан Сэн Кая, Бо Яня. Так, самый ранний перевод Ань Шигао приписывается Чжи Цяню. Перевод Кан Сэн Кая, по мнению некоторых исследователей, принадлежит Бао Юню. Перевод Бо Яня отдельные ученые приписывают Локакшеме, другие – Дхармаракше.

Во втором параграфе, посвященном анализу комментаторских текстов, рассмотрены трактаты Нагарджуны и Васубандху, а также собственные китайские сочинения патриархов школы Цзинту.

В трактате “Дашабхумика-вибхаша” Нагарджуна раскрыл универсальность “легкого пути” посредством веры в будду Амитабу. Трактат “Упадеша-шастра Амитабха” Васубандху раскрыл трансцендентальную сущность практик буддизма Чистой Земли, показав, что в сущности они являются практиками бодхисаттвы.

Агиографические тексты представляют ценность как сочинения, раскрывающие историю становления учения школы Цзинту и раскрывающие специфику амидаизма в ее китайском варианте. Данная источниковедческая база является достаточной, так как в ней отражены все стороны истории и доктрины школы Цзинту, позволяющие решить поставленные в диссертации задачи, раскрывающие основную цель исследования.

Глава II. ИСТОРИЯ АМИДАИЗМА В КИТАЕ ПО БУДДИЙСКИМ ИСТОЧНИКАМ

2.1. Происхождение культа Будды Амитабы

Существует множество гипотез, предположений, споров относительно происхождения культа будды Амитабы. Все они могут быть разделены на две основные группы:

1. Теории внешнего происхождения, утверждающие, что культ будды Амитабы берет начало не в Индии, а привнесен извне.

2. Теории внутреннего происхождения, которые на основе материалов ранней буддийской мифологии, ведического пантеона указывают на индийское происхождение культа: культ поклонения Ступе, религиозные представления индусов о Брахме, Варуне, Яме, Вишну и др.

Согласно версии о не индийском происхождении будды Амитабы, Л.А.Вадел утверждает, что культ возник и развивался под влиянием персидской религии как опосредованное выражение символического мифа о Солнце. Эдкинс ищет корни происхождения будды Амитабы в культе Ахурамазды. С.Билл считает, что Амитаба происходит от бога Митры персидской мифологии и Амитаюс является персидским богом из “Терван Акунара” Р.Реллиот и Сильвей Леви подчеркивает его возможное отношение к Авеста в Иране. [Encyclopaedia of Buddhism. P.443]

Л.Вьеже, С.Билл, В.Сутилл, С.Кулинг и другие поднимали вопрос о корнях и истоках веры в будду Амитабу, называя в качестве его возможного прототипа Митру, иранского бога света. Также они находят связь между троицей Чистой Земли (Амитабой, Авалокитешварой и Махастхампраптой) и Иранской троицей, в котором Зурван - высочайшее божество, Митра - бог света и Витрагна - олицетворяет силу и мудрость. Они по-

гают, что идеи в буддизме, касающиеся культа будды Амитабы, развивались не в Индии, а в тех регионах на северо-западе от Индии, где господствовала династия Кушан, и где было сильно влияние Ирана прежде всего. Также они указывают на тот факт, что первые переводчики сутр Чистой земли — Ань Шигао из Парфии, Чжи Чань, чьи предки были из Юэчжи (Кушанское царство), Кан Сэн Кай, который был из Согдианы.

Чарльз Элиот считает, что на культ Амитабы оказала большое влияние зороастрийская религия древних иранцев. Как известно, главными характеристиками учения амидаизма является рай света, принадлежащий Амитабе, и тот, кто произносит его имя, попадет в его рай. Обе характеристики можно найти в писаниях Зороастризма, где также существует рай безграничного света, которым управляет Ахурамазда. Этот рай наделен музыкой и приятными звуками. Те, кто молится, попадет в этот рай, и Ахурамазда с архангелами покажет туда дорогу верующим. Любой, произносящий “Ахуравайя”, попадает в рай света. Хотя Ч.Элиот не уверен в том, что повторение имени Ахурамазды ведет к раю, но он подчеркивает действенность повторения имени. Ч.Элиот уверен во влиянии Зороастризма на культ будды Амитабы и его рай, считая что будда Амитаба искусно приспособлен к индийской теологии и не имеет индийского происхождения. [Eliot Ch. Vol. 2, P. 218-220, 451-452]

Хакманн утверждает, что вера в будду Амитабу и бодхисаттву Гуаньинь и определенное перемещение рая на запад подтверждает мнение о том, что характерные черты Амитабы и Гуаньинь проникли из Персии в Северную Индию, затем в Тибет и после в Китай. [Hakmann H. P.190]

Некоторые исследователи утверждали, что вера в будду Амитабу заимствована из христианства, главным образом из легенды миссии Томаса в Индию. [Takakusu J. P.167]

В.П.Васильев задается вопросом почему Амиитаба является богом запада, а не севера, востока или юга, и не должны ли мы видеть в этом предпочтении превосходство запада, да еще и уважение к тамошним богам, к заимствованиям из тамошних религий. И он видит эту связь “даже в одном описании Амиитабы, в кот^ором он представлен сидящим посредине, а по бокам его Ариябало и Приобретший великую силу... этот Амиитаба, что бы ни говорили, если уж и не признавать за буддизмом полное заимствование от запада своих богов (Митра?), во всяком случае указывает на безусловное преклонение востока перед западом; не мог же буддизм спроста внести в свой догмат предпочтение Амиитабе, внушить своим поклонникам безусловное желание переродиться в его царстве на западе; никогда на западе рай не описывался в таких ярких красках, как это царство; но известно, что заимствованное всегда внушает плодовитость, индийская же фантазия притом восприимчивей западной...”[Васильев В.П. Ч.1 С.130]

Таковы теории внешнего происхождения культа будды Амиитабы. Но все эти утверждения активно опровергаются ~~многими~~ исследователями. О.О.Розенберг справедливо замечает: “Предположение, что иноземные философские идеи могли бы коренным образом изменить систематическую догматику индийского буддизма, представляется совершенно невозможным. Мы не должны же забывать, какую роль в Индии, а также в Китае играла идея традиции, т.е. сохранение воспринятого от учителя и тенденция не допускать нововведений; нельзя и забывать, что отношения знатоков традиции к чужим идеям было и есть в настоящее время резко отрицательным. Наконец, возникает чисто практический вопрос, каким образом могли бы проникнуть в очаги традиций чужестранные идеи; ведь знатоки буддийской догматики вряд ли занимались в достаточной мере

иностранными языками. А те, кто, как буддийские миссионеры, изучали чужие языки, например, китайский язык, преследовали распространение своих законченных систем, они, следовательно, могли бы подвергнуться чужому влиянию только невольно; а чтобы такое влияние было бы в состоянии существенно преобразить их систему, предположить трудно... Допущение же существенного влияния, например, неоплатонизма или христианства, которые таким именно путем могли бы проникнуть в буддизм, хотя бы через посредство несторианцев, лишено, мне кажется всякого основания. Возможность же проникновения тех или иных элементов в церемониал или в народные концепции буддизма а priori отрицать нельзя". [Розенберг О.О., 1991. С.198.]

Теории внутреннего происхождения культа Амитабы указывают на индийское происхождение этого культа. Фудзита Котацу считает, что культ будды Амитабы связан с мифологией индусов, среди которых представляют существенный интерес: мифология универсального монарха Чакраварти, особенно описание города Кусавати, короля Махасударсаны; мифология северных курус; мифология обитателей различных божеств, таких как Брахма и др.; модель идеализированной и легендарной буддийской Ступы и ее окрестностей. [The Pure Land Tradition... P.23-24]

Керн и Бундзабуро Мацумото сходятся во мнении, что Яма в Ведах является источником буддийского культа будды Амитабы. Последний также утверждает, что Амиита связан с богом солнца Махасударсаной. [Encyclopaedia of Buddhism, P. 443]

Дополняя и расширяя их предположения, Унрай Огихара считает, что Амиита происходит от бога Вишну, которому индийцы поклонялись с древнейших времен. Его теория основана на кратком изложении следующих фактов. Вишну является другим названием солнца. В самой высшей

обители, называемой *paḍaṃ paḡamaṃ*, существует *amṛta* (пища богов, амброзия), вино, полученное из дерева *soma*. Это вино предлагается богам, которые вследствие этого приема достигают бессмертия. Это был Яма, который родился самый первый в этой небесной обители. *Paḍaṃ paḡamaṃ* это вечный рай, с бесконечным светом и бесконечной жизнью. Сейчас будда Амитаба имеет два санскритских имени *Amitāyus* и *Amitābha*. В старом санскрите он именовался как *Amida* и *Amita*, которое синонимично с *amṛta*. По этой причине он был вначале назван *Amitayus* или “бесконечная жизнь”. Позже в связи с культом солнца, который тесно связан с вином *soma*, было дано другое имя *Amitabha* или “бесконечный свет”. Таким образом, Унрай Огихара приходит к выводу, что культ Амитабы восходит к богу Вишна, чья мифологическая история развивалась из Вед, включая Бхагавадгиту. [Encyclopaedia of Buddhism. P.443]

Один из виднейших японских исследователей по буддизму Дзюнъитиро Такакусу справедливо отмечает, что утверждения о не индийском происхождении культа Амитабы строятся на внешних сходствах, объясняемых недостаточной изученностью внутреннего развития идей Махаяны. Вера в будду Амитабу явилась результатом созерцания природы Будды. Если убрать все внешние характеристики Шакьямуни и условия его жизни в Индии, то можно найти идеал Будды, соответствующий его совершенному просветлению. Д.Такакусу считает, что на основе совершенного просветления, мы придем к идеалу достижения состояния Будды, Будды бесконечного света и бесконечной жизни. Когда достигается идеал Нирваны, который бесконечен, не относится к определенному времени, не имеет рождения и смерти, изменений и колебаний, то обнаруживается, что это не что иное как достижение состояния Бесконечного (Амиты или Амитабы). [Takakusu J. P.7].

В письменных источниках культа Амитабы (“У лян шоу цзин”, “А ми то цзин”, “Гуань у лян шоу цзин”, “Да чен у лян шоу чжуань янь цин цзин пин дэн цзюэ цзин”) дается толкование имени этого будды. Имя Амитаба или Амитабха (Amitabha) по своей этимологии означает "бесконечный" - amita, "свет" - bha (кит. "У лян гуан мин"). Другое имя божества Амитаюс (Amitāyus) - "вечный" ("живущий бесконечное количество времени" кит. "У лян шоу"). Так, сутра “А ми то цзин” (“Малая Сукхавативьюха-сутра”) дает следующее объяснение имени этого будды: "... Почему того Будду называют Амитаба? Шарипутра, сияние того будды неизмеримо, оно освещает страны 10 сторон света, не имеет никаких препятствий, поэтому его называют Амитаба. Также, Шарипутра, долголетие того будды и его народа неисчислимо и безбрежно, оно продолжается не-счетное количество калп, поэтому его называют Амитаба. Шарипутра, с тех пор, как будда Амитаба стал Буддой, прошло 10 калп". [Фо шо А ми то цзин.С. 912-913.]

Поскольку китайский вариант "у лян шо" обозначает бессмертную жизнь, то санскритский вариант мог быть “амрита”. Эта теория основана на лингвистическом анализе. По этой теории Амида происходит от пракритской формы, употребляемой в Индии и Центральной Азии. (Пракриты - среднеиндийские языки и диалекты, продолжающие древнеиндийскую стадию развития индоевропейских диалектов и легшие в основу новоиндийских языков.). [БСЭ. Т.20 С.493.] Это слово "Амрита" (санскр. amṛta, нектар бессмертия). Но как верно утверждает Фудзита Котацу, должна соблюдаться большая осторожность при восстановлении санскритского подлинника только из китайских переводов. Тщательное изучение санскритского варианта Амида не может быть другим, чем Амитаюс или Амитабха. Тогда возникает вопрос, какое из этих названий является основным.

Амида происходит из искаженного пракритского произношения санскритского слова Амитаюс и Амитабха, где выпадает последний слог, или он может редуцироваться в переходе с санскрита на пракрит, или он может потеряться в переводе с пракрита на китайский язык. Если все эти гипотезы правдивы, заключает исследователь, можно заключить, что ("А ми то") является правильной транслитерацией Амитаюс и Амитабха. Хотя эти два термина имеют различные дополнительные оттенки ("бесконечная жизнь" и "бесконечный свет") буддийские источники используют их для обозначения одного и того же Будды. Сутра "У лян шоу цзин" делает упор на термин Амитабха, а сутра "А ми то цзин" на - Амитаюс. Соединение этих двух качеств, возможно, было продиктовано желанием составителей буддийских сутр придать большее значение превосходной силе будды Амитабы. [The Pure Land tradition... P.10]. Также Фудзита Котацу отмечает, что в буддийских источниках можно проследить глубокую связь между концепцией состояния будды и символизмом света, которые создают богатую почву для идей Амитабы и Амитаюса. Но он подчеркивает, что Амиду, воспринимаемого как религиозное проявление исторического Будды, нельзя идентифицировать с концепцией состояния Будды, которое развито среди последователей раннего сектарианского буддизма. Для них существует только один Будда Шакьямуни, в настоящее время, здесь и сейчас. Амида, который пребывает в Западном раю и проповедует Дхарму, также существует здесь и сейчас. Это противоречит идее о том, что может существовать только один Будда. С какой же точки зрения стоит рассматривать Амитабу? Буддолог находит такое объяснение: Амида возникает из идеала бодхисаттвы в Махаяне, бодхисаттва посвящает себя достижению просветления не только для себя, но и для всех живых существ, тем самым проявляет наивысшую мудрость и сострадание. Когда

цель бодхисаттвы достигнута, бодхисаттва выполняет двойную задачу: "просветление самого себя и просветление для всех живых существ". Так как существует множество бодхисаттв, которые добиваются выполнения своих обетов в этом мире, будет множество Будд, появляющихся в бесчисленных мирах. Когда мы видим Амиду в его свете, мы видим его, проявляющегося в своей форме, превосходящей все другие идеалы бодхисаттв. [The Pure Land tradition... P.11].

Многие буддологи становление будды Амитабы объясняют результатом исторического развития концепции Будды. Так, Кейки Ябуки и Мотидзуки, придерживающиеся этой точки зрения, полагают, что концепция будды Амита возникла в процессе идеологического развития буддизма как естественный результат исторического развития концепции Будды. [Encyclopaedia of Buddhism. P. 445].

Амита - опосредованное воплощение этической сущности Будды Шакьямуни. Другими словами, ученики идеализировали своего Учителя (после его ухода в Нирвану) и вольно или невольно в буддийские тексты были привнесены собственные представления о Будде на будду Амитабу. В конце концов махаянистские тексты стали олицетворять с буддой Амитабой такие добродетели Будды, как самосовершенствование, деятельное сострадание и просветление других существ, в то время как (прошлые) будды представляли мудрость, развитие своих способностей (самосовершенствование).

Особенно важно подчеркнуть в сутрах "У лян шоу цзин", "А ми то цзин", "Гуань у лян шоу цзин" выразительное описание "сострадательных деяний" будды Амитабы, и это страстное желание спасти все живые существа, которое постепенно переросло в действия духовного освобождения (обет № 18) и обещание вечной жизни в земле Сукхавати. В процессе

такого развития сформировались идеи "основных обетов" и деяния во время его деятельности в качестве бодхисаттвы (другими словами, эти истории символически выражали основные идеи буддизма Махаяны; они дали начало значению "бодхисаттва" и "основной обет" (pūrva-praṇidhāna).

Примерно в первом веке в Северной Индии постепенно возникает вера в будду Амитабу, с этого момента и прослеживается происхождение культа Амитабы, так как самая ранняя форма "Сукхавативьюха-сутры" предположительно была закончена ко второй половине первого тысячелетия. В тот период существовало немало приверженцев будды Амитабы, среди них также великие авторитеты Махаяны как Нагарджуна (150-250 гг. н.э.) и Васубандху (около 5 века н.э). Первые упоминания о культе Амитабы мы находим в таких трактатах, как: "Дашабхумивибхаша-шаstra", "Сукриллекха", "Муламадхьямика-карика", "Ратна-авали-раджа-парикатха" и др.

"В "Сукриллекхе" (120-121 гг. н.э.) перечислены как раз собственно махаянские персонажи, игравшие и играющие выдающуюся роль в ритуально-обрядовом и исповедальном комплексах "великого пути", - бодхисаттва Авалокитешвара, древнейшие изображения которого искусствоведы датируют кушанской эпохой и будда Амитабха - один из пяти татхагат, или дхьяни-будд, "духовный отец" Авалокитешвары. Оба они до сих пор наиболее почитаемые персонажи в "северном буддизме", а Сукхавати - рай Амитабхи, место, куда стремятся попасть большинство верующих. В "Махапраджняпарамита-упадеше" Амитабха представлен одним из будд, поддерживающих надземный мир. Особенно чтимо его имя и в "Дашабхумика-вибхаше". [Андросов В.П. С. 90].

Как мы указывали выше, трактат Нагарджуны "Дашабхумивибхаша - шаstra" сыграл огромную роль в развитии идей Махаяны. В этом трактате впервые Нагарджуна указал путь легкой практики, который привлек внима-

ние верующих, так как это был простой и легкий путь к достижению состояния Будды.

Нагарджуна указывал на то, что путь спасения, прилагая свои усилия, похож на утомительное путешествие по земле. А путь веры, рассчитанный на "заслуги", "усилия другого", является легким путешествием на прекрасном корабле по мягким волнам. Если человек доверится основному обету Амитабы, он тотчас же попадет во власть Амитабы, в группу тех, чье предназначение - возродиться в Чистой Земле. Только он должен взывать к Будде и благодарно помнить о его великом обете. [The Buddhist Tradition in India, China and Japan. P.337.].

Представители школы Махаяны утверждали, что те, которые не могут добиться просветления своими собственными усилиями, смогут достичь его посредством заслуг бодхисаттвы. Амидаизм, развиваясь в русле Махаянских идей, предлагал простой и легкий способ достижения состояния Будды, путь веры в силу обетов будды Амитабы.

Идея Сукхавати (Чистой Земли) получила дальнейшее развитие в учении Васубандху. Его трактат "Упадеша шастра Амитабха" содержит стихи и поэмы, обращенные к будде Амитабе. Открывающие строки поэмы Васубандху однозначно признают его веру в Будду, говоря: "Я всей душой нахожу убежище в Амите и молюсь, чтобы возродиться в Чистой Земле". Этот трактат также разъяснил практики, необходимые адептам на пути к просветлению: поклонение, восхваление, творение мольбы, пристальное созерцание, передача заслуг и добродетелей. Таким образом, эти пять видов практик делятся на четыре практики, выражающие собственные выгоды и одну - на благо других. Однако, как указывает профессор Маласекерс, идея о совмещении практик двух таких типов не получила дальнейшего развития. [Encyclopaedia of Buddhism. P. 436.].

Важным шагом в развитии амидаизма было признание Васубандху возможности осуществления простыми людьми этих практик. “Если хороший мужчина, хорошая женщина овладеют пятью вратами размышлений (этими пятью практиками) и практика будет исполнена, то они получают рождение в стране покоя и радости, а не только ботхисаттвы, как у Нагарджуны”. [Цит. по диссертации А.Накорчевского. С. 25.].

Чистая Земля гармонирует с "таковостью", или с сущностью Дхармы как объясняет Васубандху. Другими словами, Чистая Земля является "трансцендентальной областью, гармонирующей с истинной пустотой" или идеальной областью Нирваны. [Encyclopaedia of Buddhism. P. 453-454.].

Подводя итог вышесказанному, можно с уверенностью утверждать, что два великих индийских мастера Нагарджуна и Васубандху внесли огромный вклад в развитие учения о Чистой Земле, дав начало разработке его различных аспектов. Выше было сказано, что если Нагарджуна раскрыл универсальность “легкой практики”, то Васубандху раскрыл трансцендентальную сущность практик буддизма Чистой Земли, показав, что в сущности они являются практиками бодхисаттвы.

2.2. Распространение культа Амидабы в Китае

Идея "легкого пути" или “опора на усилия другого” не получила большой популярности в Индии. Благодатную почву она нашла в Китае. Этому способствовала миссионерская деятельность первых переводчиков основных сутр и трактатов культа будды Амидабы, которые прибывали в Китай и занимались переводами сутр и трактатов на китайский язык.

Социально-экономические условия, сложившиеся к III-VI вв. н.э. сыграли большую роль в распространении буддизма в Китае и, соответственно, культа Амидабы. Этот период в истории Китая характеризуется как эпоха "Смутного времени". В III-VI вв. н.э. "древнекитайский этнос, дос-

тигший за время существования империй Цинь и Хань высокого уровня консолидации, начиная с эпохи Троецарствия (220-280) оказывается разделенным политическими границами государств, возникших на обломках Ханьской империи.

Социально-политический статус древних китайцев по отношению к другим группам населения этих государств был различным. На Севере, где, начиная с 4 в. господствовали "варвары", исконное древнекитайское население в большинстве своем занимало подчиненное положение. На Юге, напротив, древние китайцы в политическом смысле главенствовали над местным населением, оказавшимся в роли этнического субстрата". [Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. 1984., С.180-182.]. Несоответствие этнических и территориальных границ способствует переосмыслению китайцами самих себя как определенной общности.

С первых же своих шагов буддизм получает все более широкое признание среди широких народных масс, находит новых адептов среди социальных низов, представленных мелким чиновничеством, торговым и простым людом, земледельцами. Поскольку представители этих социальных групп не имели доступа к утонченной философии, переведенным сутраам в отличие от императорских особ, высшей знати, чиновничества, то вера в будду Амитабу явилась наиболее доступным и простым способом приобщения к буддизму широких слоев населения.

Одной из главных причин распространения культа Амитабы явился тот факт, что путь к Нирване, предложенный Хинаяной, не всегда воспринимался китайцами в силу своей сложности и конфуцианского воспитания. "Китайцев не удовлетворял предложенный хинаяной идеал спасения, согласно которому Нирваны можно достичь в результате долгого цикла перерождений. При этом Хинаяна предполагала, что достичь спасения

может только ограниченный круг людей, вступивших в монашество. По мнению Фэн Юланя, китайцам была чужда мысль, что состояния Будды можно достичь в результате многочисленных перерождений, так как они привыкли верить, что Яо и Шунем можно стать при настоящей жизни. Причем сделать это может каждый, независимо от того, кто он". [Янгутов Л.Е. 1995, С. 42.]. Яо и Шунь как правители Древнего Китая считались воплощением добродетели, идеалом, к которому должны стремиться все, по утвердившейся конфуцианской морали.

Впоследствии, "хинаянский принцип обязательного монашества вступил в резкое противоречие с устоями конфуцианской морали, весьма популярными в Китае. Особенно это касалось описанных выше принципов сыновней почтительности (которые предписывали: запрет повреждать свое тело, волосы, кожу, как данные родителями; заботу о родителях при их жизни и после их смерти, совершение молебствий и жертвоприношений в их честь; прославление родителей, которое возможно было лишь на службе государю". [Янгутов Л.Е. 1995, С. 42.]. Вступление же в монашескую общину - сангху означало отказ от всех принципов сыновней почтительности.

Путь достижения состояния Будды, который предлагала Махаяна, несмотря на ее сложность и многообразие, был более демократичным. Концепция спасения Махаяны гарантировала Нирвану каждому человеку, независимо от того, монах он или мирянин. И этот идеал стал более привлекательным для китайцев, поскольку соответствовал их менталитету. В русле Махаянских идей оформилось учение амидаизма, которое предлагало более простой и легкий путь спасения всем желающим без каких-либо ограничений. И такое учение, естественно, не могло не привлечь к себе внимание простых людей.

Как известно, буддизм внес много новых элементов в традиционную китайскую культуру, по справедливому утверждению Воронцова Е., малоразвитость конфуцианства как религии "оставляла многие запросы духовной жизни человека, относящиеся к бытию души по смерти, без разрешения". [Воронцов Е., С. 547.]

Культ Амидабы оказал большое воздействие на традиционную культуру Китая, охватывая широкие аспекты социальной и духовной жизни китайского общества, оказав значительное влияние на народную культуру, формирование психических, поведенческих стереотипов, повседневный быт китайцев и в определенной степени восполнил те пробелы, которые образовались в китайской традиции.

Ссылаясь на мнение китайского историка Цюй Чжи, К. Камстра отмечает, что "распространение культов Майтрейи и Амидабы стимулировалось нестабильной общественно-политической обстановкой во время существования Северных и Южных династий. Уставший от войн и постоянно разорявшийся народ, разуверившаяся в традиционных идеалах интеллигенция пыталась найти какую-то альтернативу "недолжному бытию", а небо Тушита (на котором проживает Майтрейя) и рай Сукхавати как раз и представлялись такой альтернативой". [Kamstra J. P.164.]

Следующим благоприятным фактором, способствовавшим распространению культа Амидабы в Китае, явилось наличие такого учения как даосизм. Популярный в даосизме образ "Западной царицы Сиванму" имел сходство с культом Амидабы. Это сходство было отмечено в первых десятилетиях нашего века синологами В. Груббе, Я. де Гроотом, Ю. К. Щуцким. По мнению В. Груббе, образ Западного рая, Сукхавати и мотивы о Сиванму соприкасались "с даосской верой в рай, находящийся на Западе, с той только разницей, что... последний был отведен исключительно сням и

гениям, между тем как буддийский рай был доступен решительно для всех". [Поршнева Е.Б., 1991, С. 102-103.].

На рубеже н.э. в Китай начали проникать первые сутры: "У лян шоу цзин", "А ми то цзин", "Туань у лян шоу цзин".

Знакомство с каноническими текстами амидаизма в Китае происходит благодаря миссионерской и переводческой деятельности буддийских монахов. Китайские переводы давали возможность познакомиться с сутрами, а также с сочинениями великих буддийских мастеров. В письменном источнике монаха Хуэй Цзяо "Гао сэн чжуань" ("Жизнеописания достойных монахов") мы находим следующую информацию, касающуюся первых переводчиков сутр культа Амитабы ("У лян шоу цзин", "А ми то цзин", "Туань у лян шоу цзин"). Список переводчиков и места их рождения показывают, что в большинстве своем они - выходцы из Северной Индии или Средней Азии.

Как указывалось выше, одними из первых, которые заговорили о культе Амитабы в Китае были Ань Шигао, Чжи Чань, Кан Сэн Кай.

Ань Цин, по прозвищу Ши-гао, согласно сведениям из "Гао сэн чжуань", был сыном царя Парфии и первой императрицы, наследником престола. В малолетстве его превозносили за сыновнюю почтительность. Когда он подрос, всю свою жизнь посвятил и подавлению своих желаний, прилежной учебе. Ни в чужеземных канонах, ни в науках о Семи звездах и Пяти элементах, ни в искусстве врачевания, вплоть до распознавания языка птиц и зверей не было для него ничего непостижимого.

