

Сибирское отделение Российской академии наук
Институт монголоведения, буддологии, тибетологии

61 $\frac{07-9}{702}$

На правах рукописи



Малзунова Эржэнэ Лопсон-Доржиевна

**УЧЕНИЕ АМИДАИЗМА В ДАЛЬНЕВОСТОЧНОМ
БУДДИЗМЕ**

Специальность 09.00.13 – религиоведение,
философская антропология, философия культуры

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель-
доктор философских наук
профессор С.Ю. Лепехов

Улан-Удэ

2007

Оглавление

Введение.....	3
Глава I. Учение о Чистой Земле в дальневосточной культурной традиции	
1.1. Китайский и корейский амидаизм.....	13
1.2. Японский амидаизм.....	38
Глава II. Развитие идей амидаизма в тяньтайском (тэндайском) буддизме	
2.1. Основные религиозно-философские принципы Тяньтай (Тэндай).....	56
2.2. Учение о Рае в контексте религиозно-философских основ тяньтайского (тэндайского) буддизма.....	77
Заключение.....	109
Список использованной литературы.....	114

Введение

Амидаизм является одним из ответвлений буддизма, которое подробно разработало универсальную «теорию спасения» для всех людей, в независимости от их социальной и сословной принадлежности, имущественного положения, расы, языка, ступени развития. Во многом именно это помогло ему укрепиться и получить дальнейшее развитие в Индии, а впоследствии за ее пределами. Судьба амидаизма на его родине обычно вызывает удивление. Возникнув и получив широкую поддержку светских властей в Индии, почти совершенно исчез на ее территории, оставив большое количество интереснейших памятников и богатейшую литературу. Дальнейшее развитие этого направления буддизма мы можем проследить в Китае, Корее и Японии, где оно получило большую известность. Этому способствовал ряд причин, о которых речь пойдет ниже.

Актуальность темы исследования. В настоящее время Будда Амида является наиболее популярным персонажем во всей буддийской традиции Дальнего Востока. Среди множества будд и бодхисаттв региона именно его выбирают объектом почитания. Кроме того, школа Чистой Земли получила распространение не только в Азии, но и на Западе, в частности, в США.

В свете столь возросшего влияния амидаизма назревает необходимость в изучении данного направления буддизма как единого целого явления, не подразделяя на государства или отдельные регионы. Такой подход к освещению учения о Чистой Земле становится целесообразным в силу преемственности базовой части доктринального комплекса, которая наблюдается в процессе развития амидаизма в рассматриваемом регионе на протяжении всей истории его существования. Говоря о важности изучения учения о Будде Амитабхе на Дальнем Востоке в целом, нисколько не умаляется значение и особенность в каждом отдельно взятом государстве,

будь то Китай, Корея или Япония. Детальный обзор амидаизма в каждой из представленных стран позволит дать полную картину эволюции идеи спасения, как одной из ключевых разработок буддизма Махаяны. Идея спасения имеет более широкий смысл, она носит универсальный характер и присутствует во всех мировых религиях с разницей в интерпретациях. Следует сказать, что в амидаизме эта идея в сочетании с национальными религиями, национальным характером приобретает отличительные черты. Кроме того, учение о Чистой Земле вступает во взаимодействие с другими течениями буддизма, что также в свою очередь наносит определенный отпечаток на религиозно-философскую основу учения.

Если говорить о теоретическом обосновании японского амидаизма, то здесь большую роль сыграла школа Цзинту. Великие патриархи китайского амидаизма Хуэй Юань, Шань Дао разработали догматику учения о Чистой Земле. Однако в этом вопросе нет однозначного решения, поскольку ранний амидаизм весьма противоречивый по своему характеру и содержанию. Это положение еще раз подчеркивает актуальность темы исследования. Определение роли школы Тэндай позволит разрешить проблемы происхождения и развития учения о Чистой Земле.

По мере распространения в каждой стране учение о Сукхавати неизбежно сталкивается с трудностями, разрешение которых свидетельствует о жизнестойкости доктринального комплекса и религиозного культа.

Таким образом, полное изучение амидаизма как целостного явления принесет, на наш взгляд, четкое представление о месте и роли его в развитии буддийской мысли.

Степень изученности. Вера в бога является основополагающей идеей любой религии. В буддийской традиции с развитием теории стало развиваться представление о том, что кроме Будды Шакьямуни существуют и другие Будды. Самым сильным оказалось влияние Будды Амитабхи,

властителя Западного Рая. Этот феномен развития идеи множественности Будд отражен во многих книгах. В последнее время возросло число публикаций, раскрывающих суть учения Будды Амида, а также его историю. Появились новые исследования, значительно углубившие знания о Чистой Земле и его владыке Будде Амитабхе. Несомненно, значительным вкладом в изучение амидаизма Китая являются работы Е.И. Хантаевой¹, которые основываются на буддийских сутрах в китайском переводе: «У лян шоу цзин» (санскр. «Большая Сукхавати-вьюха сутра»), «Амито цзин» (санскр. «Малая Сукхавати-вьюха сутра»), «Гуань у лян шоу цзин» (санскр. «Амитаюрдхьяна сутра»), «Бань чжоу сань мэй цзин» (санскр. «Пратьютпанна – Буддха – саммукхавастхита – самадхи – сутра». «