Ши-гао жил в доме родителей, но соблюдал обеты строжайшим образом. Царь скончался, и наследником трона стал Ши-гао. Он глубоко задумался о ненужности страданий и пресыщении, отстранился от вещного мира. По прошествии траура он уступил трон дяде, ушел в монахи, чтобы

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 с целью распространения Учения. 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 немногочисленного времени полностью усвоил китайский язык... В продолжение всего времени Ши-гао опубликовал 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 неусттомительное. [Хуэй Цзяо. Гао сэн чжуань. С. 102-103.]. В период династии Восточной Хань Ань Шигао был осуществлен перевод основного канонического текста школы Цзинту, Большой Сукхавативьюхи ("У лян шоу цзин").

Чжи Лоуцзячань (Локакшема), которого также называли Чжи Чань, был уроженцем страны Юэчжи (Кушанское царство). Целомудренного поведения, редких способностей и проницательного ума, он ревностно и непреклонно следовал обетам, за что и обрел славу. Он декламировал наизусть многие священные тексты, посвятил себя проповеди Учения. Локакшема прибыл в Лоян в период правления династии Хань императора Лин-ди (168-189) и в продолжение годов под девизом правления Гуан-хэ (178-184) перевел с индийского три сутры, а также сочинения числом более десяти. [Хуэй Цзяо. Гао Сэн Чжуань. С. 107.]. Чжи Чань перевел "Большую Сукхавативьюха сутру" ("У лян цин цзин пин дэн цюэ цин").

Кан Сэн Кай (Хуэй) был согдийцем по происхождению. Но его предки давно переселились в Индию. Кан Сэн Хуэю было девять лет, когда умерли его отец и мать. Преисполненный высочайшей сыновней предан-

ности, 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 Шестикнижие, приобщился ко многому из астрономии и тому, что содержится в триграммах и апокрифических тайных книгах. Он разобрался в искусстве управления государством и более всего - в сочинительстве. В монастыре Цзяньчусы Кан Сэн-хуэй переложил и опубликовал много сочинений. [Хуэй Цзяо. Гао Сэн Чжуань. С. 110-115.]. В период династии Вэй, в течение (249-254 гг.) им была переведена "Большая Сукхавативьюха" ("Уляншоуцзин").

На наш взгляд, стоит выделить еще одно имя в ранней истории учения амидаизма в Китае. Это Чжи Цянь, по прозвищу Гун-мин, другое имя - Юэ, уроженец страны Юэчжи. Он прибыл в Лоян в конце династии Хань (222-253) и в начале династии Вэй (220-265). Чжи Цянь всесторонне обозрел все канонические книги, изучил их в совершенстве. Достоинством его ума стало многое из того, что составляет мирские ремесла и искусства. Везде, где побывал Чжи Цянь, изучал местные письмена; владел он и языками Шести государств.

Чжи Цянь полагал, что Великое учение, хотя и утверждается в Китае, однако священные тексты в большей части все еще не переведены с санскрита на китайский язык. Начиная с первого года правления династии У под девизом Хуан-у (222-253) Чжи Цянь перевел сорок девять сочинений. Ему удалось передать их сокровенный смысл в изысканной форме. Основываясь на "У лян шоу" ("Сукхавати-вьюха") и "Чжунь бэнь ци" ("Мадхьяма-итьюкта"), он сложил три гимна, озаглавленные "Связанные

параллельные строки на тему о буддизме". [Хуэй Цзяо. Гао Сэн Чжуань. С. 110-111]. Все эти сочинения дошли до наших дней.

Переводы этих выдающихся буддийских миссионеров заложили основу для формирования школы китайского буддизма Цзинту.

2.3. Формирование школы Цзинту. Патриархи школы

Постепенно идеи сутр амидаизма стали привлекать все большее число китайцев. Среди китайцев нашлись и те, которые не только увлеклись идеями Чистой Земли, но и активно пропагандировали их. В числе первых пропагандистов школы Цзинту в Китае были Цзюе Гунцзе (265-?), его ученик Вэй Шиту, которые жили в местности Лоян. В одно время с ними в центральном Китае жил монах по имени Сэн Сянь, который в преклонном возрасте заинтересовался учением амидаизма и способствовал пропаганде этих идей. В период династии Восточная Цзинь все больше монахов стали интересоваться этим учением. Среди них был хорошо известен Цзинь Тун. [Chen K.K.S., 1964, P. 342-343.]

Официально школа Цзинту формируется в 5 веке н.э. В 402 году в монастыре Дунлиньсы (в горах Лушань) Хуэй Юань со своими учениками (123 человека) дали клятву перед образом будды Амитабы, выразив желание возродиться в Чистой Земле (Цзинту). Из 123 учеников Хуэй Юань отобрал 18 и организовал с ними школу Лотоса. Согласно историческим данным, среди них были два индийских монаха Буддхашас и Буддхабахдра.

Учение Цзинту становилось очень популярным, число посетителей храмов увеличивалось. В основном это были простолюдины. Но были среди проповедников веры в культ Амитабы ученые, художники, поэты.

Становление и история школы Цзинту тесно связаны с религиозной и творческой деятельностью ее патриархов. Существуют различные версии

преемственности патриархов школы Цзинту. Изучение деятельности монахов школы началось в эпоху династии Сун. Первым, кто предпринял эту попытку, был Цзун Сяо (1151-1214), монах школы Тяньтай. В своей работе "Лучшие произведения страны блаженства" (3 т.), опубликованной в 1200 году, он объявил Хуэй Юаня первым патриархом школы Чистой Земли и назвал еще следующих патриархов: Шань Дао, Фа Чжао, Шао Кан, Шэн Чан и Цзун Цзэ. [Yu Chung-fang. P. 36]

Затем Чжи Пань (1258-1269), монах школы тяньтай, по прошествии 50 лет после смерти Цзун Сяо, предпринял вторую попытку создать традицию патриархов школы Цзинту. Его список, включающий 7 патриархов, появился в письменном источнике "Фо цзу тунцзи" в разделе "Записи основателей Цзинту" в ("Полной хронике основателей буддизма" ("Записи о происхождении Будды и патриархов"). Его перечень включал Хуэй Юаня, Шань Дао, Чэн Юаня, Фа Чжао, Шао Кан, Янь Шоу и Шэн Чан. Хотя он и напоминал список Цзун Сяо, в нем существуют различия. Чжи Пань дополнительно включил Чэн Юаня, который был учителем Фа Чжао. Однако он не включил в список патриархов Цзун Цзэ.

Следующим монахом школы тяньтай, который предпринял ту же попытку, был Да Юй, живший в ранний период династии Мин. Он объединил 2 списка, которые были указаны выше и представил список восьми патриархов, в котором Цзун Цзэ был восьмым мастером школы. [Yu Chung-fang. P. 37]. В последующем список патриархов был дополнен Чжу Хуном, объявленным либо девятым патриархом, либо вместо Цзун Цзэ восьмым патриархом, а девятым же патриархом объявлялся Чжи Сюй. Далее в список патриархов включались Ши Сянь как десятый патриарх, Бяо Син как одиннадцатый патриарх, Ди Цзян (Сян) как двенадцатый патриарх и, наконец Инь Гуан как тринадцатый патриарх школы Цзинту.

Имеющиеся списки патриархов школы Цзинту не раскрывают преемственных связей между ними. На самом деле, списки патриархов были составлены тяньтайскими мастерами во время династии Сун. Учение и практика Чистой Земли существовали давно, но до первой публикации Цзун Сяо мы не находим никаких сведений о преемственности патриархов школы или о Чистой Земле как отдельной школе.

Интересно, что все три монаха Цзун Сяо, Чжи Пань и Да Юй в разные времена создававшие патриархальную традицию школы Цзинту, принадлежали к школе тяньтай. С того момента как тяньтайский мастер Чжи И (538-597) включил созерцание будды Амитабы как способ достижения самадхи, тяньтайские мастера продолжали и развивали традицию исповедывания веры Чистой Земли. Таким образом, не случайно, что три монаха, заинтересованные в учении Чистой Земли, являлись тяньтайскими мастерами.

Д.Такакусу указывает, что традиционно существовали 4 линии учения Цзинту в Китае.

Первая линия включает Фо Дучэна, индеец по происхождению, жившего в Китае в период с 310 по 348 гг. н.э., Дао Аня, Хуэй Юаня.

Вторая линия включает Бодхиручи, индеец по происхождению, жившего в Китае в период с 503-535 гг.н.э., Хуэй Чуна, Дао Чана, Тань Луаня, Да Хая, Фа Шана.

Третья линия включает Бодхиручи, Тань Луаня, Дао Чо, Шань Дао, Хуай Ганя, Шао Кана.

Четвертая линия включает Цзу Мина, прибывшего в Индию в период династии Тан.

Тань Луань, Шань Дао, Дао Чо, по мнению исследователя, являются авторитетами, которые сыграли огромную роль в пропаганде идей учения Цзинту. [Takakusu. P. 167-168].

Чжоу Сянгуан выделил две линии школы Чистой Земли во времена династии Тан. Одна исходила от Цзу Мина, а другая от Шань Дао. Первым китайским патриархом он выделил Хуэй Юаня. [Chou Hsiang-Kuang. P. 146].

А.А.Накорчевский указывает, что традиционно в китайском амидаизме выделяются 3 течения, представленные Хуэй Юанем, Бодхиручи, Цымином. [Накорчевский А.А. Диссертация. С. 25.]

На наш взгляд, существовали две четкие традиции в рамках учения Чистой Земли. Хуэй Юань представлял ту, в которой сутра “Бань чжоу сань мэй цзин” считалась самой важной. По этой традиции практика созерцания будды Амитабы, акцент на мысленную визуализацию Амитабы и состояние самадхи является наивысшей целью. Шань Дао создал традицию, которая восходит к Тань Луаню и Дао Чо. Приверженцы этого течения особенное внимание обращали на трактаты школы: “У лян шоу цзин”, “А ми то цзин”, “Туань у лян шоу цзин”. В противоположность первой традиции, вторая делает упор на словесную мольбу к имени Амитабы. Возрождение в Сукхавати считалось конечной целью обеих групп.

Биографические данные основателя школы Цзинту Хуэй Юаня мы находим в письменном источнике “Гао Сэн Чжуань” в разделе “Толкователи”. Хуэй Юань (334-416), который по праву считается основателем школы Цзинту, происходил из семьи Цзя, родился в уезде Лоуфань округа Яньмэнь (Северной части современной провинции Шаньси). Хуэй Юань с детства хорошо учился. Когда ему было 13 лет он с дядей отправился на учебу в Сюйчан и Лоян, уже в юные годы стал учащимся Высшего

училища. Хуэй Юань приобрел обширные познания в Шестикнижии (Сочинения, составляющие конфуцианский канон), в особенности преуспел в изучении Чжуан-цзы и Лао-цзы. Его природные способности были велики и разносторонни: даже маститые ученые книжники уступали ему в глубокомыслии.

Когда ему исполнился 21 год, он хотел отправиться в Цзяндун (земли в южных низовьях р. Янцзы), чтобы встретиться с Фань Сюаньцзы. Но желаниям Хуэй Юаня не суждено было сбыться. Тогда он направился на встречу к Дао Аню, монаху, который основал монастырь в горах Хэншань. Там он прошел обряд монашества и принял постриг. В 365 г.н.э. Хуэй Юаню исполнилось 31 год. К тому времени он прожил более 10 лет в монастыре Дао Аня, почитая его как своего учителя. Посетив за это время Сюньян, был поражен живописностью и красотой гор Лу.

В то время в монастыре Синьсы (в горах Лушань) жил монах Хуэйюнь, бывший соученик и давний друг Хуэй Юаня. По его протекции начальник округа Хуань И дал распоряжение построить на востоке гор Лу жилые помещения и залу для деятельности Хуэй Юаня, ставшие монастырем Дунлиньсы (Монастырь восточной роши).[Chou Hsiang-Kuang.P.45-51]

Возведенная в горах обитель-вихара сочеталась с красотой окружающих гор: позади нее - пик Сянлу (Курильница), а вблизи ущелье с водопадом. Когда постройка, основанного Хуэй Юанем монастыря была закончена, многие прибыли издалека. Среди них были Лю Иминь из Пэнчэна, Лэй Цыцзун из Ючжана, Чжоу Сюйчжи из Яньмэня, Би Иньчжи из Синьцая, Цзун Бин из Наньяна, Чжан Лайминь, Чжан Цзиши и другие. Все они, отрешившись от мира и презрев славу, пришли вверить себя Хуэй Юаню. Тогда в обители-вихара перед статуей Амитабхи Хуэй Юань

совершил обеты и принял клятву - всем вместе обрести рождение на Западе. Он приказал Лю Иминю составить меморандум, который гласит: " В год Шэтигэ, (год нахождения Юпитера в отрезке орбиты в созвездии Стрельца) летом, в двадцать восьмой день под циклическим знаком и-вэй седьмого месяца (11 сентября 402 г.) первый день которого обозначен циклическим знаком моу-чэнь, закононаставник Ши Хуэй Юань, преисполненный чистыми помыслами и таинственной, сокровенной сути, воплотил свое заветное желание. Он пригласил мужей-единомышленников, спокойных душой и чистых в вере - всего сто двадцать три человека. Хуэй Юань собрал их перед статуей Амитабхи в обители чистоты - вихара на заоблачной террасе Праджня, что на северном склоне гор Лушань. Он руководил церемонией воскурения благовоний и возложения цветов и призвал всех собравшихся принести обет...

Однако наши обстоятельства и дела неодинаковы, а религиозные заслуги различны. Утром мы сообща молимся, а вечерами расходимся кто куда и разлучаемся друг с другом. Как же печалился об этом наш наставник и друг, взявший на себя заботы о нас! И эта печаль побудила его призвать нас очистить наши души в зале Закона. К тому времени, когда мы всем сердцем сосредоточились на заветном желании достичь таинственных пределов Истины, он совместно с собравшимися принял обет после смерти - отправиться в недостижимую Страну.

Если кто-то один возвысится среди сообщества и будет первым, кто достиг божественных сфер, он не станет блаженствовать только сам на заоблачной вершине, забыв о тех, кто остался в темном ущелье. Если те, кто достиг страны счастья прежде, и те, кто вознесутся позже, будут совместными стараниями следовать принципу "единого строя", тогда чудесным образом нашему взору предстанет великое явление Амитабхи и откроются

наши сердца его чистому сиянию. Наш разум просветится вновь, а тела обретут новое обличье. Мы будем восседать на цветках лотоса среди потока и воспевать Амитабху в тени яшмового древа-кэ”. [Хуэй Цзяо .Т.50. Цз.6 .С.357в-361б; Ермаков М.Е., 1994, С. 209-210.].

Хуэй Юань со своими учениками дали клятву перед образом Будды Амитабы, объявив сильное желание возродиться в Чистой Земле, которая обещала бессмертие. Из 123 учеников Хуэй Юань отобрал 18 и организовал с ними школу Лотоса. Согласно историческим данным, среди них были два индийских монаха Буддхашас и Буддхабхадра.

Учение Цзинту становилось очень популярным, число посетителей храмов увеличивалось. В основном это были простолюдины. Но были и ученые, художники, поэты.

Хотя Хуэй Юань был пылким приверженцем веры Амитабы, он не пропагандировал учение Чистой Земли в светском обществе. Он сам и его ученики, главным образом, были монахами-отшельниками и вели замкнутый, уединенный образ жизни, руководствуясь принципом - бежать от мира. Хуэй Юань сформулировал основные принципы религиозного спасения и взаимоотношения между поклонниками будды Амитабы. [Chen K.K.S., 1964, P. 343.].

После Хуэй Юаня были известны такие последователи учения Цзинту на Юге как Тань Хун, Фа Лин, на Севере Хуэй Тун, Чжэнь Юй, Хуэй Гуань. Основные положения школы Цзинту получили особенно сильное развитие в лице Тань Луаня из Северного Вэй.

Тань Луань (476-542 гг.) в молодые годы изучал тексты школы мадхьямиков. Одно время примкнул к даосским отшельникам, искавшим эликсир бессмертия. Позднее встретил буддийского монаха Бодхиручи, который рассказал ему, что в буддизме есть учение достижения вечной жизни, и по-

знакомил с текстами школы Чистой Земли. Это событие произошло в 530 году, и всю оставшуюся жизнь Тань Луань посвятил распространению принципов Цзинту. До наших дней сохранились его работы: “Ван шэн лунь чжу” (Комментарий к рассуждениям о возрождении в Земле Покоя и Радости”), “Цзань Амитофо цзи” (“Восхваление-гата Амитабе), “Люэ лунь ань лэ цзин ту и” (“Коротко о значении Земли Покоя и Радости Чистой Земли”).

Тань Луаню принадлежит первая попытка систематизировать учение Чистой Земли в Китае. В своей работе “Ван шэн лунь чжу” (“Комментарий к рассуждениям о возрождении в Земле Покоя и Радости”) он заложил основы независимой веры в Чистую Землю. “Комментарий...” состоит из двух частей. Первая часть содержит 48 двухрифмованных двустиший, соответствует количеству обетов Дхармакары (хотя порядок и содержание не точные). Они написаны в стиле, свойственном китайским гатхам. Вторая часть включает в себя комментарии к этим стихам и основной текст, который является комментарием к “Трактату о возрождении в Чистой Земле”, написанным Васубандху и переведенным Бодхиручи. [The Pure Land tradition... P.111-112.].

Вступительная часть “Комментария...” Тань Луаня указывает, что “в стремлении бодхисаттвы достичь состояния невозвращения имеется 2 пути: 1) трудный и 2) легкий путь.” [Чжунго фоцзяо ши. С. 609.] Трудный путь в понимании Тань Луаня состоит в опоре только на собственные силы, а не на силы другого и в соответствии с этим, считает Тань Луань, в мире 5 скверн, где нет Будды, трудно достичь состояния невозвращения. Напротив, “легкий путь - путь веры в буддийскую карму, желание возродиться в Чистой Земле, опираясь на силу обета Будды, дает возможность возродиться в его Чистой Земле. Опираясь на силу Будды, войдешь в число приверженцев

ортодоксального учения Махаяны, достигнешь истинного сосредоточения, что равносильно состоянию невозвращения”. [Чжунго фо цзяо ши.С. 610.].

Тань Луань считал, что не все люди способны преодолеть различные препятствия и преграды, имеющиеся на пути “трудной практики” (кит. “нань син дао”) достижения просветления. Он призывал следовать “пути легкой практики” (“и син дао”), ведущего к возрождению в Чистой Земле и опирающегося на силу, присущую обетам будды Амитабы. Тань Луань отказался от идеи достичь высшей ступени бодхисаттвы в этом мире путем своих собственных усилий (“цзы ли”), заменив ее полностью на “силу другого” (“та ли”), на силу обетов будды Амитабы, особое внимание на обеты 11, 18 и 22 сутры “У лян шоу цзин”. Одиннадцатый обет гарантирует обретение состояния невозвращения, силой восемнадцатого обета возможно достижение возрождения в Чистой Земле. Двадцать второй обет гарантирует достижение состояния Будды.

Возрождение в Чистой Земле означает достижение состояния невозвращения (кит. “а бин ба чжи”, “бу туй чжуань). Вступив в Чистую Землю, последователи достигают состояния, равного состоянию Майтреи. Чтобы достичь возрождения в Чистой Земле, последователь должен выполнить 5 типов практик: поклонение Амитабе, произнесение его имени, обет возродиться в Чистой Земле, созерцание радостей Чистой Земли, приложение усилий в помощи другим вступить в Чистую Землю. В своем сочинении “Трактат о возрождении в Чистой Земле” он пишет:

“Причина, по которой Амитаба дарит чистые заслуги этих украшений своего рая, заключается в том, что он видит явления трех миров как неверные, непрерывно меняющиеся в круговом процессе, бесконечные, вращающиеся, как плодовой червь, запертые, как шелковый червь, в своем собственном коконе. Живые существа связаны с этими тремя мирами, по-

рочными и грязными. Он хочет устроить существа в рай, который не является неверным, непрерывно меняющимся в круговом процессе, бесконечным. Там они могут найти в высшей степени Чистые Земли. По этой причине он дарит чистые заслуги этих украшений.

Вопрос: Что означает “совершенство”?

Ответ: Это чистота непортящаяся, незагрязненная. Она не похожа на явления трех миров, загрязненных и портящихся.

Вопрос: В трактате Васубандху говорится: “Все вместе с живыми существами возродимся в Счастливой Земле”. К каким “существам” это относится?

Ответ: В “Сутре Будды бесконечной жизни”, которую проповедовал в Раджагрихе Будда, говорится: “Будд так же много, как и песчинок в Ганге, давайте все вместе восхвалять благоговейное божество и достоинство Будды бесконечной жизни. Затем, все существа, которые есть, услышав его имя, будут с верящим сердцем радоваться и в один миг устремятся к возрождению в его земле, им будет сразу же дана возможность уйти туда и быть возрожденными и безвозвратно там остаться. Только те будут исключены, кто совершил 5 осквернений и оклеветал Закон Истины”. Отсюда следует, что даже самый простейший из людей может уйти туда, чтобы там возродиться.” [Тайсе синсю Дайдзоке. Т. XI. С.827-836.].

В сочинении "Коротко о значении Чистой Земли" Тань Луань утверждал, что рождающиеся в мире блаженства делятся на три группы: (высшую, среднюю, низшую). Обитателям двух первых групп в равной степени необходимо специально молиться Будде бесконечного света. Обитатели низшей группы специально думают и взывают к Будде 10 раз, повторяя столько же раз имя будды Амидабы. Здесь же Тань Луань писал о созерцании различных характеристик Будды: "Или думать об имени

Будды, или вспоминать о дружбе Будды, или думать о свете Будды, или думать о сверхъестественной силе Будды, или думать о заслугах и добродетелях Будды, или думать о мудрости Будды, или думать об основном обете Будды". [Тан Юнтун. С. 805.].

Вэйский правитель высоко ценил его, называя божественным Тань Луанем. Лянский император У (И-ди), смотря на своих поданных, которые его обслуживали, говорил: "В Северном Китае Тань Луань - буддийский отец-наставник, мудрый наставник Будды, плоть бодхисаттвы". [Тан Юнтун. С. 803.].

В сочинениях Тань Луаня получили дальнейшую теоретическую разработку основы веры в будду Амитабу, идея легкого пути достижения спасения. Было подчеркнуто, что возрождение в раю Амитабы зависит от сверхъестественных способностей Амитабы, но нельзя отказываться и от своих собственных усилий. Лишь соединив свои усилия и способности Амитабы, можно возродиться в его раю. Тань Луань в дальнейшем разработал положения о том, что все живые существа, услышавшие имя будды Амитабы, будут верить Будде и через стремление быть возрожденным в его Земле смогут очутиться в его раю и безвозвратно там остаться. Тот, кто совершил 5 осквернений и клевету Закона Истины, не сможет попасть в его рай.

Роль Тань Луаня в истории амидаизма заключается в том, что он принял теоретическое обоснование практики школы Цзинту и способствовал распространению школы Цзинту не только для замкнутого круга людей, но и для широких масс. В этом отношении он отличался от Хуэй Юаня. Тань Луань организовал общество последователей Амитабы на Севере. Его биограф писал, что его ученики, которых насчитывалось около 300, собрались возле него, когда он умирал, чтобы воспеть "Амитаба". Попытки Тань Луаня распространить догматы Чистой Земли на севере Китая увенчались успехом.

Если в 520 г. только одна статуя Амитабы и три статуи Авалокитешвары находились в пещерах Лун Мэн, то с 530-540 гг. насчитывалось шесть статуй Амитабы и десять - Авалокитешвары. [Chen K.K.S., 1964, P.344.]

В конце 6 и начале 7 вв. патриархом школы Цзинту стал Дао Чо (562-645 гг.). Дао Чо в своей работе “Ань лэ цзи” (Собрание записей о Земле Покоя и Радости”) выделил 2 пути в буддийском учении:

1. Путь мудрости или священный путь (“шэн цзяо”). Этот путь включает все разновидности буддизма, как Хинаяну, так и Махаяну. Путь, который помогает устранить все иллюзии и в конце концов приводит человека к просветлению.

2. Путь учения Чистой Земли (“цзинту мэнь”), который открывал путь всем живым существам к достижению возрождения в Чистой Земле, опираясь на обеты Амитабы и произнося его имя. Путь вхождения в сонм святых, прямого воздаяния (за предшествующее существование; форма, в которую следует переродиться) называется учением Чистой Земли.

Дао Чо считал, что время, в котором он живет, знаменуется концом Дхармы, поэтому он полагал, что не каждому дано достичь спасения, следуя пути мудрости посредством собственных усилий. В период духовного упадка единственный путь для человека, чтобы избежать круга рождений и смерти,- это вера в сострадательность Амитабы, которая выражалась в его обетах.

Сочинение “Ань лэ цзи” включает в себя 12 глав, которые снабжены цитатами из сутр. Сочинение “Ань лэ цзи” Дао Чо вызывает большой интерес тем, что в нем дана попытка устранить противоречия между учением Цзинту и установить преемственную связь идей амидаизма с традиционной Махаянской концепцией спасения. Так, в сочинении приводится следующий диалог:

“Вопрос: Согласно священному учению Махаяны, бодхисаттва проявляет к живым существам любовь и великое сострадание и осознает, что никогда не откажется от этих чувств. Сейчас бодхисаттва вселяет всем живым существам надежду быть возрожденным в Чистой Земле. Как он избавляется от мирских пут?

Ответ: Сила дхарм, практикуемая бодхисаттвой, различается на два вида. Первый - это способность понимания Пустоты и совершенных знаний. Второй - полное обладание состраданием. В первом случае, используя способность понимания Пустоты и совершенных знаний, он все же может вступить в круг рождения и смерти 6 периодов существования, он не связан с их грязью и осквернением. Во втором случае в силу сострадательной заботы к живым существам, он не прибывает в Нирвану. Хотя бодхисаттва пребывает среди двух Истин, он может отказаться от бытия и небытия и не следовать против принципов Дао.

Вопрос: Некоторые говорят: "Царство Чистоты (Чистая Земля), которое человек созерцает, ограничено внутренним разумом. Чистая Земля всепроникающая; если разум чист, то соответствует ей. Существуют ли дхармы, необходимые для того, чтобы войти в Западный рай вне разума?

Ответ: Только Чистая Земля дхармы - сущности находится в принципе и единстве с Пустотой. Это есть рождение не рождения. Это наилучшее место, куда могут вступить лучшие, хорошо воспитанные люди... Существуют средние и низшие классы (бодхисаттв), которые еще не могут преодолеть мир сансары и должны надеяться на Будду, чтобы добиться возрождения в Чистой Земле. Хотя они достигают той земли, все еще пребывают в сансаре. Также говорят: "Если человек обходит обстоятельства и придерживается первопричины, то это означает "нет дхарм вне разума". Но если человек постигнет смысл разделения двух Истин, чтобы разъяс-

нить учение, тогда Чистая Земля не противоречит существованию “дхарм вне разума”.

“Вопрос: Некоторые говорят, что человек дает обет возродиться в этой грязной земле, чтобы обращать живые существа в свое учение, и что человек не дает обет возрождения в Чистой земле. Как это?”

Ответ: Существует определенная группа таких людей. Почему? Если человек пребывает в состоянии, откуда нет возврата, чтобы обращать различные существа (порочные), он может пребывать в осквернении, не становясь загрязненным или столкнувшись с пороком, не изменится, точно так же, как лебедь и утка могут войти в воду, а вода не сможет намочить их. Такие люди, как эти, могут пребывать в грязи и высвободить существа из их страданий. Если человек, действительно, заурядный, я только опасюсь его неупрочившегося поведения, и если он столкнется со страданиями, он сразу же изменится. Тот, кто пожелает спасти его, погибнет вместе с ним. Например, если человек загонит курицу в воду, как она не промокнет?” [Дао Чо. Ань лэ цзи. Чжунго фоззяо сысян цзы ляо сюань бянь. Т. 2. Ч. 3. С.258- 259.]

“Вопрос: “Сутра Будды бесконечной жизни” гласит: “Если живые существа 10 направлений с сильной верой и желанием, таким же большим как 10 направлений, пожелают возродиться в моей земле, и если им не удастся возродиться там, никогда я не достигну просветления”. Сейчас на земле существуют такие люди, которые слышат об этом святом учении и которые в настоящей жизни никогда не интересуются этим, а ждут приближения конца и тогда желают попрактиковать такое созерцание. Что вы скажете насчет таких случаев?”

Ответ: Такие случаи не правдивы. Почему? Сутры говорят: “10 продолжительных (длительных) моментов не могут показаться трудными.

Тем не менее, умы заурядных людей похожи на ветерок, их сознание намного неустойчивей, чем у обезьяны. Оно охватывает 6 предметов чувственного восприятия без отдыха". Каждый должен пробудить свою веру и в первую очередь преодолеть свои мысли настолько, чтобы благодаря накопленной практике оно стало его сущностью и корни добродетели стали прочными. Как Будда объявил великому королю, если люди накапливают добродетели, к смерти у них не будет порочных мыслей, так же, как дерево в первую очередь наклонено в определенную сторону, но когда оно падает, то падает в том же направлении.

Вопрос: Если нагрянет война и ветер, сотня бед навалится на людей, если не будет практики, с чего начать, как можно завершить созерцание? Каждый должен установить связь с тремя или пятью друзьями, чтобы просвещать друг друга. Перед смертью они должны просвещать друг друга, повторять друг другу вслух имя будды Амитабы и молиться за возрождение в раю так, чтобы голоса следовали друг за другом до 10 повторений. Это похоже на то, когда прикладываешь печать к сургучу, после того как сургуч отпадает, остается печать. Когда заканчивается эта жизнь, человек сразу же рождается в стране радостей. Ко времени, когда человек полностью вступает в состояние истинного созерцания, о чем можно беспокоиться? Каждый должен оценить это великое счастье. Почему человек не должен преодолеть собственные мысли раньше времени." [Дао Чо. Ань лэ цзи. С. 264.]

В произведении "Собрание записей о Земле Покоя и Радости" Дао Чо описал трудный и легкий пути спасения, ввел понятие священного пути или святого учения, два способа достижения рая Сукхавати. Дао Чо продолжил разработку учения об обетах, имевшую принципиальное значение

для Цзинту, обратив внимание на описание Чистой Земли, показав, что идея Чистой Земли не противоречит традиционным принципам Махаяны.

Доктрина Дао Чо была сознательно ориентирована на “спасение человечества именно в этот век. Она представлялась в качестве положительной альтернативы идеям упадка. Наступление века “конца Закона” и, следовательно, правомерность распространения новых сотериологических доктрин обосновывались исчислениями времени ухода Будды Шакьямуни из мира “саха”, который относили к 949 или 950 г. до н.э.. Таким образом, получалось, что третье тысячелетие после ухода Будды начинается в 551 году, т.е. мир вступает в век “конца Закона” и приходит время нового, “спасающего” буддизма”. [X111. ОиГК. Ч.2. М. 1982 С.66.]

Учеником Дао Чо был Шань Дао (613-681 гг.), он становится активным проводником учения школы Цзинту во время династии Тан, популяризатором философии Цзинту.

Шань Дао написал 5 сочинений, состоящих из 9 томов. Среди них главным произведением является “Гуань у лян шоу цзин шу” (Комментарий на Амитаюрдхьяна сутру). Здесь Шань Дао продолжает разработку идеи конца Дхармы и утверждает, что в настоящий период духовного кризиса только учение Чистой Земли может спасти живые существа. Дао Чо рассказал притчу о белом пути. Чистую Землю он олицетворяет с “белой дорогой”, которая является единственной для тех, кто нуждается в вере. “Всем тем, кто желает возродиться в Чистой Земле, сейчас я расскажу притчу, для тех, кто будет следовать Путем Истины, как в защиту своей веры от еретических взглядов.

Путь истины, подобен человеку, который хочет путешествовать 100000 ли к Западу. Внезапно в середине реки он видит 2 реки. Одна река огня, простирающаяся на Юг, река воды, простирающаяся на Север. Каж-

дая из двух рек 100 шагов поперек и неизмеримо глубокая. Они бесконечно растянулись на север и на юг. Между огнем и водой имеется белый путь 4 или 5 дюймов шириной. Соединяя Восточный и Западный берега, этот путь представляет 100 шагов в длину. С одной стороны волны воды расплескивались и вздымались, в то время как пламя огня обжигало с другой стороны.

Человек находился один посреди пустыющей земли и никого не видел. Шайка злостных бандитов и полчища диких зверей видят его там одного, и, соперничая друг с другом, бросаются на человека, чтобы убить его. Боясь смерти, он бежит прямо на запад и тогда видит эти большие реки. Молясь, он говорит про себя: "На Севере и на Юге - не видно конца этим рекам. Между ними я вижу белую дорогу, которая слишком узкая. Хотя оба берега недалеко друг от друга, как я должен пересечь с одного на другой? Без сомнения сегодня я точно умру. Если я попытаюсь вернуться, шайка злостных бандитов и полчища диких зверей настигнут меня. Если я побегу на Север и на Юг, злые звери да ядовитые твари нападут на меня. Если я попытаюсь повернуть на Запад, я боюсь, что упаду в эти реки".

Этим он был страшно напуган и думал про себя: "Если вернусь сейчас, то погибну. Останусь - погибну. Пойду вперед, то погибну. Так как смерть неизбежна в любом случае, я лучше пойду по этой тропе, лежащей передо мной и, двигаясь вперед по этой тропе, я наверняка пересеку ее". Как только он об этом подумал, он услышал, как кто-то позвал его и одобрил: "Друг, следуй только по этой тропе решительно и не будет опасности смерти. Оставаться здесь, значит умереть". И с Западного берега кто-то позвал его: "Иди прямо вперед, целеустремленно и с твердым на-

мерением. Я смогу защитить тебя. Никогда не бойся упасть в огонь или в воду!"

Убеждения одного и зов другого повлияли на человека, и он привел в порядок свое тело и мысли, решил идти вперед по этой тропе, без всяких долгих сомнений и колебаний. Только он успел сделать шаг или два, как с Восточного берега шайка злобных бандитов окликнула его: "Друг, вернись! Тот путь опасный и ты никогда его не преодолеешь. Без сомнения, ты обречен на смерть. Никто из нас не обидит тебя". Хотя он слышал, как они звали его, человек все же не оглянулся назад, а целеустремленно и прямо двигался по тропе. Быстро он достиг Западного берега, он был встречен своим хорошим другом и не было предела радости". [Тайсе синсю Дайдзоке. Т. XXXV11. С. 272-273.].

Как утверждает Шань Дао, в этой притче заключен следующий смысл. То, что подразумевается под "Восточным берегом", сравнимо с этим миром, "Западный берег" символичен с благородной землей, раем. Бандиты, дикие звери, и кажущиеся друзья сравнимы с 6 органами чувств, 6 сознаниями, 6 сквернами, 5 компонентами и 4 элементами (которые составляют "я").

Пустующая земля является следствием встреч с плохими товарищами, а не с поистине хорошими и мудрыми друзьями. Две реки огня и воды сравнимы с человеческой жадностью и привязанностью, вода, как злоба, а ненависть, как огонь. В центре белый путь, шириной в 4 или 5 дюймов, сравним с чистым стремлением возродиться в Чистой Земле, которое появляется в середине страстей жадности и гнева. Алчность и ярость сильны, поэтому уподобляются огню и воде. Хороший ум мал и потому сравнивается с белой тропой (несколько дюймов шириной). Волны, заливающие путь, сравниваются с постоянным появлением ревностных мыслей,

которые загрязняют и пятнают хороший разум. А пламя огня, обжигающее путь, сравнимо с гневными и ненавистными мыслями, которые сердят сокровища дхармы и добродетели. Человека, идущего вперед по тропе на Запад, можно сравнить с человеком, который направляет все свои дела и поступки к Западному раю. Услышанные голоса с Восточного берега, ободряющие и призывающие его следовать прямо на Запад, подобны Будде Шакьямуни, которого нет среди людей, но чье учение до сих пор продолжается и уподобляется "голосам".

Призывы бандитов, после того, как он сделал несколько шагов, сравниваются с теми различными учениями, практикой, грешными взглядами, которые без удержу распространяют свои идеи, вводя людей в заблуждение и создавая беспорядок, таким образом, вводя их в грех и к потере. Говоря о тех, которые призывали с Западного берега, нужно сравнить их с обетом Амитабы. Достижение Западного берега, встреча с хорошим другом и радость там - все это сравнимо со всеми теми существами, давно погруженными в море рождения и смерти, барахтающимися и охваченными своими собственными заблуждениями, без всяких средств к спасению. Кто признает завет Шакьямуни, ведущий их на Запад, и сострадательный зов Амитабы, и кто верно подчиняется желанию обоих Будд, не обращая внимания на реку огня и воды, с преданной сосредоточенностью взбирается на путь, обещанный Амитабой, тот достигнет другой земли, где он встретится с Буддой и узнает бесконечное Счастье. [См. *The Buddhist tradition in India, China and Japan*. P.]

Шань Дао разъяснил некоторые вопросы религиозной доктрины школы Цзинту. Его идеи основывались на идеях Тань Луаня. Делая основной упор на силу обетов будды Амитабы и его обещание спасти все живые существа,

независимо от того, злы они или добры, Шань Дао выделяет два условия возрождения в стране будды Амитабы:

1. Если они поверят в обеты Амитабы, признав свою слабость и неспособность достичь просветления собственными усилиями.

II. Если они предпримут практику 5 видов:

1. Читать нараспев 3 сутры Чистой Земли: "Гуань у лян шоу цзин", "У лян шоу цзин", "Амито цзин" и др.

2. Созерцать радости Амитабы Чистой Земли. Пребывать в созерцании, специально думать о Чистой Земле (постоянно устремляться мыслью к Чистой Земле), помнить (не забывать) о Чистой Земле Амитабы.

3. Специально совершать богослужение будде Амитабе.

4. Произносить имя будды Амитабы.

5. Восхвалять, приносить жертвоприношения (посвящение во имя спасения), специально воспевать, совершать пожертвования во имя будды Амитабы.

Он разделил эти пять действий на 2 категории: основные, состоящие из произнесения имени Будды, и вспомогательные, включающие оставшиеся четыре. Из этого деления можно увидеть значительность практики "нянь фо" по версии Шань Дао. Он писал, что "нянь фо" может смыть грехи, накопленные в течение 80 калып. Вследствие простоты такого подхода к возрождению в Чистой Земле, он был радушно принят простыми людьми.

Шань Дао не акцентировал свое внимание только на основную практику как средство достижения цели. Он настаивал на том, чтобы использовать обе категории средств, и сам их практиковал. Существует рассказ о том, как один из его учеников Дао Чуань однажды испытал 90-дневный период "нянь фо", богослужения и исповеди. Во время сна он увидел 2 тропы, ведущие к раю, одну ровную и другую каменистую. Также он увидел монаха,

который указывал на каменистый путь тем, кто практиковал только "нянь фо" без богослужения и исповеди; и на гладкую тропу тем, кто практиковал все три. Одним из вспомогательных средств, выдвинутых Шань Дао, было воспевание сутр. Особенно эффективным для возрождения в Чистой Земле считалось не только воспевание основных канонов Чистой Земли, но и также воспевание Саддхарма-пундарика-сутры, Ваджрачхедика-сутры, Нирвана-сутры и Праджня-парамита-сутры. [Chen K. K.S., 1964, P. 346-347].

Шань Дао, опираясь на идеи Тань Луаня, в дальнейшем разработал аргументацию преимущества практики "опоры на силу другого", при этом впервые Шань Дао в качестве основного, специфического средства спасения в амидаизме выделяет провозглашение имени будды Амитабы ("нянь фо").

После Шань Дао значительными мастерами школы Цзинту в эпоху Тан были Цзу Мин и Фа Чжао. Цзу Мин родился в 680 г. С 702 по 716 гг. жил в Индии, где был вдохновлен рассказами об Амитабе. Его биографы указывали, что когда он пересекал государство Гандхара, в горах увидел Авалокитешвару, которая появилась перед ним и сказала ему: "Если ты хочешь проповедовать дхарму Будды, самосовершенствоваться с целью помочь людям, ты должен знать путь учения Чистой Земли, который выше всех. Чистая Земля или Западный рай управляется Амитабой. Пусть все живые существа 10 сторон вселенной сохраняют уверенную и радостную веру в Амитабу и произносят имя Будды, сосредотачивают свои страстные желания на возрождении в Раю, чтобы увидеть Амитабу и меня, и получить величайшие из всех желаний". [Chou Hsiang-Kuang. P. 146.]. После этого видения он решил посвятить свою жизнь распространению догматов Чистой Земли.

Во время жизнедеятельности Цзу Мина, учение Чаньского мастера Ху-

эй Нэна привлекало все больше и больше слушателей среди населения, и это направление буддизма с его умалением роли сутр и служила основным препятствием распространению учения практики Чистой Земли. Цзу Мин приложил усилия для преодоления с его точки зрения “предрассудков” школы Чань. Как он утверждал, что последователи школы Чань были ленивыми, не практикующими моральные правила и обучающие людей тому, что мир не реален, что нет зла, которого нужно избегать, нет дел хороших и благочестивых, которые нужно совершать. Напротив, он утверждал, что треножник, на котором основывается буддизм - учение, созерцание и добродетельное поведение, все должно соблюдаться в равной степени, и ни одна из них не должна упускаться. Цзу Мин не возражал против созерцания школы Чань, но только настаивал на том, что человек не должен исключительно полностью посвящать себя этому, как в случае последователей школы Чань. Цзу Мин оставил после себя несколько сочинений. Один из них “Собрание записей о сострадании в школе Чистой Земли”. Один содержало критику школы Чань, поэтому власти наложили запрет на тираж книги и истребили печатные блоки. [Chen K.K.S., 1964, P.374-348]. Цзу Мин умер в 748 г. в возрасте 69 лет.

Чэн Юань (712-802) сначала изучал чань-буддизм, затем приехал в Хэншань (горный массив на территории провинции Хунань) и всецело посвятил себя “практике думания о будде Амитабе” (“нянь мито”), благодаря его деятельности очень многие стали последователями веры Чистой Земли.

Чэн Юань достиг своей славы, главным образом, благодаря своему ученику Фа Чжао. Фа Чжао называли народным учителем во время правления Дай-цзун. Он рекомендовал своего учителя императору как человека выдающихся знаний. В результате император оказал ему честь и назвал

его монастырь "Бань чжоу дао чан", монастырем непрерывного созерцания. Современники называли Чэн Юаня бонзой Амитабой.

Фа Чжао был учеником Чэн Юаня. Он был действующим мастером во время господства Дай-цзун (763-779) и Дэ-цзун (780-804). Согласно биографии Чэн Юаня, Фа Чжао стал его учеником при весьма интересных обстоятельствах. Он сначала вступил в монастырь Западного рая в горах Лушань, где во время транса он увидел монаха в отрепьях, прислуживающего Будде. Когда же Фа Чжао спросил, кто этот монах, Будда ответил, что это Чэн Юань из гор Хэншань. Впоследствии Фа Чжао нашел Чэн Юаня, который сильно был похож на монаха, которого он видел, и затем он стал учеником Чэн Юаня. Занимался практикой "нянь фо сань мэй", затем приехал в Хэншань к учителю Чэн Юаню.

Согласно характеристике его биографов, Фа Чжао в жизни увидел несколько видений Чистой Земли. В 767 году, во втором году правления Дали, он жил монастыре Юнь-фэн, который был широко известен своей дисциплиной созерцания и благотворительной деятельностью. Однажды, когда обедал в трапезной монастыря, он увидел в чашке риса картины великолепных монастырей. Когда описал своим товарищам по монастырю то, что увидел, они сказали, что картины напоминают горы У-тай. В своей работе "У хуэй фа ши цзинь" ("Восхваление пятиголосного возгласия, его сущности и внешнего проявления") он описывает практику "у хуэй нянь фо", которая состояла в произнесении фразы "На мо Амитофо" ("Слава будде Амитабе") пятью различными голосами. А также в ней прослеживается стремление автора к синтезу учений и практик различных буддийских школ.

Согласно таким письменным источникам, как "Хроника буддизма в Китае. 581-960" монаха Чжи Паня, в эпоху династии Тан одним из "5 ос-

нователей секты Белого Лотоса” был Шао Кан. Родился он в уезде Цзинь Юнь (ныне провинция Чжэцзян), в миру носил фамилию Чжоу, в детстве ушел в монастырь. В начале эры Чжэнь Юань (785-804) он уехал в монастырь Баймао в Лояне. Когда он был в главном зале, увидел яркий свет, исходящий от тома писаний. Это была работа Шань Дао “Собрание записей о земле Покоя и Радости”. Чтобы убедиться в том, что это не счастливая случайность, он сказал: "Если мне предсказано проводить в жизнь учение Цзинту, то писание засверкает еще раз". Даже прежде чем он закончил фразу, свет залил комнату. Так он становится благоговейным почитателем вероучения Цзинту. Затем Шао Кан уехал в монастырь в Чаньань, где совершил подношения портрету Шань Дао. Он сказал, что увидел образ Шань Дао, поднимающийся (парящий) в воздухе, который сказал ему: "Если ты будешь проводить мое учение и защищать живые существа, ты с уверенностью возродишься в Земле блаженства". Позже он увидел монаха, который посоветовал ему прибыть в уезд Му (ныне уезд Цзянь-дэ провинции Чжэцзян) и там передавать учение. Он выдвинул собственную идею распространения практики “нянь фо”. [Chih-pan. A Chronicle of Buddhism in China. 581-960. P. 43.]

Янь Шоу (904-975), уроженец Цяньтан (ныне г. Ханчжоу провинции Чжэцзян

Существует рассказ о том, как он находясь на государственной службе, связанной с уплатой налогов, использовал казенные деньги на покупку рыбы и креветок, чтобы затем отпускать их обратно в море. Когда все это раскрылось, император, вместо того, чтобы казнить, приказал своим подчиненным проверить его. Он сказал, что если Янь Шоу испугается, то будет казнен, если нет, будет помилован. Янь Шоу не испугался и был прощен. После этого он стал монахом и практиковался в созерцании шко-

лы тяньтай. Его обращение в веру Чистой Земли произошло во время ночного видения. Однажды ночью, когда он исполнял ритуал покаяния, сформулированный Чжи И, и делал обход, увидел статую Самантабхадры, держащую цветок лотоса в своей руке. Неуверенный в важности какого-либо учения, он сделал 2 жребия. Один жребий гласил: "Практикуй созерцание и сосредоточение всю свою жизнь". Другой же говорил: "Декламируй сутры, совершай хорошие деяния и восхваляй Чистую Землю". После долгих молитв он бросил 2 жребия, и второй выпадал 7 раз подряд. С тех пор Янь Шоу полностью посвятил себя практике школы Цзинту. В 961 году он приезжает в монастырь Юнмин в Чжэцзян и выступает за развитие школ Чань и Цзинту. Он пытался согласовать учения школ тяньтай, хуаянь, фасян. Янь Шоу оставался в монастыре в течение 15 лет и собрал 1700 учеников вокруг себя. Кроме практики моления к Будде и созерцания, он также делал упор на монашескую дисциплину и совершал тантрические обряды, такие как "ублажение голодных духов". [Chih Pan. P. 60.]. Итак, практика соединения школ Чань и Цзинту восходит к Янь Шоу. До него монахи, провозглашавшие верность одной школе, редко одобряли тех, кто был последователем другой школы.

Шэн Чан (959-1020), уроженец Цяньтан. В период 990-994 гг. жил в монастыре Чжаоцин. Под его руководством возникло общество Цзинту. Оно имело 80 мирских прихожан, среди них были литераторы, ученые, члены Академии Ханьлинь, высокие государственные чиновники. В их число также входило 1000 монахов. Согласно надгробной надписи, написанной Сун Бай, ученым Ханьлиньской Академии, общество Шэн Чан, хотя создано по образцу общества Лотоса Хуэй Юаня, но оно было намного больше, чем общество Хуэй Юаня. Причина, как сообщает Сун Бай, заключалась в том, что Хуэй Юань жил в период хаоса, поэтому его последователи были в боль-

шинстве отшельниками, полужамкнутыми людьми. Шэн Чан жил в мирное время, в процветающий период, и среди его последователей было много знаменитых и влиятельных личностей. [Chih-pan. P. 44.]

Известный монах школы тяньтай Чжи Юань в своей книге "Основатели секты белого лотоса в эпоху Тан", охарактеризовал Шэн Чана так: "Императорский двор высоко ценил его дружбу, в Китае ссылались на его имя и канцлер, и правитель округа... Изучал сутры и добивался цели, в 36 с небольшим был инициатором создания секты Белого лотоса, подобно событиям в Лушань собрал 123 человека и создал преемственное общество и не испытывал недовольства собой". [Чжунго фоцзя. С. 239-240.]. Шэн Чан являлся общепризнанным, большим мастером школы Цзинту.

Активная деятельность Цзун Цзэ приходится на период 1086-1093 (период Юань-юй). В 29 лет он ушел в монахи. Сначала изучал чань-буддизм. В монастыре Чанлу в округе Чжэньчжоу (ныне уезд Ичжэн). Он в 1089 году создал общество лотоса и проповедовал "нянь фо сань мэй". Цзун Цзэ написан "Сборник Вэй Цзян", где он описывает путь ухода из мира сансары и возрождение в Чистой Земле. Статьи сборника пропагандировали путь, который более всего соответствовал психологии простых людей и получил большое распространение. [Чжунго фоцзя. С. 240.]

В эпоху Юаньской (монгольской) династии (1280-1367) большую роль в распространении учения Чистой Земли сыграли Мин Бэнь, Хуай Цзэ, Цзинь Ду, Вэй Цзэ и другие. Мин Бэнь (1263-1323), уроженец Цзяньтан, его деятельность приходится на конец династии Сун, начало династии Юань. Вначале являлся мастером школы Линьцзи (по имени основателя), постигал учения школ Виная, чань, мантры, в поздние годы стал специально изучать Цзинту. Им написаны "Молитвенник Чистой Земли"

(“Цзин ту гань”), “Стихи, посвященные Чистой Земле” (“Хуай цзинту ши”) 100 стихотворений.

В сборнике "Стихи, посвященные Чистой Земле" ("Страстное стремление к Чистой Земле") некоторые стихотворения из этого сборника выражают идентичность между Чистой Землей и Чань. Например:

Нет необходимости говорить о Чистой Земле отдельно от Чань,
Человек должен знать, что не существует Чань за пределами Чистой Земли,

Когда человек объяснит эти двойные "гун ань",

Пятилепестковый лотос раскроется на горе Медвежьего уха,

Будда Амитаба живет на Западе, в то время

Как (Первый) патриарх приходит с Запада

Взывать к Будде и заниматься медитацией Чань означает одно и то же.

Однажды шар сомнений, накапливаемый в течение столетий, раскрывается широко, открыто,

Цветок жизни расцветает таким же образом. [Chih-pan. A Chronicle of Buddhism in China. 581-960. P. 53.].

Чжу Хун (1535-1615) в миру носил фамилию Чэнь, уроженец Жэньхэ (ныне г. Ханчжоу провинции Чжэцзян). В течение 6 лет он потерял своего сына, жену, родителей. Его отец умер, когда ему было 27 лет, жена умерла, когда ему было 29, мать потерял в 31 год. Потрясенный горем, он в 1566 году подстригается в монахи. Принимает 150 обетов бикшу (нищенствующих монахов), следуя ее традиции, последующие 6 лет, он проводит в странствиях по всей стране. Известно, что он получил свое первое просветление на пути в Дун-Чан (ныне Ляо чэн провинции Шаньдун). Он внезапно услышал звук барабана, и в тот момент он получил просветление. В 1571 году Чжу Хун приезжает в монастырь Юньци г. Ханчжоу. Здесь он нашел тихое окру-

жение, которое пришлось ему по нраву, и решил остаться там до конца своих дней.

Надо отметить, что в тех местах был построен монастырь в 967 году для чаньского мастера. Этот монастырь был реставрирован, и Чжу Хун дал согласие руководить им. Под его руководством этот монастырь впоследствии становится центром буддийской мысли. Чжу Хуну удалось превратить Юньци в образец практики Чистой Земли, образец строгого соблюдения монашеской дисциплины. Несмотря на раннее обучение школе Чань, он придает все большее значение спасению Чистой Земли. В 1584 году он закончил две работы: “Комментарий Малой Сукхавативьюха-сутры”, “Собрание биографий профессионалов Чистой Земли, которые верили в будущее возрождение в Чистой Земле”. Это были самые ранние работы Чжу Хуна, и они впоследствии указали направление его учению.

Более поздние последователи и буддийские ученые считали Чжу Хуна последним влиятельным мыслителем в традиции синкретизма между школами Чань и Цзинту. Чжу Хун пытался пропагандировать учение Чистой Земли, особенно практику “нянь фо”. Но он также принимал учения школ чань, хуаянь, тяньтай и даже тантры. Тем не менее, он всегда осознавал, что подход в учении Чистой Земли является наиболее эффективным и приемлемым в его эпоху. Другими словами, человек, по его мнению, может получить спасение так же, как и просветление, только практикуя “нянь фо”.

После смерти Чжу Хуна в 1624 году коллективными усилиями 18 монахов и 38 мирян, которые были учениками Чжу Хуна, издали собрание сочинений Чжу Хуна, которое имело три раздела и в общей сложности насчитывало 34 тома. [Yu Chung-fang. P.12-28.].

Взгляд Чжу Хуна на практику “нянь фо” изложен системно в его 4-х томнике “Собрание комментариев сутры “А ми то цзин”” (“А ми то цзин шу

чао”). В целом, его идеи похожи на те, которые выражались монахами, упомянутыми выше. Тем не менее, он был более настойчив в утверждении, что "нянь фо" является лучшим методом достижения как спасения, так и просветления для людей, живущих в век возрождения Закона. Он также был более логичным в своей формулировке философии "нянь фо".

Чжи Сюй (1599-1655) родился в Бяньду. В ранние годы увлекся конфуцианством, позже буддизмом. В то время все школы китайского буддизма получают широкое распространение. Руководствуясь желанием будущего возрождения, специально стал практиковать "нянь фо". Им написаны работы, объясняющие основную суть учения Чистой Земли. Например, "Основное объяснение Амитоцзин" ("А ми то цзин яо цзе"), сборник произведений "Основное объяснение Амитабы" ("А ми то яо цзе"), вошедшие в собрание сочинений "Десять основ Цзинту" ("Цзинту ши яо").

Шэн Ань (Ши Сянь) (1686-1734), уроженец Чаншу. В 15 лет принял полные 150 обетов бикшу, прослушал и усвоил практику "чжи гуань" школы тяньтай. Также под руководством Шао Даня изучил "Сурангама" и "Вимсакарика" сутры. Получив подробные наставления в монастыре Чжэньцзи, затворничал около трех лет. Он всю жизнь посвятил проповедованию школы Цзинту. Днем читал сутры, вечерами повторял имя Будды. В поздние годы в г. Ханчжоу в монастыре Сянь-линь создал общество белого лотоса. [Чжунго фозяо. С. 271.]

Работы, написанные им, разъясняют значение школы Цзинту. Это "Поэмы о Чистой Земле" ("Цзинту ши") 108 стихотворений, "Записи (Комментарии к сочинениям) об обетах, чтобы возродиться в Чистой Земле" ("Сы фан фа юань вэнь чжу") 1 том, "Подробный комментарий к приложению о будущей жизни" ("Ду ван шэн чжуань").

Шэн Лян (Инь Гуан) (1861-1941) родом из провинции Шаньси. Когда ему исполнился 21 год, он понял, что мир не постоянен, принял постриг. Жил в монастыре, держась в отдалении от общества. Много последователей приходят к нему за наставлениями. Однажды мастер школы дхьяна записал несколько статей от Инь Гуана, которые были опубликованы в "Собрании журналов по буддизму" в Шанхае. Впоследствии рукописи статей, очерков, черновиков были собраны и выпущены под названием "Собрание сочинений буддийского монаха (наставника) Инь Гуана" ("Инь Гуан фа ши вэнь") в 4 томах и были хорошо приняты в Китае. [Чжунго фоцзяо. С. 271.]

Сформулированный в буддийских сутрах и шастрах индийских Учителей буддизма культ будды Амитабы нашел свою благодатную почву в китайской традиции. Была оформлена школа Цзинту. В своих сочинениях, посвященных главным образом комментированию сутр "У лян шоу цзин", "А ми то цзин", "Гуань у лян шоу цзин", "Бань чжоу сань мэй цзин", а также шастр "Дашабхумика вибхаша" Нагарджуны и "Упадеша шастра Амитабха" Васубандху", патриархи выделили основные религиозно-философские приоритеты китайского амидаизма. Это представление об обетах Амитабы как основе формирования принципов амидаизма, представление о рае будды Амитабы, как религиозной цели спасения, идеи "легкого пути" достижения цели, выразившейся в практике "нянь фо". Систематизированные идеи патриархов школы не расходятся с содержанием комментируемых ими сутр, дополняют его и углубляют. В следующей главе, посвященной религиозно-философской доктрине школы Цзинту, мы будем опираться как на тексты сутр амидаизма, так и на сочинения патриархов школы Цзинту.

Глава 3. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТЕКСТОВ АМИДАИЗМА В КИТАЕ

3.1. Обеты сутр Махаяны как основа формирования амидаистических традиций

В становлении амидаистических традиций огромную значимость приобретают обеты. Специфику амидаизма определяют обеты, данные Амитабой. Будучи бодхисаттвой по имени Дхармакара, он поклялся, что не вступит в покой, пока не будет уверен в том, что после погружения в Нирвану будет в состоянии содействовать спасению других.

Обет - это одна из форм религиозного подвижничества, религиозная клятва, направленная на выполнение определенного действия, как правило, духовного и аскетического характера. Обеты играют главную роль в традиции Чистой Земли. Родословная обета исторически восходит к ранним буддийским текстам, в которых имеются несколько примеров обетов. Обет (санскр. *prāṇidhāna*, кит. юань). В китайском языке выражение "юань ду" означает спасение через веру в обеты Амитабы.

Обеты сыграли огромную роль в формировании школы Цзинту и придании ей характерных особенностей, отличных от других течений буддизма в Китае. Обеты разносторонне описаны в различных текстах "Сукхавативьюха сутры". 24 обета в текстах династии Хань и У, 36 обетов в Сунском тексте, 48 обетов в текстах династии Вэй и Тан. Судя по разным источникам, санскритский и тибетский варианты насчитывают 46, 48 или 49 обетов. Ученые не пришли к единому мнению в том, в каком порядке шло развитие идеи обетов.

Тайкен Кимура ищет возможные связи обетов в 6 парамитах. Он подчеркивает, что сначала возникли 6 обетов в "Астасакхасрикапраджняпарамита сутре", затем появились 12 и 18 обетов в

“Акшобьятатхагата-вьюха сутре”, далее 24 обета в текстах “Сукхавативьюха сутры”, 30 обетов в “Праджняпарамитапанкавимсатихасрика сутре”, 36 обетов в сутре “У лян шоу цзин” в тексте периода династии Сун, позднее возникли 48 обетов в текстах периода династий Вэй и Тан. [Encyclopaedia of Buddhism. P. 449.].

Согласно Синко Мотидзуки, впервые идея обета возникла в “Астасахасрикапраджняпарамита сутре”. Затем появились 20 обетов будды Акшобьи, и только после этого возникли 24 обета в “У лян шоу цзин” периода династий У и Хань, далее 24 обета в “Праджняпарамитапанкавимсатихасрика”. После этого появились 36 обетов в Сунском тексте и, наконец, 48 обетов в Вэйском, Танском, санскритском и тибетском текстах. Надо отметить, что Синко Мотидзуки затруднился определить какие из обетов возникли раньше: либо 36 обетов в Сунском тексте, либо 48 обетов, которые встречаются во многих вариантах.

На основе изученного материала можно утверждать, что каждый перевод сутры “У лян шоу цзин”, сохраняя основу, содержал немало дополнений и изменений. Проблема выявления последовательности развития обетов, порядок возникновения текстов, содержащих 48 обетов, требует дальнейшего детального изучения.

Среди множества обетов, данных Дхармакарой, особое место занимает основной его обет. **Основной обет** (санскр.pūṛva-praṇidhāna) назван так из-за большого и искреннего желания (санскр.praṇidhāna) Дхармакары спасти все живые существа “перед” (санскр.pūṛva) тем, как он сам достигнет просветления.

Священные обеты будды Амидабы делятся на 3 группы:

1. Обеты о добродетели Будды.

2. Обеты о Чистых Землях Будд.

3. Обеты, характеризующие живые существа в Чистых Землях. [Encyclopaedia of Buddhism. P. 449]. Среди них обеты о живых существах более многочисленны. Они делятся на обеты для тех, кто уже там родился, и на обеты для тех, кто в будущем должен там переродиться. Самыми важными обетами являются те, в которых разъясняется причина возрождения в Чистой Земле. Они всесторонне описываются в различных текстах и имеют свои особенности в описании обетов Дхармакары.

Вариант “У лян шоу цзин” в переводе Чжи Цяня в период династии У имеет три обета, касающиеся возрождения в Чистой Земле Амитабы:

1. Седьмой обет о возрождении высшего класса живых существ.

2. Шестой обет о возрождении среднего класса живых существ.

3. Пятый обет о возрождении низшего класса живых существ. Различия в классах или группах возрождающихся определены по тем признакам, которые предполагают выполнение хороших поступков в зависимости от их способностей. [Encyclopaedia of Buddhism. P.449]. В тексте “У лян шоу цзин” в переводе Кан Сэн Кая периода династии Вэй прослеживается мысль о том, что не каждый может возродиться в Сукхавати. В 18, 19 и 20 обетах бхикшу Дхармакары перед Локешварараджей описываются определенные условия и обстоятельства возрождения живых существ. Считают 18, 19, 20 обеты сутры “У лян шоу цзин” самыми главными, так как эти обеты характеризуют суть сотериологии Чистой Земли.

“18 обет. Я не стану Буддой (не достигну вечного покоя), если живые существа 10 сторон с искренними мыслями верят в меня, желают возродиться в моей стране, повторяют 10 раз мое имя и не будут в состоянии переродиться в моей стране, то не достигну истинного прозрения. Ис-

ключая тех, кто совершил пять смертных грехов и злословил об учении Дхармы.

19 обет. Я не стану Буддой, если живые существа 10 сторон направили мысли к высочайшему, истинному знанию, выполняют различные, достойные награды деяния, с искренними мыслями (искренне) дают обет возродиться в моей стране, если в момент их смерти я не предстану перед ними, не достигну я истинного прозрения.

20 обет. Я не стану Буддой, если живые существа 10 сторон, услышав мое имя, думают о моей стране, накопив заслуги и добродетели, передают их всем сущим, желают возродиться в моей стране, пока их цель не будет достигнута, не достигну истинного прозрения". [Фо шо А ми то цзин. С. 922]

По 18 обету этой сутры можно утверждать, что те, кто следует этому обету, являются верующими в буддийскую мудрость с чистыми помыслами, в то время как те, кто практикует 19 и 20 обеты, еще сомневаются в буддийской мудрости.

“Танский текст напоминает Вэйский вариант, представляя 3 обета возрождения: 18 обет обращен к живым существам с верой, которая очень сильна, и что мысль о возрождении в Сукхавати требует повторения 10 раз имени Будды для того, чтобы достичь возрождения в Западном раю будды Амитабы. 19 обет обещает появление Будды перед теми умирающими людьми, которые направляют свои мысли к высочайшему бодхи, развивая высочайшие истинные знания, стремятся к возрождению в Сукхавати, перенося хорошие заслуги и добродетели. 20 обет обещает возрождение тем, кто услышав имя Будды, переносят хорошие деяния в Страну Сукхавати. Отличие обетов текстов династии Вэй и Тан заключа-

ется в том, что все 3 обета в Танском тексте содержат "передачу заслуг и добродетелей". [Encyclopaedia of Buddhism. P.449].

Санскритский текст содержит только два обета возрождения.

“18 обет. Те живые существа в других мирах, которые направили свои мысли к высочайшему бодхи, истинному знанию, и кто, услышав мое имя, будут думать обо мне с чистосердечными мыслями, в момент их смерти будет встречен мной и другими бхикшу. Они должны поклоняться мне, чтобы избавиться от своих страданий.

19 обет. Те живые существа в других мирах, после того, как услышав мое имя, если они захотят возродиться в моей стране, накопив все заслуги с целью возрождения, они возродятся там. Даже те, кто повторит имя 10 раз. Исключая тех, кто совершил 5 смертных грехов, и тех, кто чинит препятствия и оскорбляет Закон (Дхарму)”. [Encyclopaedia of Buddhism. P. 449.]

18 обет санскритского варианта обещает, что накануне смерти человека Амиитаба, его бодхисаттвы и многочисленные последователи появляться перед теми людьми, которые направили свои мысли к высочайшему истинному знанию, и, услышав имя Амиитабы, размышляли о нем.

19 обет обещает возрождение тем, кто, услышав имя Амиитабы, направляет свои мысли на возрождение в его раю, и устремляясь своими хорошими деяниями к достижению цели.

Как считают некоторые исследователи, Вэйский и Танский варианты разделили 19 обет санскритского текста на 2 части. Последняя часть 19 обета на санскрите стала 18 обетом Вэйского и Танского вариантов. Это явилось одной из отличительных характеристик сущности возрождения. В санскритском варианте большая степень возрождения сохраняется для тех, кто направил свои мысли к высочайшему истинному знанию, и кто

думает об Амитабе с чистыми помыслами. Ясно и очевидно, что это практикующий Махаяну монах. А также тот факт, что в 18 обете санскритского текста и в 19 обете Вэйского и Танского вариантов Амитаба сам приходит и встречает те живые существа, которые направляют свои мысли к высочайшему бодхи. Это считается высочайшей возможностью, которая может быть достигнута.

На этом основании можно предположить, что санскритская версия должна иметь более раннюю историю, нежели Вэйский и Танский варианты. Возможно, что сама идея разделения на группы и классы возрождающихся в раю Сукхавати больше китайская, чем индийская. Но нужно вместе с тем отметить, что в тексте имеются фрагменты, которые также разъясняют уровни возрождающихся и различные ступени возрождения подлинного происхождения, и литература о Сукхавати связана с этими уровнями. Санскритский текст содержит только 2 обета возрождения, в противоположность 3 обетам возрождения в Вэйском и Танском текстах. [Encyclopaedia of Buddhism. P.444].

Сунский вариант перевода Фа Сяня “Фо шо да чен у лян шоу чжуань янь цин цин пин дэн цзюэ цзин”) также, как и санскритский, имеет два обета возрождения. В 13 обете говорится о том, что в момент смерти человека появление Амитабы обещано тем людям, которые, желая возродиться в его раю, размышляют о его имени с твердыми и искренними мыслями. 14 обет обещает возрождение тем, кто, услышав его имя, направляет свои мысли к высочайшему истинному разуму и накапливает добродетели для достижения возрождения в его раю. [См. Фо шо да чен у лян шоу чжуань янь цин цин пин дэн цзюэ цзин. С. 21.]

Оценивая разнообразие обетов возрождения живых существ в “Сукхавативьюха сутре”, отметим, что в них минимальное внимание уде-

лено обоснованию причин возрождения, которые соответствуют истинному намерению будды Амитабы. Последователи веры в будду Амитабу имеют разные представления о возрождении, так как время, место и религиозные практики различаются.

Можно утверждать, что из 48 обетов самым главным является 18 обет, который относится к обетам возрождающихся. 18 обет гарантирует спасение всем живым существам при повторении имени Амитабы 10 раз, исключая тех, кто совершил 5 смертных грехов. Хотя этот обет сыграл большую роль в позднем развитии буддизма Восточно-Азиатского региона, объективный анализ и исследования показывают, что обеты не появляются в одинаковой форме, не выражаются одними и теми же словами в разных вариантах сутры "У лян шоу цзин". Частичные совпадения можно найти в содержаниях 4 обета "Да Амито цзин", 17 обета "У лян шоу цзин цин пин дэн цзюе цзин", 18 обета "У лян шоу чжу лай цзин", 18 и 19 обетов санскритского и тибетского вариантов, 13 обета "Да чэн у лян шоу чжуань янь цзин". Возможно, различные несоответствия связаны с тем, что переводы были сделаны в разное время, в разных местах, где преобладала та или иная религиозная практика. По этой причине по разному идет объяснение причины возрождения в Чистой Земле будды Амитабы.

Основная идея всех священных обетов раскрывается в гатхе, которая содержится в Вэйском, Танском, санскритском и Сунском текстах. В Вэйском тексте начало этой гатхи гласит: "Я дал священные обеты. Если эти обеты не будут выполнены, не стану я просветленным. Если я не стану тем великим, который приносит себя в жертву для вечности, спасителем всех нуждающихся и страдающих существ, не получу я просветления. Если я, овладев бодхи, и мое имя не будет услышано в 10 сторонах, не стану я в высшей степени просветленным." [Фо шо у лян шоу цзин. С. 921.]

В томе "У лян шоу цзин" существует другой класс существ, которые исключаются от возрождения в Сукхавати, так как они совершили один или более смертных грехов, злословили о Законе Дхармы. Раздел обетов этой сутры также затрагивает тему возрождения тех, кто услышав имя Будды, не возродится в Сукхавати.

"34 обет. Я не достигну вечного покоя, если живые существа в любых странах Будды услышав мое имя не станут бодхисаттвами, которые освобождаются от перерождений (полное просветление) и сильны в дхарани, не достигну я истинного прозрения."[Фо шо у лян шоу цзин. С.923].

"35 обет. Я не достигну вечного покоя, если женщины, услышав имя Амитабы, направят свои мысли к бодхи, презрев свое женское начало. Если они возродятся вновь, то возродятся не в облике женщины." [Фо шо у лян шоу цзин. С. 923]

Возрождение бодхисаттв

"22 обет. Я не достигну вечного покоя, если все бодхисаттвы не смогут возродиться в моей стране в течение 1 жизни, исключая тех, которые из-за своих обетов, сделанных ради живых существ под влиянием великого обета, накапливают основы всех добродетелей, освобождаются от бремени суетного существования, посещают Земли всех будд, занимаются практикой бодхисаттвы, поклоняются всем буддам, татхагатам 10 сторон, начинают перевоспитывать бесчисленное множество живых существ, число, равное песчинкам на берегах Ганга, наставляя на путь высочайшего истинного просветления, превосходящий обычные уровни всех Земель, практикуют добродетели Самантабхадры. Если нет, не достигну истинного просветления." [Фо шо у лян шоу цзин. С. 922.]

Из этих обетов видно, что последователь уверен в возрождении в Сукхавати (18 обет), в достижении просветления без постепенного восхождения через бодхисаттва-бхуми (22).

“Обет 22 утверждает, что все бодхисаттвы, возрождающиеся в Сукхавати, достигают состояния Будды в течение 1 жизни, кроме тех, кто пожелал учить и вести живые существа в соответствии с их основными обетами.

24 обет гласит о том, что бодхисаттвы могут исполнять благодеяния по своему выбору. 25 обет говорит о том, что бодхисаттвы могут истолковывать Дхарму со всей мудростью.” [Фо шо у лян шоу цзин. С.922.]

“36 обет. Я не достигну вечного покоя, если множество бодхисаттв во всех странах Будды, услышав мое имя, после смерти, постоянно ведут праведный образ жизни, пока они не достигнут пути Будды, пусть не достигну я истинного прозрения.” [Фо шо у лян шоу цзин. С. 923.].

“43 обет. Я не достигну вечного покоя, если множество бодхисаттв стран Будды, услышав мое имя, после смерти не возродятся в благородных семьях, не достигну я истинного прозрения.” [Фо шо у лян шоу цзин. С.923].

“47 обет. Я не достигну вечного покоя, если множество бодхисаттв^в стран Будды, услышав мое имя, не достигнут состояния Будды (не возвращения), не достигну истинного прозрения.” [Фо шо у лян шоу цзин. С.923].

Изучая различные обеты сутры “У лян шоу цзин”, можно сделать вывод, что единственный вариант, который упоминает 3 класса живых существ, - это вариант "Да Амитоцзин". В обетах 5, 6 и 7 описывается возрождение тех живых существ, которые отсутствуют в других вариантах Большой Сутры. Приведем второй и пятый обеты этого варианта.

"2 обет. Те, кто станет Буддой в моей стране, - это не женщины, а желающие в последующем перерождении возродиться в моей стране мужчины, бесчисленное множество божественных существ, разряды существ, действующих по своей природе (кому что положено), в последующем возродятся в моей стране в цветке лотоса в водоеме из 7 сокровищ, становятся бодхисаттвами, архатами, все бесчисленное множество. По желанию становятся Буддами, не желая этого, не станут Буддами.

5 обет. Если в будущем перерождении делал зло, услышав мое имя, желает возродиться в будущем перерождении в моей стране, раскаивается в своих ошибках, творит добрые дела, соблюдает сутры и заповеди, желая возродиться в моей стране, после смерти не попадает в ад, не возрождается в облике животного, голодных демонов, а именно возрождается в моей стране... "[Чжунго фоцзяо ши. С. 451].

Многие тексты совпадают в двух аспектах, а именно, что Амитаба спасет нуждающихся и страждующих живых существ, что его имя будет услышано в 10 направлениях. Как отличительную черту этих обетов следует отметить, что многие из них обещают выгоды тем, кто слышит имя Амитабы. В них проводится главная мысль, что Амитаба спасет нуждающихся и страждующих живых существа, несведущих и грешных, заставляя их слышать его имя и думать о Будде. Все варианты сходятся во мнении, что главная практика для достижения возрождения в Чистой Земле "думание о Будде" ("нянь фо").

Из вышеизложенного становится очевидным, что учение об обетах тесно связано с идеей возрождения, поэтому тексты сутр амидаизма, посвященные обетам, акцентировали свое внимание на идее возрождения.

х х х

Нет сомнения в том, что идея возрождения в Чистой Земле основана на буддийском учении возрождения в раю, но это не означает прямой связи между двумя понятиями. Для последнего характерно возрождение в рамках круга Сансары, в то время как первое тождественно освобождению из Сансары и просветлению. [Soothill W.E. P.395.]. Далее, поскольку возрождение в Чистой Земле ведет к освобождению и Нирване, оно должно соотноситься с 4 ступенями достижения состояния архата. Каждая ступень делится на два этапа - вхождение на ступень и приобретение ("плода").

1. "Сюй то хуань" (санскр. Srotāpanna) - первая ступень архата, шравака (святые, которые не возрождаются в низших гати, а проходят по восходящей последовательности через 7 рождений среди людей и дев, пока они не достигнут Нирваны. [Soothill W.E., Hadous L., P. 395.]).

2. "Сы то хань" (санскр. Sakridāgāmin) - вторая ступень святости, включающая возрождение среди дев и людей, пока не достигнет архатства. [Eitel. P.134.].

3. "Э на хань" (санскр. Anāgāmin)- совершенный буддист, освободившийся от земных перерождений, второй по святости после архата.

4. "Э ло хань" (санскр. Arhat) - архат, буддист, достигший высшего совершенства и свободный от дальнейших перевоплощений.

Четыре уровня или четыре дхьяны рупалоки символизируют продвижение шравака к просветлению. Существо, прошедшее эти четыре уровня, становится архатом. В космологической системе "асанкхья", характеристики этих уровней-состояний переносятся на Чистые Земли. По этой системе просветленным становится тот, кто достигает Чистых Земель. Чистые Земли не являются частью нашего мира Саха. Они находятся на огромном расстоянии, отделенном пустым пространством. К примеру, Чистая Земля

Амитабы находится на расстоянии " ста тысяч коти " (коти-неопределенно большая мера длины). Поскольку Чистые Земли не являются частью нашего мира Саха, то и собственные усилия Шравака не позволяют ему достичь их. Лишь сила Будды способна обеспечить достижение Чистых Земель, т.к. только Будда может свободно перемещаться во вселенной. Спасение существа более не зависит от собственных усилий, выраженных во временных категориях растянутого числа перерождений, которые сконцентрировались на становлении бодхисаттвы. Согласно санскритскому тексту стремление к возрождению в Чистой Земле - не что иное, как (пробуждение мысли наивысшего просветления). Само возрождение означает - оказаться среди тех, кто обретает "состояние невозвращения", (кто не будет регрессировать, двигаться назад).[См. Накорчевский А.А., 1989, С.69-70]

Согласно ранней традиции Чистой Земли, такое рождение должно достигаться не в этой жизни, а в следующей. Так как Чистая Земля превышает границы пространства и дается в пространстве Запада, потому она превышает время, также описанное во временном отношении, как достигаемое только в следующей жизни. Религиозное значение возрождения в Чистой Земле в конце человеческой жизни, таким образом, должно пониматься в рамках контекста буддийской свободы: достижение состояния Будды, превосходящее сансарическое существование, ограниченное временем и пространством.

Возрождаясь в раю будды Амитабы, живые существа обретают состояние Аннута́расамьяксамбодхи (санскр. Anuttarasamyak-sambodhi, кит. э ноу до ло сань мяо сань пу ти (у шан дао синь), высшее совершенное знание (атрибут Будды). А также Анутпати́кадхармаксанти (санскр. Anut-

patikadharmaksanti , кит. у шэнь фа жэнь (у шан пу ти синь), высочайшее бодхи или просветление.

По тексту "У лян шоу цзин" в переводе Кан Сэн Кая существует 3 группы живых существ, которые возрождаются в Западном раю Амитабы:

1. Буддийские монахи, которые с искренними мыслями думают об Амитабе, развивают все добродетели и заслуги, желают возродиться в стране Амитабы.

2. Хотя не становятся буддийскими монахами, но думают о Будде Амитабе, в той или иной мере накапливают добрые деяния, например, воздвигают ступы с изображением Будды, жертвуют буддийским монахам и т.д., также желают возродиться в стране Амитабы.

3. Те, кто уже не станет шраманом, не накапливает добродетели и только думает об Амитабе, повторяя его имя до 10 раз, и желает возродиться в его раю. [Чжунго фоцзяо ши. С.450]

Более точный и полный перевод трех групп, возрождающихся в Чистой Земле Амитабы приводим ниже:

“Высшая группа: Те, кто покидает свой дом, отказывается от желаний, становится буддийским монахом. Направляют свои мысли к высочайшему истинному знанию (бодхи). Всегда искренне думают об Амитабе, накапливают все заслуги и добродетели. В момент их смерти Амитаба появится перед этими живыми существами. В тот же момент они последуют за ним в его страну и возродятся там в великолепном цветке из 7 драгоценностей. Обретают состояние невозвращения. Обладают устойчивыми знаниями и мудростью, сверхъестественными способностями, свободны от сомнений. Если живые существа желают в момент смерти увидеть Амитабу, то должны направить свои мысли к высочайшему знанию,

накапливать заслуги и добродетели, желать возрождения в будущей жизни в стране Амитабы.

Средняя группа

Живые существа 10 сторон с прекрасными мыслями, желающие возродиться в той стране. Хотя они не становятся буддийскими монахами, накапливают много хороших деяний. Должны направить свои мысли к высочайшему истинному знанию. Всегда искренне думать об Амитабе. В известной степени (более или менее) творить добрые дела, соблюдать пост, вставать перед ступами и образами Будды, жертвовать буддийским монахам, вешать шелка с Буддой Возжигаящим Светильник (имя Будды Дипамкары, учителя Шакьямуни), рассыпать цветы в честь Будды, возжигать ладан. Посвящают свои заслуги и добродетели для спасения других. Желают возродиться в стране Амитабы. В момент их смерти Амитаба появится перед теми людьми. Свет, лакшана-виджняна, как у настоящего Будды (самбхогакайя). Встречает те живые существа и ведет их за собой, чтобы там они возродились. Обретают состояние невозвращения. Заслуги и добродетели, знания и мудрость, как в высшей группе.

Низшая группа

Живые существа 10 сторон, которые с прекрасными помыслами желают возродиться в стране Амитабы. Хотя не накапливают все заслуги и добродетели, направляют свои мысли к высочайшему истинному знанию, всегда намеренно думают об Амитабе, 10 раз повторяют имя Амитабы. Желают возродиться в стране Амитабы. Услышав учение глубоких доктрин, радуются и верят в дхарму. Не имеют сомнений. С искренними мыслями желают возродиться в стране Амитабы. В момент смерти в мечтах видят Амитабу и достигают возрождения в его стране. Добродетели и

заслуги, знания и ум, как в средней группе." [Фо шо у лян шоу цзин. С. 928.]

Сутра "У лян шоу цзин" называет три группы людей, возрождающихся в Чистой Земле. Перед представителями высшей группы возрождающихся в сутре "У лян шоу цзин" говорится: "в момент их смерти Амиитаба появится перед этими живыми существами. В тот же момент они последуют за ним в его страну и возродятся там в великолепном цветке из 7 драгоценностей. Обретут состояние невозвращения."

Состояние невозвращения в сутрах выражается различными терминами. Так в сутрах используются термины "авайвартика" (санскр. Avāivartika, Avivartin, Aparivartya, кит. "а бин ба чжи", "бу туй чжуань" - бодхисаттва, который на пути к достижению состояния Будды никогда не движется назад к низшей ступени. [Soothill W.E. P. 294]. Отметим, что сутра "Фо шо А ми то цзин" чаще использует термин "а бин ба чжи", в то время как сутры "У лян шоу цзин", "Гуань у лян шоу цзин" чаще употребляют термин "бу туй чжуань".

Перевод Фа Сяня "Фо шо да чен у лян шоу чжуань янь цзин пин дэн цзюэ цзин" также указывает, что существует три группы возрождающихся в раю Сукхавати. Текст перевода Фа Сяня практически полностью совпадает с предыдущими переводами Кан Сэн Кая.

"Высшая группа:

Те, кто покидает свой дом, отказывается от желаний. Становится буддийским монахом. Направляют свои мысли к высочайшему истинному знанию (бодхи). Всегда искренне думает об Амиитабе, накапливают все заслуги и добродетели. Желают возродиться в его стране. В момент смерти Амиитаба появится перед этими живыми существами. В тот же момент они последуют за ним в его страну и возродятся там в великолепном цветке из

7 драгоценностей. Обладают устойчивыми знаниями и мудростью, сверхъестественными способностями, свободны от сомнений. Если живые существа желают в момент смерти увидеть Амитабу, то должны направить свои мысли к высочайшему знанию, специально думать о стране Покоя и Радости, накапливают заслуги. Видят Будду, возрождаются в его стране. Обретают состояние не возвращения. Стремятся к высочайшему истинному знанию.

Средняя группа.

Хотя они не становятся буддийскими монахами, накапливают много хороших деяний. Должны направить свои мысли к высочайшему истинному знанию. Всегда искренне думать об Амитабе. Творят добрые дела, соблюдают пост, встают перед ступами и образами Будды, жертвуют буддийским монахам, вешают шелка с Буддой Возжигающим Светильник (имя Будды Дипамкары, учителя Шакья-муни), рассыпают цветы в честь Будды, возжигают ладан. Посвящают свои заслуги и добродетели для спасения других. Желают возродиться в стране Амитабы. В момент смерти Амитаба появится перед теми людьми. Свет, лакшана-виджняна как у настоящего Будды (самбхогакайя). Встречает те живые существа и ведет их за собой, чтобы там они возродились. Обретают состояние не возвращения, высочайшие истинные знания. Заслуги и добродетели, знания и мудрость, как в высшей группе.

Низшая группа.

Хотя не накапливают все заслуги и добродетели, направляют свои мысли к высочайшему истинному знанию, всегда намеренно думают об Амитабе, радуются и верят в дхарму. Не имеют сомнений. С искренними мыслями желают возродиться в стране Амитабы. В момент смерти в мечтах видят того Будду. Если живые существа светлыми, чистыми мыслями

устремляются к будде Амитабе, повторяют имя 10 раз, желая возродиться в его стране, слышат дхармы Махаяны, исповедуют их, с чистыми, искренними мыслями думают о его стране. В момент смерти в мечтах видят Амитабу, сразу же достигают возрождения в его стране. Обретают состояние невозвращения, высочайшее истинное знание. Добродетели и заслуги, знания и ум как в средней группе”. [Фо шо да чен у лян шоу чжуань янь цзин пин дэн цзюэ цзин .С. 65-68.]

Сутра “А ми то цзин” содержит противоположную версию описания тех, кто должен возродиться в Западном раю будды Амитабы. Эта сутра не выделяет никаких групп возрождающихся и причины возрождения совершенно разные. Она содержит следующее описание тех, кто возрождается в Сукхавати.

“Если добрый мужчина или добрая женщина, услышав имя Амитабы, сохраняют его в памяти с безмятежными мыслями в течение 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 дней, в момент смерти Амитаба со всеми мудрецами появится перед ними. Если сознание человека на смертном одре не поколеблено, то он обретет возрождение в раю Сукхавати будды Амитабы”. [Фо шо А ми то цзин. С.913]. В сутре “А ми то цзин” читаем: “Шарипутра, если есть добрый мужчина или добрая женщина, услышав об этой сутре, примут и будут придерживаться ее, и услышавшие имена всех Будд, добрые мужчины и добрые женщины будут охраняться всеми Буддами. Они все достигнут состояния невозвращения и аннугарасамьяк-самбодхи. Поэтому, Шарипутра, вы все должны верить моим речам и принимать их. Если есть принявшие обет, которые принимают обет сейчас или примут в будущем с желанием возродиться в стране будды Амитабы, все эти люди обретут состояние невозвращения и аннугарасамьяк-самбодхи. Они либо уже роди-

лись, либо сейчас рождаются, либо потом родятся в той стране". [Фо шо А ми то цзин. С. 914-915].

По варианту сутры "А ми то цзин" следует, что рождение в Западном раю Амитабы является не вознаграждением за заслуги, накопленные в этой жизни. В результате услышанного имени Амитабы и сохранения его в памяти в течение от 1 до 7 дней гарантируется возрождение в раю Сукхавати.

Некоторые исследователи предполагают, что сутра "А ми то цзин" представляет собой преднамеренное сокращение текста сутры "У лян шоу цзин", которое было сделано специально, чтобы акцентировать внимание на сохранении имени Амитабы как на средстве достижения возрождения,

Сутра "А ми то цзин", по мнению Д. Хантингтона, не является кратким изложением описания сутры "У лян шоу цзин", а подлинно исходит из совершенно другой традиции. В сутре "А ми то цзин" Будда адресует свое описание Сукхавати Шарипутре, который является первым среди архатов, сопровождающих Будду в момент проповедования сутры. В то время как в сутре "У лян шоу цзин" Ананда задает вопросы о просветлении Дхармакары. Возможно, два текста укоренились в совершенно разных сектарианских движениях, и сутра "А ми то цзин" представляет сокращенный текст утерянного или неизвестного текста. [The Pure Land tradition... P.72]

В сутре "Гуань у лян шоу цзин" возрождение живых существ описывается в специальном разделе. Третью и отдельную часть сутры "Гуань у лян шоу цзин" составляют три группы живых существ, которые включают 9 ступеней возрождения. Основными группами являются высшая группа (высшее рождение), среднее возрождение и низшее возрождение.

Каждое возрождение, в свою очередь, разделяется еще на 3 ступени возрождения.

"Верхняя группа, высшее рождение:

Если живые существа, желая возродиться в стране Амитабы, развивают 3 вида мысли: искренние, глубокие мысли и желание возродиться в Сукхавати, накопив заслуги. Существуют три группы живых существ, которые могут возродиться в будущей жизни:

Те, кто сохраняет сострадательный ум и удерживается от убийства всего живого. Соблюдает религиозные предписания. 2. Те, кто изучает и декламирует основные канонические книги Махаяны. 3. Те, кто практикует воспоминания, состоящие из 6 частей. Накопив заслуги, желая возродиться в стране Амитабы в течение 1 до 7 дней, возрождаются в стране Амитабы. Эти существа совершенствуются в овладении учением, решительные. Татхагата Амитаба, Гуаньшиинь, Махастхамапрапта, многочисленные сотворенные Будды, сотни тысяч бхикшу, бесчисленные божества, дворцы из 7 драгоценностей приглашают их. Амитаба выпускает большой свет, освещая каждого. И все бодхисаттвы встречают их. Гуаньшиинь, Махастхамапрапта и бесчисленное множество бодхисат^{тв} восхваляют их, продвигают их мысли. Существа видят бодхисаттв, радуются этому. Видят себя. Садятся на ваджрасану, следуют за Буддой. А в одно мгновение возрождаются в стране Будды. Видят форму и тело Будды (рупакайя), реально появляются живые существа. Видят всех бодхисаттв. Появляется сияние леса из драгоценностей. Разъясняют саддхарму. Слушают также. Тотчас же понимают законы не перерождения. Одновременно служат Буддам всех 10 сторон. Последовательно перед каждым Буддой (у каждого Будды) получают предопределение стать Буддой (стать просветленным) в данной стране. Достигнут сотни тысяч дхарани.

Верхняя группа, среднее рождение:

Те, кто не обязательно хранит, изучает и декламирует основные канонические книги, но знает их основной смысл. Глубоко убеждены в теории перерождения. Не клеветают на Махаяну. Накапливают заслуги и добродетели, чтобы возродиться в стране блаженства. В момент смерти Амитаба, Гуаньинь, Махастхамапрапта и их многочисленное окружение встречаются на фиолетово-пурпурном троне. Восхваляют тех, кто следует учению буддизма, раскрывают основной смысл. По этой причине самолично встречаются с тысячей сотворенных Будд. В один момент предлагают руку им. Те видят себя, сидящими на пурпурно-золотом троне. Складывают руки. Воспевают Будд. В один миг возрождаются в стране Амитабы в пруду из 7 драгоценностей. Этот пурпурно-золотой трон, словно большой драгоценный цветок, через сутки раскрывается. Существа становятся цвета чистого золота и у всех лотосы из 7 драгоценностей. Будда и бодхисаттвы посылают свет, освещая существа, чтобы те раскрыли глаза. Так как привычки и манеры унаследованы из предыдущего существования, слышат голоса живых существ, искренне говорят об основном смысле духовного просветления. Спускаются с места, чтобы поклониться Будде. Складывают ладони, воспевают Миром почитаемого (титул Будды). Через 7 дней достигают высшего совершенного знания (атрибут Будды). Обретают состояние не возвращения. Служат Буддам 10 сторон. Совершенствуются в самадхи. По прошествии одной малой кальпы достигают конца перерождений, прежде получив предопределение Будды.

Верхняя группа, низшее рождение: Те, которые также верят в перерождение, не злословят о Махаяне. Собираются достичь высочайшего истинного просветления. Накапливают заслуги и добродетели для возрождения в Западном раю Амитабы. В момент их смерти Амитаба, Гуаньинь,

Махастхамапрапта и все бодхисаттвы встречают их на золотом лотосе. 500 воплощенных Будд также протягивают им руки, встречая их. Восхваляют тех, кто придерживается буддизма. Если в настоящий момент у тебя чистые помыслы, стремишься достигнуть истинного просветления, то тебя лично встретят. Существа видят себя сидящими на золотом лотосе, который закрыт. Следуя за в Веках Почитаемым (титул Будды) достигнут будущего возрождения в пруду из 7 драгоценностей. После одного дня и одной ночи лотос раскрывается. В течение 7 дней могут увидеть Будду. Хотя видят тело Будды с множеством лакшан, но не четко. В течение 21 дня видение становится четким. Слышат голоса, все исполняют Саддхарму. Поклоняются, прислуживают Буддам 10 сторон. От них узнают истинное значение Дхармы. Через 3 малых кальпы достигают первой ступени к степени Бодхисаттвы. Приходит истинное понимание 100 дхарм. Это 14 медитация.

Средняя группа, высшее рождение.

Если живые существа соблюдают 5 обетов, соблюдают первые восемь из десяти заповедей, соблюдают 150 обетов бхикшу, не совершают 5 смертных грехов, не причиняют страданий всем живым существам. Накапливают заслуги и добродетели для возрождения в Западном раю Сукхавати. Тогда на смертном одре Амитаба со всеми бхикшу и всем своим окружением встречают их. Выпускают золотой свет. Проповедуют законы страданий, Пустоты, Непостоянства, Не существования "Я". Воспевают уход от мира, который избавляет от страданий. Существа видят себя с чувством большой радости сидящими на лотосе. Выпрямившись, стоят на коленях, сложив ладони, приветствуют, не поднимая головы. В миг достигают возрождения в Западном раю Сукхавати. В тот момент, когда раскрывается лотос, живые существа слышат голоса, восхваляющие 4 истины.

В тот же миг достигают ступени Архата. Обладают знанием 3 ступеней, 6 сверхъестественными способностями, полным освобождением, состоящим из 8 форм.

Средняя группа, среднее рождение.

Если живые существа соблюдают в течение 1 дня и 1 ночи 8 обетов, обеты шрамана, полные 150 обетов бхикшу. Поведение достойно уважения, нет недостатков. Накапливают заслуги и добродетели для возрождения в Стране блаженства. Соблюдают религиозные предписания, окуривают благовониями. Тогда в момент смерти они видят Амитабу и все его окружение, которое выпускает золотой свет. Держат лотос из 7 драгоценностей. Существа слышат в пустоте восхваляющие слова в честь благородных семей. Если проповедовал буддизм в прошлом, настоящем и будущем буддистом в будущем, то получишь приглашение от Будды. Существа видят себя сидящими на лотосе, который закрывается. Они возрождаются и отправляют сотворенного Будду, сотворенных Гуаньшиинь и Махастхамапрапту. Те восхваляют сынов благородных семей. Так как называя имя Будды, уничтожается все зло и существа получают приглашение от Будды. Они видят свет Будды, который заполняет всю его комнату. Увидев, радуются. В момент смерти тотчас же садятся в драгоценный лотос. Следуя за сотворенным Буддой, возрождаются в цветке лотоса. После 7 недель лотос раскрывается. В тот момент, когда раскрывается лотос, великоскорбная бодхисаттва Гуаньшиинь и бодхисат^ттва Махастхамапрапта направляют большой свет на жилище того человека. Разъясняют глубокий смысл 12 разделов сутр. Слушают разъяснения, стремятся к высочайшим истинным знаниям. После 10 малых кальп вступают в первую землю Бодхисаттвы.

В драгоценном пруду Западного рая, в Стране высшей радости после 7 дней цветок распускается. После того, как цветок распустился, существа открывают глаза, складывают ладони. Превозносят Миром Почитаемого. Слышат Дхармы, радуются. Вступают в поток, который ведет к достижению Нирваны. По прошествии половины кальпы достигают степени Архата.

Средняя группа, низшее рождение.

Если сыны и дочери благородных семей высоко чтят родителей, поддерживают их, проявляют гуманность и милосердие. Эти люди в момент смерти встретятся с добрым учителем. Он расскажет о великолепном счастье земли Амитабы и 48 обетах Дхармакары. Услышав это, в момент смерти существа возрождаются в Западном раю Сукхавати. После 7 дней встречаются с Гуаньшиинь и Махастхамапраптой. Слышат дхармы, радуются. Вступают в поток Srotaranna ведущий к достижению состояния Будды. По прошествии 1 малой кальпы становятся архатами. Это 15 медитация.

Нижняя группа, высшее рождение.

Если живые существа совершают много дурных поступков, хотя не клеветают на основные канонические книги Махаяны. Если глупец, который совершил много дурных поступков, и не стыдится этого. На смертном одре встречается с добрым учителем. Учитель рассказывает и прославляет заглавия, темы, названия 12 разделов сутр Махаяны. Когда слушают все названия сутр, то исчезают дурные поступки тысячи кальп. Затем учитель объясняет, как складывать ладони и называть имя Будды "На мо Амитофо". Если называешь имя Амитабы, исчезает зло сансары 5000 миллионов кальп. Тогда Будда отправляет сотворенного Будду, сотворенных Гуаньшиинь и Махастхамапрапту. Те восхваляют сынов благородных семей.

Так как называя имя Будды, уничтожается все зло и существа получают приглашение от Будды. Они видят свет Будды, который заполняет всю его комнату. Увидев, радуются. В момент смерти тотчас же садятся в драгоценный лотос. Следуя за сотворенным Буддой, возрождаются в цветке лотоса. После 7 недель лотос раскрывается. В тот момент, когда раскрывается лотос, великоскорбная бодхисаттва Гуаньшиинь и бодхисаттва Махастхамапрапта направляют большой свет на жилище того человека. Разъясняют глубокий смысл 12 разделов сутр. Слушают разъяснения, стремятся к высочайшим истинным знаниям. После 10 малых кальп вступают в первую землю бодхисаттвы, понимают 100 дхармы.

Нижняя группа, среднее рождение.

Если живые существа нарушают 5, 8, 150 обетов бхикшу. Если глупец ворует вещи из буддийского монастыря и у буддийских монахов. Неправильно истолковывают буддийские дхармы, не стыдятся этого. В зависимости от всех дурных поступков укрощают себя. Так как грешники совершают дурные поступки, им необходимо защищаться от преисподней (ада). В тот момент ад сгорает, и они встречаются с хорошим учителем и с большим милосердием. Он восхваляет силу и добродетель 10 сил (способностей) будды Амитабы. Широко прославляет свет, сверхъестественную силу того Будды. И прославляет обет, самадхи, мудрость, отказ от всего мирского, знание. Эти существа слушают. Устраняется зло 80 миллионов кальп сансары. Ад яростно сгорает и превращается в чистый, прохладный ветер, который обдувает все небесные цветы. На всех цветах воплощенные Будды и бодхисаттвы, которые приглашают этих людей. В один момент возможно возродиться в лотосе в пруду из 7 драгоценностей. По прошествии 6 кальп лотос раскрывается. Гуаньшиинь, Махастхамапрапта читают молитвы, утешают этих людей. Разъясняют глубокий смысл

сутр Махаяны. Существа слышат эти дхармы. В одно мгновение направляют мысли к высочайшему истинному знанию.

Нижняя группа, низшее рождение.

Если живые существа не совершают добрых дел, совершают 5, 10 смертных грехов, все нехорошие поступки. Если этот глупый человек совершает глупые поступки, то ему необходимо преградить дурной путь. По прошествии многих кальп страдания не исчезают. Если этот глупый человек в момент смерти встретится с хорошим учителем, который всеми средствами успокаивает его, объясняет Саддарму, заставляет практиковать "нянь фо". Даже когда нет времени "нянь фо", если не можешь думать о Будде, необходимо называть "У лян шоу фо", непрерывно называть "На мо Амитофо". Называя имя Будды (во время думания), устраняется зло 80 миллионов кальп сансары. На смертном одре видят золотой лотос, похожий на диск солнца, появляющийся перед каждым человеком. В один момент можно возродиться в цветке лотоса в стране блаженства. После 12 кальп цветок распускается. Гуаньшинь, Махастхамапрапта, велико-скорбные бодхисаттвы объясняют буддийскую истинную безатрибутную сущность, объясняют способ искупления грехов. Радуются. В одно мгновение направляют свои мысли на достижение высочайшего истинного знания. Это называют 16 медитацией." [Фо шо гуань у лян шоу цзин. С. 946-948].

По мнению Д.Хантингтона, первая вещь, которая отчетливо видима в сутре "Гуань у лян шоу цзин", - это различия в приглашениях, даваемых живым существам в низшей группе и существам в высших и средних группах. В высшей и средней группах возрождающихся в приглашении Амитабы идет аккуратное сокращение в количестве и в качестве. В низшем рождении средней группы нет ни приглашения будды Амитабы, ни

трона живым существам в Сукхавати. Процесс приглашений в первых двух уровнях возрождения в нижней группе заключается в видении сотворенных существ предпочтительнее настоящих Будд. Даже живые существа, совершившие 5 смертных грехов, бывают встречены видением золотого лотоса. Добавим, учитель нижнего рождения средней группы говорит о 48 обетах Дхармакары умирающему индивидуально. Обе версии 48 обетов исключают те живые существа, которые совершили 5 смертных грехов, как делает санскритский вариант с 48 обетами. Хотя вера заменяет заслуги как главный элемент, ведущий к возрождению, ясно, что это накопление заслуг является важным ключом к входу в Сукхавати. Далее, кажется неправдоподобным, что начальное собирание групп могло бы включить 3 группы, включающие тех, кто совершил грехи прямо после специфической ссылки на текст, отрицающий их вступление в Сукхавати.

Рассматривая живые существа первых шести уровней, можно увидеть, что первые три являются решительно махаянистами. Следующие два уровня живых существ - шравакамарга, в то время как шестой уровень живых существ - не буддисты, Амитаба их не приветствует. А в нижней группе возрождения не совсем ясно, кому принадлежит высшее рождение, так как все, что вынужден он сделать - не злословить сутры.

Тем не менее, из анализа 9 групп возрождения видно, что все они направлены на практикующего Махаяну, практикующего шравака и мирян, как основное деление по группам. Все те, кто хочет возродиться в самых высших группах, демонстрируют в какой-то мере их желание достичь высочайшего просветления (бодхичитты, *anuttarasamyaksambodhi*) как условие их возрождения в Сукхавати. Также, каждого уверяют, что они будут служить Буддам 10 сторон, чисто Махаянскому обществу, в то время как просветление в конце описываемого периода времени (предположительно их продви-

жение продолжается до тех пор, пока они не достигнут полного просветления) - это путь бодхисаттвы, т.е. *anutpattikadharmakṣānti* является характеристикой восьмого бхуми в то время как высшей группе низшего рождения предоставляется (специально обещается) первая бхуми.

Во второй или средней группе рождения разделение трехстороннее: для монахов *śrāvaka mārga*, мирских последователей *śrāvaka mārga* и мирян, которые не относятся к буддистам. Эти миряне в какой-мере ассоциируются с целями *śrāvaka mārga*, для всех обещается архатство в разные периоды времени. Не буддийские миряне отличаются тем, что им необходимо иметь учителя, который присутствует во время их смерти и фактом, что нет приглашения описания какого- трона. Нет ясности в том, что низшая группа высшего рождения намеревается стать монахом или нет. Кажется, что среднее рождение низшей группы направлено на заблуждения *śrāvaka mārga* монаха, в то время как рождающийся в низшей группе и низшем рождении является предпоследним грешником. [The Pure Land tradition... P.86-90]

Из контекста достижения живыми существами возрождения в Сукхавати очевидно, что высшая группа имеет в виду возрождение в роли бодхисаттвы. Средняя группа подразумевает возрождение в роли *śrāvaka*, а низшая группа предполагает возрождение как мирской последователь.

По сутре “Гуань у лян шоу цзин” среди групп возрождающихся мы выделяем:

1. Верхняя группа, высшее рождение: в высокой степени просвещенные практики Махаяны в любых 3 классах:

- а) в высокой степени продвинутый монах, овладевший состраданием
- б) монах или мирянин - практикующий, овладевший мудростью
- в) мирянин, овладевший верой

Живые существа верхней группы, среднего рождения достигают со-

стояния невозвращения, через 7 дней достигают аннутарасамьяксамбодхи, через 1 меньшую кальпу достигают анутпатикадхармаксанти. Это менее продвинутый монах (меньше практикует Махаяну).

Верхняя группа, низшее рождение. Мирянин. Через 3 меньших кальпы приходит понимание 100 дхарм (śatadharmavidyādvāra), достигает первой ступени к степени бодхисаттвы.

Средняя группа, высшее рождение. Монах шравакамарга. Достигают степени Архата.

Средняя группа, среднее рождение. Последователь шравакамарга, мирянин. После половины кальпы становятся Архатами.

Средняя группа, низшее рождение. Не буддист, мирянин. Достигают состояния Srotaranna. После 1 кальпы становятся Архатами.

Низшая группа, высшее рождение. Тот, кто не злословит mahāvaiṇyaya сутры (основные сутры Махаяны). Через 10 меньших кальп приходит понимание 100 дхарм. Достигают первой ступени к степени бодхисаттвы.

Низшая группа, среднее рождение. Монах шравакамарга, предлагающий плохое учение. Стремится к Anuttarasamyaksambodhi.

Нижняя группа, низшее рождение: любой, кто совершает 5 смертных грехов.

Обеты, главным образом явившись основой формирования амидаистических традиций, явились толчком для разработки концепции возрождения, представляющей собой описание различных уровней религиозного спасения. Дальнейшая разработка концепции возрождения с необходимостью привела адептов буддизма к проблеме конкретного пути достижения возрождения, которая стала идентифицироваться с практикой “думания о Будде” (кит. “нянь фо”). В сутрах амидаизма практика “нянь фо” не была конкретно разработана. В них были намечены лишь общие принципы.

Свою конкретную разработку эта практика получила в трудах патриархов школы Цзинту. Огромное значение для разработки практики “нянь фо” имела вера в то, что будда Амитаба приглашает умирающего в свой рай.

Естественно, что внедрение учения об этой вере приписывается составителям сутр Чистой Земли. Понятие о значимости созерцания в момент смерти и приглашение Будды находились в зародышевой форме не только в раннем буддизме, а также в брахманизме и индуизме.

Культ Амитабы главным образом состоит в услышании и повторении его имени с преданными мыслями, но он не исключает медитацию (дхьяна) и способность проникновения (випашьяна), через которые человек может визуализировать Будду. Очевидно, медитацию и способность проникновения, главным образом практиковали монахи, особенно талантливые из них. В то время как услышание и повторение имени с верой легко практиковалось даже мирянами. Описание более высоких практик культа Амитабы впервые появилось предположительно в сутре “Баньчжоу сань мэй цзин”. Позже Васубандху выдвинул созерцание Амитабы как практику самадхи. Эта практика нашла свое дальнейшее развитие в школе Цзинту как практика “нянь фо”.

3.2. Сотериологические аспекты практики “нянь фо”

Школа Цзинту является одной из школ китайского буддизма, в которой наиболее ярко был представлен религиозный аспект спасения. Достижение состояния Будды последователям школы гарантировалось при акценте на практике “нянь фо” (санскр. buddhānusmṛti). Суть её заключается в произнесении имени Амитабы. Эта практика является основной характеристикой школы Цзинту. Практика “нянь фо” стала отождествляться с амидаистической школой Цзинту и иногда использовалась как ее синоним. Санскритский термин (“smṛti”, кит. “нянь”) имеет основное значение “вспоминать”,

поэтому “нянь фо” (санскр. buddhā-smṛti (buddhānusmṛti-upasthāna), “воспоминание (думание) о Будде”, которое в тех или иных формах практикуется во многих школах буддизма. Эта практика стала основной в школе Цзинту.

Китайский иероглиф “нянь” имеет следующие значения: думать, помнить, вспоминать; читать нараспев, декламировать, заучивать наизусть. В буддийских текстах “нянь” означает воспоминание, память. Иероглиф “фо” обозначает: буддизм, буддийское учение, буддийская церковь, буддийский, буддистский; Будда, достигший совершенства; Будда Шакьямуни; статуя (икона) Будды. Таким образом, в буддийском контексте “нянь фо” означает - молиться, взывать к Будде, повторять имя Будды вслух или про себя. Практика “нянь фо” предполагает “моление, думание о Будде”, созерцание будды Амитабы.

Практика “нянь фо” зафиксирована в сутрах “У лян шоу цзин”, “А ми то цзин”. “Гуань у лян шоу цзин”, “Бань чжоу сань мэй цзин” и получила конкретную разработку в трудах патриархов школы Цзинту, а также была зафиксирована в библиографических источниках. Поэтому объектом нашего исследования по данному вопросу будут письменные сочинения патриархов школы Цзинту и библиографические источники.

Традиционно существовало 4 вида “нянь фо”. Впервые распределение по 4 категориям было проведено хуаяньским мастером Цзун Ми (779-841).

1. “Чэн мин нянь фо”, называть имя Будды Амитабы, способом, который был предписан в сутре “А ми то цзин”.
2. “Гуань сян нянь фо”, концентрация внимания на статуе Будды Амитабы, сделанной из дерева, бронзы или золота.

3. “Гуань сян нянь фо”, созерцание удивительных черт Амитабы, способом, предписанным в “Гуань цзин”.

4. “Ши сян нянь фо”, созерцание Амитабы, истинная безатрибутная сущность Амитабы. Амитаба и самосущность превосходят рождение и смерть, существование и пустоту, субъект и объект. [Yu Chung-fang. P. 45.]

Согласно этой классификации, моление Будде будет соответствовать первому типу “нянь фо”, в то время как созерцание Будды можно соотносить с любыми тремя типами. Цзун Ми разделяет “гуань сян нянь фо” на два типа - концентрацию внимания на статуе Будды и на созерцание удивительных черт Амитабы.

В “Чжунго фоцзяо” выделены три разновидности практики “нянь фо”.

1. “Чэн мин нянь фо”, “коу чэн фо мин”. 2. “Гуань сян нянь фо”, “Гуань фо сян хао гун дэ”. 3. “Ши сян нянь фо”. [Чжунго фоцзяо. С. 271-272.]

“Нянь фо” как созерцание Будды может привести к самадхи, к состоянию, когда исчезает различие между субъектом и объектом. Эта практика получила название “нянь фо сань мэй”. Во время практики “нянь фо сань мэй” человек искренне думает о появлении Будды в теле Дхармакайи или повторяет имя Будды. Тот, кто входит в состояние самадхи или просто повторяет имя Амитабы, какие бы неблагие деяния он не совершал в предыдущей жизни, приобретет заслуги будды Амитабы и будет принят в его рай. Практика “нянь фо сань мэй” впервые описывается в сутре “Бань чжоу сань мэй цзин”, перевод которой был сделан буддийским монахом Чжи Чанем, а также в одном из основных канонических текстов школы Цзинту “Гуань у лян шоу цзин”, в переводе Дхармагупты и Калаяшаса. Сутра “Бань чжоу сань мэй цзин” определяет “нянь фо сань

мэй” как разновидность умственного сосредоточения, которая дает возможность через состояние созерцания увидеть перед собой существующих Будд 10 сторон. Сутра продолжает утверждать, что 4 вещи дают возможность верующему достичь самадхи быстро. В течение 3 месяцев он должен: 1. Освободиться от мирских мыслей 2. Не ложиться спать. 3. Постоянно ходить без отдыха и никогда не садиться, за исключением приема пищи. 4. Не принимать благодарности в виде одежды или пищи за проповедь сутры другим. Сутра уверяет, что когда эти 4 условия будут выполнены, он сможет достичь самадхи. Независимо в каком из направлений он стоит, он увидит Будду лицом к лицу. Из вышеизложенного становится очевидным, что учение об обетах тесно связано с идеей возрождения, поэтому тексты сутр амидаизма, посвященные обетам, акцентировали свое внимание на идее возрождения.

[Бань чжоу сань мэй цзин. Тайсе синсю Дайдзоке. Т.13]

Согласно “Бань чжоу сань мэй цзин”, созерцание Будды является двухступенчатым процессом, начинающимся со зрительного или умственного созерцания будды Амитабы, который ведет к осознанию недвойственности между буддой Амитабой (объект созерцания) и умом созерцающего. Ключевой фактор в переходе ко второму шагу лежит в опыте самадхи. Напряженное созерцание Амитабы, которое может быть совершено при помощи статуи (эквивалент третьему типу “нянь фо”), ведет к созерцанию пустоты. Посредством созерцания пустоты достигается снятие оппозиции субъекта и объекта. [Yu Chung-fang. P.49-51]

Такого рода понимание, достигаемое через созерцание Будды, имеет поразительное сходство с состоянием пробуждения, достигаемым в чаньской медитации. В этом случае человек использует созерцание Амитабы, как средство достижения недвойственного состояния, когда нет разума и

нет мысли. Поэтому не удивительно, что даже до Янь Шоу некоторые чаньские мастера уже использовали созерцание Будды и повторение Будды как средство медитации. В сутре “Бань чжоу сань мэй цзин” говорится о том, что верующий должен провести от одного дня и ночи до семи дней, созерцая Будду, в результате видение Будды появится перед ним. Когда разум вовлечен в это созерцание, все земли Будд, гора Шумеру и скрытые места становятся доступными для него. Без божественных шагов он может переместиться в землю будды Амитабы, сесть у ног Будды и слушать его проповеди. Верующий особенно наслаждается созерцанием 32 прекрасных знаков тела Будды. Это созерцание дает возможность ему достигнуть “самадхи пустоты” (“кун сань мэй”). Именно когда он мечтает поесть очень вкусную пищу, он просыпается голодным и приходит к выводу, что все это творение его разума и также реально, как сон. Размышляет над фактом, что Будда приходит ниоткуда и уходит в никуда. Но этим созерцанием он достигает пробуждения того, что его разум не отличается от разума Будды, и ничто нельзя увидеть или концептуализировать. Когда есть мысль, она исходит от разума, когда нет мысли - это Нирвана. [Бань чжоу сань мэй цзин. Тайсе синсю Дайдзоке. Т.13]

Нужно отметить, что часть верующих монахов больше были заинтересованы в созерцании Будды, к примеру Хуэй Юань, Чэн Юань, Фа Чжао и другие, а Тань Луань, Дао Чо, Шань Дао, Цзу Мин, Шао Кан, Шэн Чан, Цзун Цзэ и другие были, в первую очередь, заинтересованы в молении Будде.

Сутры не проповедуют конкретной, жестко очерченной философии и практики. Теоретики этой школы по-разному интерпретировали учение о Западном рае будды Амитабы, в частности основную практику “нянь фо” школы Чистой Земли.

Основатель школы Хуэй Юань является одним из первых, кто ввел эту практику. Следует отметить, что многие последователи школы придавали исключительное значение практике “нянь фо сань мэй”. Постепенно эта практика стала особенностью некоторых приверженцев школы Цзинту.

Хуэй Юань в труде “Предисловие к собранию стихотворений о самадхи думания о Будде (buddhānusmṛti-samādhi)” превозносит этот метод самадхи, где он также утверждает, что “думание о Будде” является самым результативным и по качеству результатов и по легкости вступления. Но все же истинная сущность этих видений особенно в сравнении с мечтами была Хуэй Юаню, по всей вероятности, не совсем ясна. Так, в одном из своих писем Кумарадживе Хуэй Юань интересовался, что же является причиной этих видений и не являются ли они естественным результатом деятельности сознания. [Zürcher E. P. 221.].

Хуэй Юань всю жизнь практиковал “нянь фо сань мэй”. Он увидел 3 раза Амитабу во время первых одиннадцати лет практики этого вида созерцания. За семь дней до своей смерти он увидел другое видение.

Тело будды Амитабы заполнило все пространство и разные видения Будд появлялись из сияния Амитабы. 14 потоков воды, струящиеся вверх и вниз, сияли ярко. Звук воды означал учение о страдании, непостоянстве и несуществовании себя. Амитаба сказал Хуэй Юаню: “Я пришел утешить тебя силой своего основного обета. Через 7 дней ты возродишься в моей стране”. Хуэй Юань также увидел своих учеников, которых не стало раньше. Они стояли за Амитабой и сказали ему: “Учитель, вы решили возродиться в Чистой Земле раньше всех нас. Почему вы идете так поздно?” Увидев такое видение, Хуэй Юань сказал своим ученикам: “С тех пор, как я живу здесь, мне посчастливилось увидеть Чистую Землю три

раза. Сейчас я увидел это снова. Мое возрождение там гарантировано. Мне станет плохо завтра, и через 7 дней я покину вас. Усердно трудитесь и не скорбите." [Chih-pan. P.97.] В предсказанный срок Хуэй Юань умер в возрасте 83 лет.

Как указывают биографы Хуэй Юаня, он испытал состояние "нянь фо сань мэй". Он говорил о том, что видел будду Амитабу лицом к лицу. Достижение этого божественного видения трактовалось им как вершина религиозной жизни, так как это видение понималось им как гарантия возродиться в Западном раю, символизировало единение между созерцающим и объектом созерцания.

Нововведение Тань Луаня заключается в том, что он сделал различия между понятиями "удержать в памяти" ("и нянь") и "произнесение имени" ("чэн мин хао"), между "думанием" и повторением. Оба значения переводил термином "нянь" и основной смысл считал он сводится к тому, чтобы "читать громко, чтобы запомнить", повторением осуществляется воспоминание (думание).[The Pure Land tradition... P.125]

"Ши нянь"(10 повторений) стало основным условием 18 обета, в сутре "У лян шоу цзин". На вопрос: "Если мысли полностью заняты процессом "думания", как мы посчитаем количество, не отвлекаясь?" Он ответил, что 10 является символическим числом. Если человек полностью погружен в процесс "думания", это и есть "ши нянь". Если "его мысли не спутаны", следуют одна за другой, то 10 "воспоминаний" являются 10 последовательными "воспоминаниями". [Тан Юнтун. С. 805.] Об этом он писал: "Следует группе единомышленников вместе договориться при приближении смертного часа, не боясь называть "Амитофо", восхвалять имя Будды по сутре "Да Амито цзин". Желая возродиться в раю Сукхавати, произносите это слово по порядку 10 раз, именно эти слова составят 10

повторений имени Амидабы". Позже 10 повторений имени Амидабы стало широко распространенной практикой среди китайских монахов.

Нужно отметить тот факт, что практика моления будде Амидабе занимала немалое место в работах Тань Луаня. Естественно, что большее внимание уделялось практике произнесения имени Амидабы, которое как считал Тань Луань, могло рассеять иллюзии, уничтожить все зло. Но практика созерцания занимала определенное место в сознании Тань Луаня. В своем трактате "Ван шэн лунь" он подчеркивал, что: "Человек всегда молится, в конечном итоге всем сердцем желает возродиться в Счастливой Земле, так как искренне желает заняться самадхи (сосредоточением)".

Самадхи переводится "остановка деятельности сознания" (кит. "чжи") в трех значениях: 1. Человек целеустремленно думает о будде Амидабе и молится за возрождение в его земле. Имя этого Будды и имя той земли могут остановить все зло. 2. Счастливая Земля превосходит пути трех миров. Если человек рождается в той земле, он автоматически этим положит конец порокам тела, речи и разума. 3. Сила просветления Будды Амидабы и упорная настойчивость естественно могут остановить разум, который ищет низшие помосты колесницы. Поэтому говорят, что "человек честно хочет заниматься самадхи (сосредоточением)".

Как человек наблюдает? Человек наблюдает со знанием, с надлежащей внимательностью, так как желает честно заниматься випашьяной (медитацией, пронизательностью, способностью проникновения в сущность).

Випашьяна переводится "медитация" (кит. "гуань") в двух значениях: 1. Будучи в этом мире, человек понимает идею и взгляды, достоинства вышеуказанных трех разновидностей украшений. Это заслуга истинная.

Следовательно, практикующий также приобретает истинную заслугу. “Истинная заслуга” - это способность с уверенностью возродиться в той земле. 2. Однажды, добившись возрождения в той Чистой Земле, человек непосредственно видит будду Амитабу. Чистосердечный бодхисаттва, который еще полностью не просветлен, сейчас в состоянии достигнуть тела Дхармакайи и вместе с чистосердечными бодхисаттвами и бодхисаттвами высшего уровня в состоянии достигнуть такого же покоя. Поэтому говорят, что человек честно желает заниматься пронизательностью... Как человек использует свои заслуги и не отвергает живые существа? Дает обет использовать их так, чтобы получить истинное просветление. “Использование” имеет два аспекта: действующий аспект и возвращающийся аспект.

Что представляет собой действующий аспект? - Человек получает свою заслугу и направляет ее всем существам, молясь, чтобы все вместе могли уйти, чтобы возродиться в Счастливой Земле будды Амитабы.

Что означает возвращающийся аспект? - Когда человек, уже возродившись в той земле и достигнув совершенства сосредоточения и пронизательности, ради спасения других всевозможными средствами возвращается и входит в высохший лес жизни и смерти и учит все существа вместе направиться на Путь Будды.” [Тань Луань. Ван шэн лунь. Тайсё синсю Дайдзокё. Т. XI. С 827-836.]

Таким образом, Тань Луань внес огромный вклад в развитие практики “нянь фо”, разграничив такие основные понятия, как “думание о будде” и “повторение имени будды”, разъяснив практику 10 повторений имени, которая была одним из условий возрождения в Чистой Земле. А также разъяснил медитативную практику учения Чистой Земли терминами школы тяньтай “чжи” и “гуань”.

В сочинении Дао Чо “Собрание записей о Земле Покоя и Радости” главной темой был вопрос о том, как в период распада Дхармы несведущие люди могут достичь Чистой Земли. Его ответ сводился к практике “нянь фо”, взыванию к Будде или “коу чэн нянь фо”, произнесению имени Будды. Если человек будет это делать с умом, все зло можно преодолеть, все грехи уничтожить и человек непременно возродится в Западном раю. Дао Чо убедил своих последователей использовать бобы как средство подсчета повторений имени Будды. Один из его учеников Дао Шэн произнес это имя миллион раз в течение 7 дней, тем самым, побив все рекорды. Во время практики “нянь фо” среди женщин были такие, которые насчитали 57 бобов, другая монахиня насчитала около 80 бобов. Как указывали его биографы, Дао Чо повторял имя Будды до 70000 раз в день. В своем сочинении Дао Чо обратил главное внимание на возможность достижения рая Чистой Земли для людей несведущих.

Шань Дао была впервые четко аргументирована и разработана практика повторения имени будды Амитабы как основного средства возрождения в раю будды Амитабы. Практика предполагает произнесение имени будды Амитабы в любое время и в любых ситуациях. Тот факт, что она могла использоваться всеми людьми, монахами и мирянами, стала ведущей практикой, так как соответствовала универсальности обета будды Амитабы спасти все живые существа (18 обет). Шань Дао назвал главной практикой, верительным документом основного обета Амитабы-произнесение имени Амитабы. Он настаивал на том, чтобы специально практиковать, изучать, находить опору в нем, в практике “нянь фо” и тогда каждому гарантировалось возрождение в Западном раю Амитабы. С того времени произнесение имени будды Амитабы “А ми то фо” становится главным.

Шань Дао написал следующее стихотворение, поощряющее людей практиковать моление к Будде Амитабе:

Постепенно ваша кожа покроется морщинами, и волосы поседеют,
Медленно шаги ваши станут неуверенными,
Если даже у вас есть комната золота и нефрита,
Как вам удастся избежать болезни и старость,
Несмотря на удовольствия и счастье,
Смерть со временем придет к тебе,
Существует единственный краткий путь,

Это моление к имени будды Амитабы (повторение Амитофо). [Yu Chung-fang. P. 41.]

Он писал, что “нянь фо”, практикуемое целым и спокойным разумом, может смыть грехи, накопленные в течение 80 калп. Вследствие простоты этого подхода возрождения в Чистой Земле, он был радушно принят простыми людьми.

Существует рассказ, что один из его учеников Дао Чжуань однажды испытал 90-дневный период “нянь фо” богослужения и исповеди. Во время сна он увидел 2 тропы, ведущие к раю, одну ровную и одну каменистую. Также он увидел монаха, который указывал, что те, кто практикуется только “нянь фо” без богослужения и исповеди, должны будут идти по каменистой тропе. А те, кто практикуется во всех трех, пойдет по гладкой тропе.

Во время своего пребывания в столице Шань Дао сделал несколько десятков тысяч копий “Сукхавативьюха сутры”, чтобы распространить их среди огромного количества своих учеников. Последователи веры Амитабы собирались в монастырях, где произносили имя Будды нараспев. Вследствие этой работы несчетное количество монахов и мирских людей

в столице были обращены в веру Чистой Земли. Некоторые из его последователей излагали "Амито цзин" от 100 до 5000 раз. Другие же повторяли имя Будды 100 000 раз в день, в то время, как некоторые достигали самадхи через созерцание Будды. Однажды кто-то спросил Шань Дао: "Сможет ли человек достигнуть возрождения в Чистой Земле, называя имя Будды?" Он ответил: "Как только вы назовете имя Будды, ваше желание исполнится". Затем Шань Дао назвал имя и тотчас же луч света появился из его рта. Он проделал это от 10 до 100 раз, и каждый миг озарялся сиянием света.

Статуя Амитабы всегда находилась в его комнате, и всякий раз, находясь там, он становился на колени перед ней и усердно практиковал, прерываясь только тогда, когда был сильно переутомлен. Даже в самые холодные дни он был в испарине в результате своих усилий. В течение 36 лет он проповедовал учение Чистой Земли, ни разу не расслабляясь. Он поддерживал созерцание Будды, как указано в "Бань чжоу сань мэй цзин", богослужение и почитание Будды, как отмечено в других трактатах Махаяны. На доходы от денежных пожертвований мирян он сделал 100 000 копий "Амито цзин" и нарисовал фрески, изображающие Чистую Землю на 200 или 300 стенах. [Chih-pan. P. 31.]

Поскольку Цзу Мин пропагандировал практику "нянь фо" и созерцание школы Чань, его считают первым человеком, который пытался согласовать учение Чистой Земли и учение Чань. После приезда в Китай он посвятил себя не переводам священных писаний, а задаче распространения практики "нянь фо" среди масс. За такое содействие которой, ему был пожалован посмертный титул Цзу-мин (сострадательный и благожелательный) императором Сюань-цзун.

Он придавал особое значение гармоничному сочетанию трех догматов: 1. Изучение сутр и медитации 2. Практики "нянь фо" и медитации 3. Практики "нянь фо" и соблюдение моральных заповедей. [Chen K.K.S. P. 348]

Шао Кан выдвинул собственную идею распространения практики "нянь фо", использовал деньги, привлекая уличных мальчишек произносить имя Будды, предлагая им одну монету за каждое слово. Вначале он давал одну монету за каждое слово "А ми то фо". Месяц спустя многие люди стали заниматься этим. Поэтому он стал давать по монете за каждые 10 повторений имени будды Амитабы. Год спустя людей, которые произносили имя будды Амитабы, стало очень много, и это были люди самых разных профессий. Постепенно он создал Бодхиманду Чистой Земли ("Цзинту дао чан") в горах У-лун. В полночь он собирал молящихся вокруг алтаря 3 ступеней для практики моления к будде Амитабе. Шао Кан называл имя Амитабы громким голосом и молящиеся повторяли за ним. Каждый раз, когда он произносил имя Будды, некоторые из собравшихся могли видеть появление Будды из его рта. Когда он произносил имя Будды 10 раз, то собравшиеся могли видеть 10 видений Будды, появляющихся друг за другом, словно бусинки на нитке. Шао Кан говорил собравшимся: "Те из вас, которые видят будду Амитабу, с уверенностью возродятся в Западном раю". Не все из собравшихся видели это чудо. В последующих поколениях Шао Кана считали за перевоплощение Шань Дао, называя его "Поздним Шань Дао". [Yu Chung-fang. P.43.]

Фа Чжао была предложена собственная концепция практики повторения имени будды Амитабы. В 769 году Фа Чжао ввел в практику "У хуэй нянь фо", опираясь на "У лян шоу цзин". Это способ моления к Будде 5 последовательно меняющимися голосами. Темп моления меняется от

медленного к быстрому. Так на протяжении всей последовательности человек концентрируется на 3 сокровищах (Будда, Дхарма, Сангкха) и освобождается от посторонних мыслей. Фа Чжао предлагает повторение имени будды Амитабы пятью тонами.

1. Во время него человек выкрикивает "На мо А ми то фо" медленно и ровным голосом.

2. Человек все еще медленно взывает к Будде, но чуть высоким голосом.

3. Человек произносит "На мо А ми то фо" ни медленно, ни быстро.

4. Во время него все происходит также, как в 3 случае, но темп быстрее.

5. Человек выкрикивает 4 звука "А ми-то фо" в очень быстром темпе.

Способ "у хуэй нянь фо" начинается низким голосом и заканчивается в бурном темпе. Фа Чжао использовал звуки моления к Будде как средство умственного сосредоточения и использовал его как способ достижения самадхи. [Soothil W.E., P.120]

Во время коллективного моления Будде 5 тонами говорили, что монастырь был окутан 5 разноцветными покрывалами, и Амитаба являлся перед Фа Чжао в сопровождении 2 бодхисаттв.

Один старец напомнил Фа Чжао о его раннем желании совершить паломничество в горы У-тай. Фа Чжао уехал туда и там получил решающее откровение. Как только он вошел в монастырь, в его лекционный зал, то увидел Манджушри, стоящего на востоке и Самантабхадру на западе, каждый из них проповедовал дхарму. Он тотчас же оказал свое почтение двум бодхисаттвам и спросил: "Какой путь является самым лучшим, по которому следует идти человеку в период Конца Закона?" Манджушри ответил ему, что моление Будде является наилучшим путем, и что сам он

достиг высочайших знаний, главным образом, потому, что в прошлом практиковал это. После этого видения Фа Чжао продолжил пропаганду молений к Будде 5 тонами в области Бин, и она получила широкое распространение при императорском дворе. Говорят, что император Дэ -цзун в своем дворце часто слышал голоса, повторяющие имя Будды, которые доносились с северо-востока. Тогда он послал посыльных разыскать Фа Чжао и пригласить его для того, чтобы он обучил членов императорской семьи, как практиковать моление к Будде 5 тонами. [Yu Chung-fang. P.42.]

Янь Шоу проповедовал совместную практику школ Чань и Цзинту, он привел веские доводы о совместной практике "нянь фо" и чаньской медитации. Янь Шоу привел 10 аргументов в доказательство того, что Чань и Цзинту дополняют друг друга. Среди них аргументов 2 аргумента встречаются чаще других:

1. Нет преград между "ли" и "ши" ("ли ши у ай").
2. Пустота и существование дополняют друг друга.("кун юй сян чэн").

Янь Шоу представил ее в равную позицию, если не выше, чем чань. Его отношение, возможно, лучше всего иллюстрируется "резюме из 4 положений":

- 1.С Чань, а не с Цзинту 9 из 10 человек собьются с пути. Когда внезапно придет смерть, они должны тут же принять ее.
- 2.С Цзинту, а не с Чань, 10 тысяч из 10 тысяч добьются возрождения. Если человек сможет увидеть Амитабу лицом к лицу, зачем ему беспокоиться о недостижении просветления.
- 3.Вместе с Чань и Цзинту равносильно тигру, у которого выросли рога. Один будет учителем для человечества в этой жизни и буддийским патриархом в другой.

4. Без Чань и Цзинту, подобно железной кровати с бронзовыми шарами. В течение бесконечных кальп человек ничего не найдет, на что он смог бы положиться. Биографы указывали, что повторял имя Будды 100 000 раз ежедневно и каждую ночь звуки моления к Будде раздавались с вершины горы. [Yu Chung-fang. P.43]

Таким образом, совместная практика школ Чань и Цзинту, введенная Янь Шоу, основывается на утверждении, что эти два пути по существу одинаковы, так как оба ведут к одной и той же цели: остановке ошибочных мыслей и конца круга сансары в результате практики "нянь фо" и чаньской медитации.

Взгляд Чжу Хуна на "нянь фо" системно изложен в его 4-х томнике "А ми то цзин шу ча". В целом, его идеи похожи на те, которые выражались монахами, концепция которых обсуждалась выше. Тем не менее, он был более настойчив в утверждении, что "нянь фо" является лучшим методом достижения как спасения, так и просветления для людей, живущих в век возрождения Закона. Он также был более логичным в своей формулировке философии "нянь фо".

Комментарий Чжу Хуна утверждает, что единственная цель появления Татхагаты в мире - это вызвать пробуждение знаний Будды в живых существах. Так как "Амитоцзин" уверяет нас в том, что мы сможем достичь состояния невозвращения (в прежнее состояние), крепко удерживая в памяти имя Будды ("и-синь чжи мин"), это на самом деле означает, что обычные люди могут стать Буддами через осознание (понимание) своего разума. Как явствует из сутры, мы сможем достичь просветления одним мгновением мысли.

Чжу Хун считает, что "метод моления Будде всем сердцем" ("и синь нянь фо"), которое мы находим в этой сутре, является величайшим подар-

ком человеку. Если человек тщательно практикует это, он на самом деле сможет обучить себя 6 ступеням бодхисаттвы. Если человек практикует моление Будде всем сердцем:

1. Он естественно перестанет цепляться (держаться, прилипать) к внешним предметам. Это высшая ступень давания.

2. Если он практикует это, он действительно остановит все зло, это высшая ступень дисциплины.

3. Если он практикует это, его сердце естественно станет неясным и мягким, это высшая ступень терпения.

4. Если он практикует это, он никогда не будет регрессировать (двигаться назад), это высшая ступень силы (энергии).

5. Если он практикует это, не появится чуждых мыслей, это высшая ступень медитации (сосредоточения).

6. Если он практикует это, отчетливо появятся правильные мысли, это высшая ступень мудрости.

Таким образом, моление к Будде, выполняемое человеческим разумом, может привести к состоянию Будды. Но парадоксально, что это достигается через моление к Будде, согласно Чжу Хуну, хотя разум первоначально лишен мысли, живые существа из-за их невежества привычны к ошибочным мыслям с незапамятных времен. Очень трудно заставить людей остановить их беспорядочные мысли... Когда они произносят имя Будды, одна эта мысль может вытеснить множество других мыслей. Это похоже на "использование одного яда, чтобы противодействовать другому яду, или начать войну, чтобы остановить все другие войны". Когда ошибочные мысли прекращаются мыслью "нянь фо", это ничто иное, как просветление. [Yu Chung-fang. P.57]

Концепция "единого сознания" Чжу Хуна является решающей в теории "нянь фо". Хотя первоначально термин можно найти в "Амитоцзин", концепция Чжу Хуна его собственная. Сутра гласит, что человек с уверенностью возродится в Западном раю, "если услышав "А ми то фо" человек сохранит имя в течение от 1 до 7 дней своим невозмутимым разумом" ("и синь пу луань"). Комментируя этот отрывок, Чжу Хун утверждает, что правильный метод "нянь фо" - это "удержать имя". Если это "удержание крепкое" ("чжи чи"), выполнено до совершенства, человек достигает "спокойного сознания" ("и синь"), которое, по мнению Чжу Хуна, на самом деле есть сущность сутры. [Чжунго фоззя. С.255.]

Согласно Чжу Хуну, термин "чжи-чи" ("крепко удержать") на самом деле имеет 2 значения. "Чжи" означает то, что когда человек слышит имя, он воспринимает его незамедлительно и с тех пор твердо отказывается расстаться с ним" "Чжи" также значит воспринять и держать имя, но он включает дальнейшее требование: постоянное воспоминание имени. Чжу Хун чувствовал, что "чи" содержит оба дополнительных значения и более простое определение "никогда не забывать специально взывать к Будде" ("чжуань нянь бу ван").

Что касается путей, когда человек активно пытается "крепко удержать", Чжу Хун внес в список 3 пути.

1. "Мин чжи" или моление к Будде отчетливым голосом.
2. "Мо чжи", молчаливое тайное созерцание имени.
3. "Бань мин бань мо чжи" или повторение имени легкими движениями губ и языка, не произнося звука, которое можно сравнить с "алмазным декламированием" мантр тантрийскими буддистами. Декламируя имя, человек может и не может считать количество декламации. [Yu Chung-fang. P.59]

Чжу Хун различал 2 вида термина "крепко удерживать", которые находятся на 2 уровнях и соответствуют 2 уровням "единого сознания", последнее достигается через первое. Так как Чжу Хун высоко ценил философию школы хуаянь, он использовал хуаяньскую терминологию, чтобы назвать два уровня (ступени): низкий уровень особенностей ("ши") и высокий уровень всеобщности (универсальности) ("ли").

"Ши чи" означает удержать крепко имя непрерывным воспоминанием и внимательностью и "ли чи" означает непрерывным опытом и воплощением. Первый заканчивается в "ши и синь" ("сознание особенности") и последний заканчивается в "ли и синь" ("сознание универсальности").

Проиллюстрируем собственные слова Чжу Хуна, что он имел в виду под "непрерывным воспоминанием и внимательностью", через которое он удерживает в памяти имя на уровне особенностей и достигает "ши и синь".

"Когда вы слышите имя Будды, вы должны всегда помнить его и всегда задерживаться на нем, следя за каждым слогом "А ми то фо", вы думаете непрерывно только об имени. Ходишь ли ты, стоишь, сидишь или лежишь, только имей эту одну мысль и не позволяй возникнуть второй мысли. Тогда тебя не побеспокоят жадность, злость, или какая-либо другая мысль... Это значит остаться свободным в покое и в различных сквернах. Будут ли вас хвалить или обвинять, победите или проиграете, столкнетесь с добром или со злом, всегда останется единое сознание". [Yu Chung-fang. P.59-60.]

Единое сознание - разум особенностей. Согласно Чжу Хуну, оно может сдерживать иллюзию, но не сможет разрушить ее. Это происходит бла-

годаря силе веры. Оно принадлежит только к сосредоточению, но не к мудрости.

Далее Чжу Хун объяснил "непрерывный опыт и воплощение," посредством чего человек крепко держит имя в форме универсальности и достигает "ли и синь".

“Когда вы слышите имя, вы должны не только помнить и задержаться на нем, но и также направить его внутрь, чтобы созерцать, исследовать и наблюдать за ним и попытаться найти начало происхождения (источник). Когда наблюдение и исследование доходят до крайних пределов, они внезапно достигают согласия с твоим настоящим разумом ("бэнь синь")”. [Yu Chung-fang. P.57]

По мнению Чжу Хуна, "ли и синь" состоит из таких двух понятий:

1. Понимание вспоминающего и вспоминаемого не являются двумя разными вещами, т.к. это только единое сознание.

2. Понимание того, что сознание существует и не существует, ни то, ни другое, ни одно из 4 утверждений неприемлемо к сознанию. Первое понимание включает в себя идентичность между таковостью и мудростью:

“За пределами разума вспоминающего не существует Будды, которого я вспоминаю. Это означает, что не существует таковости за пределами мудрости. За пределами Будды, о ком вспоминают, нет разума, который вспоминает. Это означает, что не существует мудрости за пределами таковости. Так как нет таковости, ни мудрости, существует только сознание”. [Yu Chung-fang. P.60].

Второе понимание включает в себя то, что “тишина” (“чжи”) и “вдохновение” (“чжао”) трудно понять.

Если человек утверждает, что они существуют, тогда есть возражение, что разум, который вспоминает, находится в материальной пустоте, в

то время как Будда, которого вспоминают, абсолютно недостижимый. Если человек говорит, что он не существует, тогда есть возражение, что разум, который вспоминает, яркий и не омрачен, в то время как Будда, которого вспоминают, является ясным и очевидным.

Если человек говорит, что они оба существуют и не существуют, тогда есть возражение, что тот, кто имеет воспоминания, и тот, кто не имеет, оба исчезают. Если человек говорит, что они оба никогда не существуют и не существовали, тогда такое возражение, что тот, кто имеет воспоминания и не имеет обоих, оба существуют. Так как они оба не существуют, они всегда освещающие. Но так как они ни то, ни другое, они оба ни тишина, ни освещающие, и все же тихие и освещающие. Все средства речи и мысли прерываются: не существует формы, которой можно дать название, вследствие этого существует только один разум.

По сравнению с "ши и синь" очевидно, что "ли и синь" высшего уровня. Чжу Хун говорит, что "ли и синь" может разрушить иллюзии, так как ведет не только к сосредоточению, но также к мудрости. Используя эти двухуровневые интерпретации моления к Будде, особенности ("ши") и всеобщности ("ли") Чжу Хун согласовал 4 традиционных категории "нянь фо". Для человека, понявшего моление к Будде, это не отличается от самадхи. Действительно, оно одинаково с последней и высочайшей формой "нянь фо", той "ши сян нянь фо", так как этот разум является абсолютной реальностью сам.

Чжу Хун чувствовал, что люди не понимают истинного значения "нянь фо". Они считали это подходящим только для людей глупых, считая, что только чаньская медитация могла привести людей к просветлению. Он подчеркивал в своем Комментарии, что более глубокая форма "нянь фо" в сущности есть то же, что чань.

"Нянь фо" "полного опыта и воплощения" имеет такой же эффект, как работа над "гун ань" или порождение больших сомнений, как учили чаньские мастера более раннего периода. Поэтому существует высказывание, что человек, интересующийся медитацией чань, должен сконцентрироваться на 4 слогах "А ми то фо" и не нуждается ни в каком другом выражении. Также Чжу Хун считал, что те чаньские мастера, которые порочат Чистую Землю, не понимают истинного значения "нянь фо".

Чань и Цзинту достигают такой же цели разными способами. Так последняя не отделяет себя от разума человека, она идентична Будде, идентична дхьяне. Таким образом, тот, кто придерживается Чань и порочит Цзинту, порочит свой истинный разум, он порочит Будду. Он порочит свою чаньскую доктрину".

Связь между медитацией Чань и практикой "нянь фо" в человеческом разуме. Чжу Хун категорично утверждает, что разум это в точности то, на что указывал Бодхидхарма. Разница между ними может быть только в терминологии. Когда Бодхидхарма говорил о Чань, он прямо указывал на ясную (светящуюся) самосущность. Разум универсальности - в точности ясная самосущность. Хотя обе традиции употребляют разные термины, что они поняли это одинаковый разум. Хорошо действительно сказал Чжун Фэн:

"Дхьяна является дхьяной Чистой Земли, Чистая Земля является Чистой Землей Чань". Некоторые могут возразить, что Чань не прибегает к написанному слову, в то время как Чистая Земля пропагандирует моление к имени. Но они не знают, что в Чаньской традиции Дхарма передается при помощи 4 предложений, и отпечатки разума находятся в 4 томах трактата "Ланкаватара-сутра". Когда это сравнивается с 4 слогами имени, они действительно многословны Действительно, не полагаться на напи-

санное слово не означает упразднить написанное слово. Просветленная личность знает, что значит, когда человек отказывается придерживаться написанного слова, и в то же время не придерживаться этого отказа.

В утверждении, что "нянь фо" Чистой Земли не отличается от медитации Чань, и что "А ми то фо" является тем же, что "гун ань" Чань, Чжу Хун следовал традиции совместной практики Чань и Цзинту. Но мы должны помнить, что это не означает одновременное занятие обоими. Чжу Хун выделил следующее:

1. "Нянь фо" не хуже Чань.
2. "Нянь фо" может достигнуть такой цели, как Чань - понимание своей самосущности или истинного разума.

"Нянь фо" более эффективно, чем Чань, не только из-за действенности имени, а из-за пригодности современным нуждам. [Чжунго фодзя. С.255.]

Чжу Хун включил Чань в средство (путь) Чистой Земли.

Суммируя вышеизложенное, мы можем сказать, что Чжу Хун в своем истолковании "нянь фо" объединил два направления. Он осуществил синтез традиции "нянь фо сань мэи", как представлено в практике Хуэй Юаня, Чэн Юаня, Фа Чжао, и популярное благочестие и евангелическое спасение, как представили моление к Будде Шань Дао, Шао Кан, Шэн Чан. Чжу Хун по праву считается одним из популярных патриархов школы Чистой Земли. Он был лидером движения буддийских мирян и оказал влияние на реформы монашеской жизни, чем выделился среди своих современников.

Таким образом, религиозная практика "нянь фо" имела большое значение для распространения буддизма среди широких масс китайского населения. Она устраивала как монахов, так и мирян, так как не требовала больших усилий с их стороны. Практика "нянь фо" имела тенденцию к упроще-

нию. Так, практика “нянь фо сань мэ́й”, которой начал заниматься Хуэй Юань, состояла в воскрешении в памяти будды Амитабы во время медитации. Впоследствии религиозная практика “нянь фо” упростилась до одного восклицания “А ми то фо”. Повторение имени будды Амитабы становится главным в практике “нянь фо” школы Цзинту. Многочисленным последователям школы Цзинту, практикующим “нянь фо” и помнящим о великом обете будды Амитабы, было гарантировано возрождение в его Западном раю.

3.3. Рай и Нирвана в учении Цзинту

Буддизм как одна из трех мировых религий, охватившая значительную территорию и сумевшая на протяжении тысячелетий проповедовать свои нравственно-этические постулаты, не смог бы выжить в противоборстве с различными вероисповеданиями, не имея привлекательного философско-религиозного содержания. Предлагая верующему новое мировосприятие, мироощущение, новую космологию, заманчивую возможность своеобразного бессмертия и веру в конечную справедливость, в отличие от простейших религиозных практик, буддизм зримо вошел в менталитет покоренных им народов, оказав огромное влияние на культуру, искусство. Особое место в философско-религиозной структуре буддизма занимает и посмертное существование. В этом ряду, амидаизм, в отличие от традиционного буддизма, с созданием Чистой Земли Сукхавати и практикой легкого пути достижения конечной цели привлек на свою сторону значительное количество последователей и вылился в наиболее мощное и влиятельное течение буддизма в восточно-азиатском регионе. Вместе с тем, традиционные буддийские исследователи справедливо полагают о неиндийском происхождении амидаизма.

Л.Е.Янгутов считает: "Индийская Махаяна, таким образом, не получила автоматического распространения в Китае, а была трансформирована традиционным мировосприятием и несла на себе печать китайской традиции, поэтому ее можно назвать китайской не только из-за территориальной принадлежности, но и из-за китайской специфики". Янгутов Л.Е., С. 44.]. Дополняя, можем сказать, что амидаизм как течение выжил и укрепился в странах и территориях, где были сильны даосские традиции, в частности Япония и Корея (школы - Дзедо и т.д.), и где религиозная традиция буддизма органично вплелась в местную традицию, не теряя своей сущности.

Раскрывая вопрос о достижении адептом Нирваны, необходимо отметить, что амидаизм и традиционный буддизм несколько отличны в ее трактовке. Так, в буддизме Нирвана занимает место как результат длительного пути самосовершенствования живого существа в цикле перерождений, а в амидаизме, в частности в школе Цзинту, решающим является - Сукхавати как конечная цель единственной жизни истинно верующего в Амитабу адепта. Будда Амитаба есть результат слияния махаянской традиции о множественности миров будд и чисто китайской традиции о воздаянии за заслуги и добродетели в конкретной жизни.

Игравшие важную роль в буддизме космологические представления вылились в три системы, в зависимости от проповедуемых школ. В махаянских текстах амидаистского толка получил развитие третий тип космологии - "асанкхья" или "космология бесчисленных". Именно на представлениях третьего типа космологии основывается культ Амитабы. Согласно этой системе космологии, существует неисчислимо количество Будд и их Чистых Земель. Все Будды реально существуют и находятся в десяти направлениях.

Хотя доктрина Махаяны признает существование многих настоящих Будд в десяти направлениях, самые ранние сутры Махаяны также как “Пратьютпанасамадхи сутра” и “Астасакхасрикапраджняпарамита-сутра” (“Малая праджняпарамита сутра”) не упоминают каких-либо других существующих Будд, кроме Амитабы и Акшобьи. Отсюда следует, что эти два Будды являются самыми ранними из всех настоящих Будд. Некоторые сутры, составленные в более поздние периоды, изображают взаимоотношения между Амитабой и Акшобьей. [Encyclopaedia of Buddhism. P. 452-453.].

Например, в сутре “А ми то цзин” дается описание Буддам 10 направлений. Рассмотрим описание будды Акшобьи и его земель.

“Шарипутра, подобно будде Амитабе, чьи непостижимые заслуги и добродетели я восхваляю. В восточном направлении также есть будда Акшобхья, будда Мерудхвага, будда Махамеру, будда Мерупрабхаса, будда Мангудхвага и другие Будды, число которых велико, как число песчинок в Ганге. Каждый из них покрывает своим языком три тысячи по великой тысячи миров и произносит истинные слова: “Все вы, живые существа, должны верить и восхвалять непостижимые добродетели и заслуги, которые происходят от чтения сутры, охраняемой всеми Буддами”. [Фошо А ми то цзин. С. 913.]. Такое же описание дано Буддам в южном, западном, северном направлениях (частях света), а также Буддам, находящимся в нижнем и верхнем частях света (в зените и надире).

Чистая Земля будды Амитабы считается самой значимой среди других Чистых Земель. Земля будды Амитабы находится, согласно сутре “А ми то цзин”, на западе: “ В то время Будда сказал главе собрания Шарипутре: “ На западе, если пройти сто тысяч коти земель Будды, есть мир, который называется “Высшая Радость”... В той стране все живые существа

не имеют страданий, а имеют бесконечную радость, поэтому и называется "Высшая Радость". К тому же, Шарипутра, Мир Высшей радости имеет 7 рядов оград, 7 рядов сетей, 7 рядов деревьев. Все окружено оградой из 4 драгоценностей. Поэтому эта страна называется "Высшая Радость". Кроме того, Шарипутра, в стране "Высшей Радости" имеются пруды из 7 драгоценностей, наполненные водой восьми заслуг и добродетелей. Дно прудов выстлано золотым песком. По четырем сторонам спускаются дороги, сделанные из золота, серебра, лазурита и хрусталя. Наверху имеются террасы, сделанные из золота, серебра, лазурита, хрусталя коралла, пурпурных жемчужин, агата и чудесно украшенные. В пруду растут лотосы величинной с колесо повозки: голубые, испускающие голубое сияние, желтые, испускающие желтое сияние, красные, испускающие красное сияние, белые, испускающие белое сияние, прекрасные, душистые, чистые. Шарипутра, вот так создана страна Высшей Радости, украшенная заслугами и добродетелями". [Фо шо А ми то цзин. С. 911-912.].

Описание Западного рая Амиабы в сутре "А ми то цзин" позволяет воочию убедиться мирянину в том, что за полную лишений и страданий жизнь в этом мире он получит, если уверует в будду Амиабу, наслаждение в Сукхавати. Описание Западного рая есть не только в сутре "А ми то цзин", но и в другой канонической литературе амидаизма.

Описание Западного рая Амиабы в сутре "У лян шоу цзин" несколько отлично от вышеприведенного. В сутре "У лян шоу цзин" дается следующее описание земли будды Амиабы: "Этот мир Сукхавати, Ананда, который является миром владыки Амиабы, является богатым и процветающим, уютным, изобильным, восхитительным и наполнен божествами и людьми. И в этом мире нет ада, духов, асуров и нет неблагоприятных мест перерождения... И далее, Ананда, в этой стране будды нет никаких

гор - черных, драгоценных, горы Сумеру, никаких властителей гор, кольцевых гор и больших кольцевых гор..." [The Buddhist Texts. P. 262-263]

Во вступлении "Да Ами то цзин" и "У лян шоу цзин" говорится, что Будда Шакьямуни в горах Грдхаракута двенадцати тысячам ученикам разъяснял учение буддизма и говорил, что в прежнем воплощении вечный Амита в непостижимых кальпах носил буддийское имя "Сияющий (лучезарный) Татхагата", в миру перевоспитывал живые существа. После возникают друг за другом 53 Будды (в записи "Да Амито цзин" 33 Будды). Затем пришел в мир и стал буддой Локешварараджа. Его проповеди услышал Дхармакара, после чего Дхармакара оставил царство и ушел в монастырь. С тех пор Дхармакара принял буддизм. Локешварараджа^{ра} отвечал Дхармакаре. "Существует 21 миллиард земель Будд (по тому "У лян шоу цзин"), добро и зло небесных людей, что необходимо каждому стремиться к Нирване, тогда полностью достигнешь просветления. Дхармакара был полностью просвещен перед Локешварараджей и обещал выполнить 48 (24) обетов и сказал, что после того, как он станет буддой, то Чистая Земля, управляемая буддой, не будет иметь ада, голодных демонов, все живые существа не будут тревожиться о пище и одежде, не будут иметь никаких страданий в своей беспечной свободной жизни. А также все люди смогут стать архатами, бодхисаттвами, иметь бесконечную жизнь и т.д." [Чжунго фозяо ши. С. 443]

Согласно аргументации "У лян шоу цзин", Будда бесконечной жизни Западного рая управляет обетованной землей, состоящей из золота, серебра, стекла, коралла, янтаря, раковин тридакны, агата, все семь драгоценностей рассыпаны, красиво блестят, земля несравненно чудесная, здесь уже нет земных и морских недр, долин рек, также нет смены четырех времен года, ни холодно, ни жарко, соответствующая температура,

кругом лес, образованный из 7 драгоценностей... Во время свежего ветерка издаются пять звуков, тонкая глубокая осень очень гармонична. [Чжунго фоззяо ши. С. 445.]

Место "древа познания истины", по формулировке Будды бесконечной жизни, образовано из разных сокровищ. "Тихо веет слабый ветерок, обдувает драгоценное дерево, образуя звуки "Amita" чудесными средствами. Это слышны голоса живых существ, возможно, успешно завершивших свой путь Будды. Это принадлежащие раю Сукхавати "Шраваки, бодхисаттвы, небесные люди, постигшие созерцание, классы, одинаковые во всех отношениях, не отличающиеся по форме". [Чжунго фоззяо ши. С. 445.]

Могущество и своеобразие будды Амитабы заключается в том, что он преисполняясь великого сострадания, все существа без исключения приводит к просветлению. Как известно, состояние пребывающих в Чистой Земле аналогично условиям существования и качествам, которые обретают прошедший 4 уровня рупалоки. Сам факт пребывания в Чистой Земле свидетельствует о том, что существо достигло состояния четвертого уровня рупалоки. Отсутствие материальных преград (в одной из сутр), например, отсутствие каких-либо гор и т.д. могут наглядно иллюстрировать извечную клятву будды Амитабы, что каждый исполнивший определенные условия может достичь его Чистой Земли, так как согласно традиционным представлениям, преодолеть эти преграды мог лишь подвижник, обладающий сверхъестественной силой, которая обретается лишь на высших ступенях совершенствования.

Значительную полемику среди буддологов вызывает отличие в определении понятия "Западный рай" (кит. "Сы тянь") и Nirvana, согласно канонам. Представители школы Цзинту, в частности, как и представители

других школ амидаистского толка, отождествляют Западный рай и Нирвану, считая практически синонимами.

"Западный рай ("Сы тянь") как основное понятие в культе Амидабы возник по мере распространения культа Амидабы среди северных буддистов. Китайцы (в силу своего менталитета, основанного на конфуцианском и даоском мировоззрении) никогда не могли понять индийскую доктрину Нирваны." [Getty A. P.38].

Как справедливо заметил В.М.Алексеев: "...Буддизм восполнил то, чего не могли дать конфуцианство и даосизм. Прежде всего буддизм привлек к себе стихию народной веры организованным наглядным культом загробной жизни... На вопрос, что ждет нас после смерти, не было ответа и в анархическом даосизме. Буддизм и здесь повернул свой двойной лик к народу, допустив его нужды в свой обиход. Он дал народное понимание чао ду - спасение души, вместо Нирваны - ситянь (западное небо), рай (чтобы мертвому стало лучше лоно Будды), вместо сансары - ад. Буддизм покорила народную религию заботой о загробной жизни и стройным, величественным ритуалом, пением, музыкой, помпой ... " [Алексеев В.М., 1966. С.140.]

Санскритско-китайский словарь дает такое определение: " Учение Амидабы и его рая Сукхавати не противоречит теории о Нирване, так как оно не прерывает круг перерождений, хотя оно предлагало своим последователям вечный отдых. Но обычные люди в действительности понимали его рай практической заменой Нирваны, рай - как конечное спасение от круга перерождений". [Soothill W.E. P. 9]. И далее следует определение Западного рая Амидабы: "Сукхавати - Западный рай или Чистая Земля, находящаяся на Западе Вселенной, Нирвана простых людей, где святые

наслаждаются вечным счастьем, до тех пор, пока не вернутся в круг перерождений". [Soothill W.E. P. 163.]

Заметим, что возрождение в Чистой Земле будды Амидабы становится конечной целью приверженцев учения амидаизма. Такая точка зрения характерна для амидаистов Китая, Японии. Подавляющее большинство школ амидаизма рассматривает возрождение в Чистой Земле будды Амидабы как главную цель для приверженцев этого учения. Вопрос о дальнейшем достижении Нирваны практически не затрагивался.

А.А.Накорчевский пишет "... авторитетный исследователь буддизма Д.Т.Судзуки отмечает, что в амидаизме термин Нирвана (используется в значении просветления, и что "возрождение, Нирвана и просветление являются синонимами", но это утверждение, если не считать, что оно следствие собственного толкования Д.Т.Судзуки традиционных установок, должно пониматься в том смысле, что рождение в Чистой Земле гарантирует достижение "просветления ", но само по себе таковым не является". [Накорчевский А. А., 1989.С. 82.]

Джонстон, определяя понятия Нирваны и Западного рая в амидаизме, полагал, что отцы-основатели культа неодобрительно относились к идее невозвращения (достижение состояния Нирваны - по Будде) после смерти. Они отказались от Нирваны и вместо нее воздвигли Западный рай. Большинство современных буддистов стремятся к Счастливой земле. Некоторые из них считают, что это не последняя ступень в бесконечной цепи перерождений, а подготовительная ступень к Нирване, конечной цели истинных буддистов. Это мнение в наши дни сохраняется все меньше и меньше, и вскоре исчезнет из-за возрастающей популярной веры в рай Амидабы (большинство монастырей, существующих в Китае придерживается учения Чистой Земли). [Jonston .P. 93].

Соглашаясь с мнением Джонстона, мы склонны считать, что амидаизм как течение сформировался именно благодаря выдвиганию тезиса о тождестве Западного рая и Нирваны, что привлекло значительную верующую аудиторию в момент проникновения буддизма в средневековый Китай и Японию.

"Рай Амиды, которым столь увлекаются бесчисленные буддисты Японии, Китая, Тибета и Монголии, разумеется, тоже лишь временная промежуточная ступень на далеком пути к конечному покою, о котором не спорят друг с другом буддийские вероисповедания. Опять с точки зрения высшей догматики буддизма, это лишь один из подходов к определенному разряду живых существ, для которых иные рассуждения были бы недоступны. Все же путь в Амитабху - идея, не вполне мирящаяся с основным учением буддизма о личной силе, личном стремлении к цели, и нападок на амидаизм было много со стороны других буддийских течений. Но и сами амидаисты не отрицают, что имеются и другие пути " - отмечал О.О.Розенберг. [Розенберг О.О., 1991. С. 39.]

Ч.Элиот пишет: "...когда (Дхармакара) достигнет состояния Будды, он станет управлять раем, чьи обитатели будут жить, наслаждаясь вечным счастьем, пока они не достигнут Нирваны". [Eliot Ch. P. 29.]. Определенные сомнения в "истинности" Западного рая Сукхавати и многочисленные споры в буддологии вызывают, разумеется, и слова Будды Шакьямуни, приведенные в сутре "У лян шоу цзин", что Дхармакара (он же Амитаба) создал сам свой рай - Чистую Землю и является единым ее владыкой (т.е. выдвигается единственным Буддой, играющим столь выдающуюся роль). Многие ученые в связи с этим говорят и о не совсем индийском происхождении будды Амитабы, как монотеистическом культе с мессианской ролью.

Один из ведущих западных специалистов профессор Герман отмечает, что "Рай - это тренировочный лагерь или подготовительная школа просветления. Кто бы не возрождался в раю, должен достичь просветления, рай или Чистая Земля является наилучшей возможностью, которая гарантирует достижение конечной цели". [Herman. P.251.].

В связи с этим, профессор Герман задается такими вопросами ;

1. "Если в действительности возрождение человека в Чистой Земле или в раю является только предпоследней целью и что просветление, или Нирвана остается конечной целью, тенденция Махаяны, где бы она не распространялась как религия, заключается в том, что рай считается более важным, чем конечная цель. Эта тенденция, без сомнения, считается большим завоеванием Махаяны, так как Хинаяна не имела ничего такого, что можно сравнить с Чистой Землей, бесконечным множеством других Будд или раев бодхисаттв. Если человек стоит перед выбором Нирваны или тенденция самоуничтожения Хинаяне, и с другой стороны - рай и самоэкзальтация Махаяны, не возникает сомнения, что выбор падет на рай. Официальные махаянисты утверждают, что предпоследняя цель - рай постепенно становится конечной целью религиозных желаний обычных буддистов.

2. В то время как рай Махаяны мог официально быть основным тренировочным лагерем для Нирваны, кажется он больше похож на один из тех приятных дворцов, которые находятся вокруг окраин других тренировочных лагерей. Если человек серьезно воспринимает волшебную сущность рая, трудно увидеть как все те удовлетворимые, доставляющие удовлетворение и удовлетворенные желания могут быть ничем иным, как раздражением и вредом для достижения просветления. Желание является и являлось врагом Нирваны, в конце концов это то, что Нирвана "тушит".

И в Махаянском раю мы находим желания, появляющиеся в самом начальном этапе к Нирване. В то время как Махаяна популяризирует рай с желающими и с их желаниями. Махаянская философия делает акцент на вере в то, что все существующее является простым явлением, пустое появление которых включает богов, рай и Будд. Философия Махаяны ищет правду пустоты всех явлений. Мы видим некоторый намек этого пути отрицания в Сукхавативьюхе, где Будда отмечает в своем каталоге убранств рая такие, как пустота, беззнаковость, нежелание, непроизводство, несуществование. И тут же рядом с этими негативными атрибутами существует множество позитивных элементов: прекрасные реки, красивые цветы, появляющиеся ароматы, очаровательные драгоценности, превосходные (плато), великолепные украшения и т.д. Проблема рая приводит к такому вопросу: "Каков онтологический статус царства рая? Это приводит к "дилемме рая". Если рай является реальным, тогда философы махаянисты не правы, и Нирвана и Пустота не могут быть конечной целью буддизма. Если рай является не реальным, тогда философы-махаянисты правы, большая хитрость практикуется в отношении последователей рая. Проблема рая приводит нас к довольно любопытной дилемме, которая заключается в следующем, что рай должен быть или реальным или не реальным, хотя Нирвана не является конечной целью. Махаянская религия не ладит с философией Махаяны (если рай существует) или Нирвана является конечной целью и махаянская религия вводит в заблуждение своих последователей (если рай не реален). [Herman. P.253- 254.]

Таким образом, профессор Герман приходит к выводу, что первоначально Чистая Земля будды Амидабы рассматривалась как подготовительный этап к достижению Нирваны, так называемый "тренировочный лагерь" или подготовительная школа просветления, но впоследствии рож-

дение в Чистой Земле будды Амидабы превратилось в конечную цель последователей учения амидаизма.

Профессор Герман также отметил, что предпринимались попытки интеграции нового популярного учения с его божествами, бодхисаттвами, и раями в философию Праджняпарамитской литературы. С такой позиции Чистая Земля будды Амидабы не могла восприниматься иначе как большая хитрость, которую используют Будды и бодхисаттвы для побуждения адепта к достижению Нирваны.

Для выяснения истины необходимо, прежде всего, выяснить значение Нирваны и конечной цели в традиционном буддизме и в культе Амидабы. Под конечным спасением в буддизме понимается достижение Нирваны. Буддизм Махаяны исходит из тезиса о возможности спасения широкого круга людей, способности каждого человека обрести Нирвану. Такое понимание спасения сопровождалось переосмыслением известных буддийских положений и разработкой новых. В космологическом аспекте спасение понимается как выход за пределы мира, или осознание и реализация единства и безграничности Вселенной, которая представляет собой абсолют (в космологическом смысле), в сотериологическом аспекте как Нирвана.

Развитие традиционного буддизма за последние две тысячи лет привело нас от отдельных откровений Будды Шакьямуни до создания стройных философско-религиозных систем, которые богаты как собственными теоретическими выкладками по основным положениям буддизма, так и религиозной практикой. Ученые буддологи, на основе часто противоречивых изложений различных вариантов канонической литературы (сутр, шастр и т.п.), зачастую создают собственные, возможно логически выверенные, но тем не менее далекие от реальности, построения. Необходимо

прямо указать, на наш взгляд, что Нирвана понимается и принимается в различных течениях буддизма по-разному. (Конечная цель в амидаизме и есть достижение Чистой Земли Сукхавати).

Достижение конечной цели в Махаяне есть, также как и в хинаянской трактовке, преодоление и выход из цепи перерождений, из круга сансары.

В целом, согласно с этим положением, различные течения и школы буддизма по-разному трактуют пути достижения Нирваны. И в этой связи необходимо подробнее рассмотреть проблему Нирваны, прежде всего с позиций ортодоксального буддизма. Так, известный исследователь О.О. Розенберг привел, согласно традиции школы Махаяны, однозначное толкование идеи спасения в буддизме: " Результатом волнения истинно-сущего является эмпирическое, иллюзорное бытие, отдельные личности и их миры. Цель Будды состоит в том, чтобы спасти живые существа, т.е. индивидуальные истинно-сущие субстраты, избавив их от необходимости ежемгновенно рождаться или проявляться, ибо в этой именно необходимости эмпирического бывания кроется то великое страдание, которому подвержены существа. Будда из сострадания протягивает им руку в виде своего учения, указывая им путь, как выйти из болота рождения и смерти, как дойти до "того берега" океана бытия". Далее О.О.Розенберг отмечает, что: " Безграничная любовь Будды - сострадание к безвинному страданию, которому подвергнут он сам во всех проявлениях. Спасение существ, таким образом, есть самоспасение истинно-сущего. Будда, спасая существа, спасает себя, существа, спасая себя, спасают Будду; совершенство каждого есть совершенство всех, и спасение каждого есть частичное спасение истинно-сущего. Объединенность всех как частей единого абсолютного есть залог спасения каждого в отдельности и основа того, что каждый должен стремиться к конечному покою не для себя лично, а как часть всего. Бы-

тие прекращается ...Отсутствие эмпирического бытия и есть то сверхбытие, к которому стремился субстрат всего сущего, всего сознательно переживаемого, но так как простой человек в таком небытии усматривает именно не блаженство, а страдание, то и буддийские мистики часто представляют себе нирвану как нечто такое, что они будут переживать сознательно. Но на самом деле именно это эмпирическое небытие и есть конечная цель, истинное бытие... В познании того, что бытие как таковое есть волнение -страдание, состоит прозрение.

Будда, предавшись созерцанию, узрел это страдание бытия и его причину - волнение. Но он узрел и вечный покой и путь, который ведет к нему. Конечная цель предначертана ясно; она - покой истинно-сущего навсегда, без возвращения в суету ; покой, в котором суета и страдание мирское исчезают навеки; но это состояние не есть возвращение к тому, что уже было, а достижение нового, что ни есть, ни не есть, что выше всякого понимания и что описать словами невозможно." [Розенберг О.О., Труды по буддизму. С.191-194.]

Узловые моменты вышеприведенного положения наглядно показывают сходство и различие в трактовке понятия Нирвана в традиционном буддизме Махаяны и его ответвлении, амидаизме. Так, сохраняя достижение Нирваны как конечной цели религиозной практики буддизма, амидаизм отождествляет Чистую Землю Сукхавати будды Амитабы с Нирваной. Подобная трактовка основного постулата религии создает условия, которые позволяют отнести культ Амитабы к течению в буддизме, сознательно адаптировавшему понятие рай и Нирвана к местным условиям. Т.е., к тем реально существовавшим общественно-политическим условиям современного им Китая, которые традиционно проповедовали достижение конкретного рая и ада как меры воздаяния, результата в конкретной

жизни конкретного человека. Также можно отметить, что в развитие вышеуказанного положения о спасении всех сознательных существ Буддой, амидаизм персонифицировал идею спасения всех одним - культом будды Амитабы, возведя в разряд непреложного принцип обязательной "посторонней помощи", "чужой или помощи другого". Данная трактовка основополагающего положения позволила привлечь широкие массы простого люда, не искушенного в хитросплетениях буддийской традиции, и создать стройную систему посмертного воздаяния за грехи и достойные поступки в раю Амитабы.

Роль будды Амитабы как исполнившего свои обеты бодхисаттвы Дхармакары ставит на центральное место и понятие бодхисаттва. В буддийской религиозной практике достижение Нирваны всегда сопряжено с определенными усилиями конкретного человека, но амидаизм предложил в корне отличную практику достижения состояния будды (практика посторонней помощи или усилия другого).

Введя в обращение институт бодхисаттвы (букв. "тот, чья сущность просветление"), махаянисты облегчили и расширили пути достижения Нирваны. Бодхисаттва в Махаяне трактуется как живое существо, достигшее просветления и помогающее выйти на путь спасения другим живым существам. Деятельность бодхисаттв отражена во многих канонических книгах Махаяны. Например, в сутре "У лян шоу цзин" будда Амитаба дал обет не вступать в окончательный покой, если не будет дана возможность всем достигнуть его Чистой Земли. Необходимо несколько подробнее остановиться на роли бодхисаттвы в достижении Нирваны, на примере Дхармакары, как характерном воплощении буддийского принципа альтруизма и сострадательности, явившегося логическим следствием откровений Будды Шакьямуни.

" Став Буддой, бодхисаттва Дхармакара вовсе не перестает реально существовать, не уходит в нирвану, а продолжает проповедь дхармы. Представление о будде Амитабхе становится близким, если не идентичным пониманию бодхисаттвы, который, достигнув просветления, намеренно не покидает омраченный мир, не уходит в нирвану с тем, чтобы вести все сущее к спасению". [Накорчевский А.А. 1989 С.71.] Но, как отмечает О.О.Розенберг: "Есть Будда Амитабха, который дал обет не вступать в окончательный покой, если не будет дана возможность всем достигнуть его чистого царства. Клятва вошла в силу: Будда Амитабха вступил в нирвану. Поэтому люди могут отказаться от всяких попыток личной своей силой достигнуть цели, попыток, уже заранее обреченных на неудачи. Твердо уверовав в помощь Амитабхи, они должны просить его помощи для перерождения после земной смерти в качестве существ, обитающих в его раю "Сукхавати". Простому человеку достаточно стремиться к этому, не думая о конечной нирване, просто твердо веря в силу Амитабхи". [Розенберг О.О.,1991. С.39.]

Роль бодхисаттвы, таким образом, определена (оказание помощи страждущим и достижение ими Нирваны), но вместе с тем разные авторы, ссылаясь на различные источники, по-разному трактуют степень его участия в этом. Это справедливо. Живое существо, прежде чем достичь Нирваны, проходит определенный путь и совершает благие поступки, накапливая заслуги и добродетели, но путь у каждого индивидуален. Бодхисаттва не может привести страждущего к прозрению и просветлению (это удел Будды), а только оказывает помощь в достижении Нирваны, указывая направление и способы преодоления "загрязненности" личной кармы.

Количество и значение бодхисаттв не ограничено (как и количество будд), но роль и значение отдельных различно. В буддийском пантеоне

особое место занимают бодхисаттвы Авалокитешвара (кит. Гуань ши инь, приобретший женские признаки и ставший богиней милосердия) и Махастхамапрапта (кит. Дашичжи), ставший олицетворением мудрости Амитабы), как известно, они тесно связаны с буддой Амитабой. В текстах периода династии У и Хань эти две бодхисаттвы самые главные и отличаются от других бодхисаттв Чистой Земли своим великолепием и мудростью. Далее, когда Дхармакара переходит в Нирвану, Авалокитешвара следует на место будды и после того, как Авалокитешвара переходит туда, бодхисаттва Махастахамапрапта становится следующим буддой. Другие тексты “Большой Сукхавативьюха – сутры”, вместо этого упоминания описывают этих двух бодхисаттв, как возродившихся в Чистой Земле из этого мира и отличающихся своим великолепием. [Encyclopaedia of Buddhism. P. 453.].

Таким образом, рассмотрев существующие точки зрения на соотношения понятий “Рай” и “Нирвана”, мы приходим к следующему выводу. Полемика по поводу тождества Сукхавати и Нирваны является, по нашему мнению, несколько искусственной, так как своеобразие культа Амитабы и заключается в выделении роли Западного Рая как конечной цели религиозной практики данного течения. Благодаря особой роли Чистой Земли и способу ее достижения можно с уверенностью говорить о том, что амидаизм является некоторой трансформацией индийской доктрины на восточно-азиатской почве. В действительности, понятие о рае и его центральном божестве (Амитабе) не является характерным для традиционного буддизма, основным же является положение о кармическом воздаянии за совершенные поступки, а не идея “райского благодарения”.

Вместе с тем можно и в канонической литературе найти подтверждение того, что Западный рай есть, если и не Нирвана в полном ее объе-

ме, но тем не менее определенной ее составной частью. Как объясняет Чистую Землю великий учитель Дхармы Васубандху, Чистая Земля находится в полном согласии с "таковостью" или с сущностью Дхармы и Будда, постигнув Истину, проявляет эти прекрасные украшения своих земель для защиты существ в сансаре. Другими словами, Чистая Земля является "трансцендентальной областью, гармонирующей с истинной пустотой" или идеальной областью Нирваны.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предпринятое нами исследование посвящено изучению письменных источников для выявления основных понятий культа Амитабы и специфических черт школы китайского буддизма Цзинту как сложного многопланового явления. Из изложения доктринальной системы школы Цзинту видно, насколько развит был сотериологический аспект учения. Нужно отметить большое функциональное значение этого культа, которое усиливалось традиционными верованиями. Углубляя и расширяя в дальнейшем Махаянскую концепцию спасения, возникла собственно китайская школа Цзинту и положила начало новому направлению в буддизме - амидаизму. Амидаизм – одно из самых крупных и влиятельных направлений китайского буддизма. В процессе своего распространения он оказал большое воздействие на традиционную культуру Китая. Его влияние сказывается в духовной жизни китайцев и в настоящее время. Амидаизм, будучи самым популярным течением в китайском буддизме, никогда не органичивался религиозными рамками, охватывая широкие аспекты социальной и духовной жизни китайского общества. Теория и практика амидаизма оказали значительное влияние на народную культуру, формирование психических и поведенческих стереотипов и повседневный быт китайцев.

Возникновение амидаизма связано с общей трансформацией буддизма. Амидаизм сформировался в Китае как одно из направлений буддизма Махаяны. Главным в амидаистской догматике было создание монотеистического культа будды Амитабы и учение о рае Чистой Земли, достижение которого обеспечивалось спасительной силой будды Амитабы. Развитый культ будды Амитабы и учение о спасении в раю являются особенностями, отличающими амидаизм от других направлений в буддизме. Новым в учении амидаизма является возможность спасения не посредством

собственных усилий, а через спасительную силу божества. Китайскими патриархами постулировалась возможность достижения Чистой Земли через практику “нянь фо” – обращение к будде Амитабе. Основные положения теории и практики амидаизма сформировались в Китае.

Характерной особенностью школы Цзинту было представление о ней китайцев как о школе, представившей наиболее эффективный, простой и легкий способ достижения Чистой Земли будды Амитабы, опираясь на силу обетов Амитабы.

В Китай стали проникать оригинальные тексты на санскрите, туда приезжают миссионеры из Индии и Центральной Азии. Китайские переводы давали возможность познакомиться с основными сутрами культа Амитабы, а также с сочинениями великих индийских мастеров. В китайских версиях буддийской канонической литературы были заложены семена своеобразного понимания многих категорий учения школы Цзинту. Ученые монахи из различных районов Китая создали огромное количество экзегетической литературы по амидаизму, в которых отразилось китайское понимание буддизма. Китайские буддисты использовали китайские переводы сутр и китайскую экзегетику. Большинство приверженцев школы Цзинту могло судить о принципах этого учения со слов проповедников и по трактатам местных авторов, в которых давались глубокие теоретические разработки проблем этой буддийской школы.

Буддийская философия постигалась китайскими адептами через тексты на китайском языке. Для китайского буддизма характерна интерпретация основополагающих понятий буддийской философии с учетом традиционных для Китая философских систем. В первую очередь это проявилось в переводе канонических буддийских текстов амидаизма (“Большая Сукхавативьюха-сутра”, “Малая Сукхавативьюха-сутра”, “Амитаюрдхьяна сутра”

“Дашабхумивибхаша-шаstra”, “Упадеша-шаstra Амиабха” и др.) на китайский язык.

Школа Цзинту была китайской буддийской школой, не имевшей прототипа в Индии. ^{Она сложилась,} Опираясь на общеподдийские, махаянистские философские и догматические положения, используя философские категории собственно китайской классической философии.

Теоретические разработки патриархов школы явились заметным явлением не только буддийской, но и китайской философии. Основным доктринальным положением, вокруг которого концентрировались и обосновывались разработки теоретиков школы Цзинту, явилась вера в будду Амиабу, “опора на чужую силу” (“та ли”), т.е. имеется в виду сила обетов Амиабы, религиозная практика “нянь фо”, понятие о Западном рае будды Амиабы и др.

Канонические тексты школы Цзинту, а также сочинения ее патриархов показывают, что школа Цзинту имела свои специфические особенности, выразившиеся в отсутствии сложной утонченной философии, минимальной роли теоретических аспектов догматики на фоне абсолютизации религиозного культа и религиозной практики, указывающих легкий для широких масс путь к спасению.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Источники на китайском языке

Сутры

Бань чжоу сань мэй цзин (Сутра сосредоточения самадхи, в котором Будда лично являет свое присутствие). Перевод Локакшемы. // Тайсе синсю Дайдзоке. Т. 13. № 417, 418.

Фо шо у лян шоу цзин (Сутра о Будде бесконечной жизни, услышанная из уст Будды) пер. Кан Сэн Кая. Б.м. 1874. // Фо сюэ цзин хуа. Китайские буддийские трактаты. Факсимиле. Пекин. 1996. Т.2. С. 917-939.

Фо шо А ми то цзин (Сутра Амитабхи, услышанная из уст Будды). Пер. Кумарадживы. Б.м. 18.. // Фо сюэ цзин хуа. Китайские буддийские трактаты. Факсимиле. Пекин. 1996. Т. 2. С. 909-917.

Фо шо гуань у лян шоу цзин (Сутра созерцания будды бесконечной жизни, услышанная из уст Будды). Пер. Калаяшаса. Фосюэ цзин хуа. Китайские буддийские трактаты. Факсимиле. Пекин. 1996. Т. 2. С. 939-949.

Фо шо да А ми то цзин (Сказанная буддой большая сутра будды Амитабхи). Б.м. 1585.

Фо шо да чен у лян шоу чжуань янь цин цзин пин дэн цзюэ цзин. (Сутра истинных и равных Махаяны о чистой, светлой и праведной бесконечной жизни, услышанная из уст Будды). Пекин. Б.г.

Шастры индийских буддистов в переводе на китайский язык

Васубандху. Ван шэн лунь (Трактат о возрождении в Чистой Земле). Перевод Бодхиручи. // Да цзан цзин.

Нагарджуна. Ши чжу пи по ша лунь Изложение десяти ступеней пути бодхисаттвы. // Тайсе синсю Дайдзоке.

Сочинения китайских буддистов

Дао Чо. Ань лэ цзи (Собрание записей о земле Покоя и Радости). Чжунго фоззяо сысян цзы ляо сюань бянь (Избранные материалы по философии китайского буддизма) Пекин .1983. Т.2. Ч.3

Тань Луань. Ван шэн лунь чжу (Рассуждения о возрождении в Чистой Земле). Тайсё синсю Дайдзокё. Токио.1960-1977. Т.XI.

Фа Чжао. У хуэй фа ши цзинь (Восхваление пятиголосного возгласения, его сущности и внешнего проявления). Да цзан цзин. Киото. 1907.

Чжу Хун. А ми то цзин шу чао (Собрание комментариев Малой Сукхавативьюха-сутры). Да цзан цзин. Киото. 1907.

Шань Дао. Гуань у лян шоу цзин шу (Комментарий на сутру “Гуань у лян шоу цзин”). Тайсё синсю Дайдзокё. Токио. 1960-1977. Т. XXXV11.

Библиографические источники

Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Т.1. (Раздел I. Переводчики). Пер. с кит., исслед., коммент. и указатели М.Е.Ермакова. М., 1991.

Chih-pan. A Chronicle of Buddhism in China. 581-960 A.D. (Edited, translated and annotated with an introduction by Jan Yun-Hua). Calcutta.1966.

Buddhist Mahayana Texts. -The Sacred Books of the East, vol. XLIX. L., 1894.

Nanjio B. A Catalogue of Chinese Translations of the Buddhist Tripitaka. Oxford. 1883.

Хуэй-цзяо. Гао сэн чжуань (Жизнеописания достойных монахов). ТСД. Т.50.

Цзань Нин. Сун гао сэн чжуань (Сунские жизнеописания достойных монахов). ТСД. Т.50.

Жу Син. Да Мин гао сэн чжуань (Великоминские жизнеописания достойных монахов). ТСД. Т.50.

Дао Сюань. Сюй гао сэн чжуань. (Продолженные жизнеописания достойных монахов). ТСД. Т.50.

Фо цзу тунци .Да цзан цзин. Т.49.

Хунминци. Трипитака Т.52 // Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936.

Гуанхунминци. Трипитака Т.52 // Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936.

Небуддийские источники

Древнеиндийская философия. Подг. Текстов В.В.Бродова. М., 1963.

Древнекитайская философия. Ред-сост. М.Л.Тираненко. М., 1972.

Ч.1.

Исследования

Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983.

Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989.

Алексеев В.М. Китайская народная картина. М., 1966.

Алексеев В.М. Китайская литература. Избранные труды. М., 1978.

Алимов И.А., Ермаков М.Е., Мартынов А.С. Срединное государство. Введение в традиционную культуру Китая. Москва. 1998.

Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1968.

Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968.

Бонгард-Левин Г.М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.

Бонгард-Левин Г.М. Древнекитайская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.

Буддизм России . № 25, 1996.

- Будон Ринчендуб. История буддизма. Санкт-Петербург. 1999.
- Буддийский взгляд на мир. Под ред. Е.П.Островской и В.И.Рудого. Санкт-Петербург, 1994.
- Васильев В.П. Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч.1. Общее обозрение. СПб., 1857.
- Васильев В.П. Религии Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873.
- Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
- Васильев Л.С. Культурно-религиозные традиции стран Востока. М., 1976.
- Васильев Л.С. История религий Востока. М., 1983.
- Воронцов Е. Исторические судьбы буддизма в Азии со времени возникновения до VII века по р. Хр. Вера и Разум. Харьков. 1900. № 8, 9.
- Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск. 1989.
- Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М., 1979.
- Григорьева Т.П. Дао и Логос.
- Дагданов Г.Б. Чань-буддизм в творчестве Ван Вэя. Новосибирск, 1984.
- Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. По материалам коротких рассказов IV-VI вв. СПб. 1994.
- Жэнь Цзиюй. Хань Тан Чжунго фозяо сысян луныци (Сборник статей по идеологии китайского буддизма). Пекин. 1963.
- Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
- Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987.
- Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Из истории китайской философии: Становление и основные направления. Отв. ред. В.Г.Буров. М., 1978.

История и культура Китая. Сборник статей памяти академика В.П.Васильева. Отв. ред. Л.С.Васильев. М., 1974.

История стран Азии и Африки в средние века. М., 1968.

История стран зарубежной Азии в средние века. М., 1970.

Кафаров П.И. и его вклад в отечественное востоковедение (к 100-летию со дня смерти). М., 1979. Т.1-3.

Кобзев А.И. О роли филологического анализа в историко-философском исследовании. Народы Азии и Африки. 1978. № 5.

Кобзев А.И. Формирование основ китайской философии. Общество и государство в Китае. М., 1987, Ч.2.

Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.

Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1966.

Корнев В.И. Тайский буддизм. М., 1973.

Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.

Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос в средние века. М., 1984

Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос в средние века. М., 1984.

Кутасова И.М. Философия Нагарджуны. Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962.

Меньшиков Л.Н. Буддийские притчи в китайской литературе. - Байюй цзин (Сутра ста притч). Пер. с кит. и коммент. И.С.Гуревич. М., 1986.

Меньшиков Л.Н. Рукописная книга в Китае 1 тысячелетия н.э. - Рукописная книга в культуре народов Востока (очерки). Кн. 2. М., 1988.

Накорчевский А.А. Проблемы онтологии и космологии в учении Иппэна. Религиозно-философские учения Востока: Материалы к теме. М., 1989.

Поршнева Е.Б. Учение “Белого лотоса” - идеология народного восстания 1796-1804 гг. М., 1972.

Поршнева Е.Б. Трансформация древнеиранского культа бога Митры в раннехристианских сектах и тайных обществах средневекового Китая. - Китай: история, культура и историография. М., 1977.

Поршнева Е.Б. Религиозные движения позднесредневекового Китая, Проблемы идеологии. М., 1991.

Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956. Т.1.

Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Токио, 1916. Ч.1.

Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч.2. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.

Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем. Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1982.

Степанянц М.Т. К вопросу об изучении философии народов зарубежного Востока. Вопр. Философии. 1983. № 9.

Степанянц М.Т. О некоторых общих проблемах изучения истории философии Зарубежного Востока. Методологические проблемы изучения истории философии Зарубежного Востока. М., 1987.

Тан дай фо цзяо (Буддизм эпохи Тан). Пекин. 1979

Тан Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши (История буддизма в период Хань, Вэй, двух Цзинь, Северных и Южных царств). Пекин. 1963. Т.1,2.

Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1986.

Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.

Торчинов Е.А. Опыт текстологического анализа китайских переводов Вджрачхедика-праджняпарамита-сутры. - Философские вопросы буддизма. Новосибирск. 1984.

Торчинов Е.А. Теоретико-методологический аспект изучения даосско-буддийского взаимодействия. - О и ГК. XIX.Ч.1., М., 1998.

Фицджеральд С.П. Китай: краткая история культуры. Санкт-Петербург. 1998.

Фэн Юлань. Чжунго чжэ сюэ ши (История китайской философии). Пекин. 1961.

Хоу Вайлу. Чжунго сысян тунши (Всеобщая история китайской идеологии) Пекин. 1959.

Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Шанхай Т.1 1980

Чжунго Фоцзяо Ши (История китайского буддизма). Под ред. Жэнь Цзиюй. Пекин Т.1 .1988.

Чжунго Фоцзя (Школы китайского буддизма). Шанхай. 1996.

Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма. Пг., 1919.

Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск. 1982.

Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск. 1995.

Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты; исследования, словарь. Улан-Удэ. 1998.

- The Buddhist tradition in India, China and Japan. N.Y.1969.
- Chao Pu-chu. Buddhism in China. Peking.1960.
- Chan Wing-tsit. A Source book in Chinese philosophy. Princeton.1963.
- Ch'en K.K.S. Buddhism in China: A historical survey. Princeton, 1964
- Chen K.K.S. The Chinese Transformation of Buddhism . Princeton. 1973.
- Chou Hsiang-Kuang. A History of Chinese Buddhism. Allahabad. 1956.
- Conze E. Buddhism, its Essence and Development. New York.1959.
- Dutt N. Early History of the Spread of Buddhism and the buddhist Schools. L.1925.
- Dutt N. Mahayana Buddhism. Calcutta.1973.
- Edkins J. Chinese Buddhism. L.1893.
- Eitel J.E. Handbook of Chinese Buddhism being Sanskrit Chinese Dictionary with vocabularies of Buddhist terms. London. 1888.
- Eliot C. Hinduism and Buddhism. A Historical Sketch. London. 3 vjl. 1921.
- Getty A. The Gods of Nothern Buddhism, Their History and Progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries. Oxford. 1914.
- Guenter H. Buddhist philosophy in Theory and Practice. Harmond Swoth.1972.
- Hackmann. Buddhism as a Religion: Its historical development and its present condidtions. London. 1910.
- Herman A. An Introduction to Buddhist Thought. Lanham, N.Y., L.1984.
- Hou Wai-Lu. A Short history of Chinese philosophy. Peking.1959.
- Jonston R. Buddhist China. L.1914.
- Kamstra J. Encounter or Syncretism. Ch'en K.K.S. Buddhism in China: A historical survey. Princeton, 1964
- Lin Yutang. The Buddhist practice of chanting "Amitabha". El Cer-rito.1991.

Lin Yutang. On chanting "Amitabha" the guidance of the buddhist yogi. El Cerrito. 1991.

Murti T. The Central philosophy of Buddhism. 1956.

Muller M. (tr.) Mahayana Texts. Sacred Books of the East. Vol.49.Oxford.1894.

Overmyer D. Folk Buddhist religion: dissenting sects in late traditional China. London.1976.

Overmyer D. Religions of China. The world as a living system. San Francisco. 1986.

Pachow W. Chinese Buddhism: Aspects of Interaction and Reinterpretation. Lankow.1980.

The Pure land tradition: History and development. Berkeley.1996.

Reichelt K. Truth and tradition in Chinese Buddhism. New York.1968.

Robinson R.Early Madhyamika in India and China. London.1967.

Smith D. Chinese Religions. N.Y.1968.

Soothil W., Hadous L. A Dictionary of Chinese Buddhist terms. L., 1937.

Suzuki D. The Essence of Buddhism. Kioto . 1968.

Takakusu J. The essentials of buddhist phylosophy . Honolulu . 1956 .

Weinstein S. Buddhism under the Tang. Cambridge.1987.

Welch H. The Buddhist Revival in China. Cambrige.1968.

Wright A. Buddhism in Chinese History. L., 1959.

Wright A. Studies in Chinese Buddhism. New Haven and London.1990.

Zurcher E. The Buddhist Conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China. Leiden. 1959.

Yu Chun-fang. The Renewal of Buddhism in China: Chu-huhg and the Late Ming Synthesis. New York. 1981

Диссертации

Бухаев Ю.Г. Амидаизм в традиционной японской культуре (диссертация) М., 1991.

Накорчевский А.А. Религиозно-философское учение средневекового мыслителя Иппэна (1293-1389): Из истории амидаизма” (диссертация). М., 1990.

Поповцев Д.В. Доктрина школы “Чистая Земля” и ее отражение в иконографии (материалах коллекции Государственного музея истории религии). Диссертация. СПб. 1997.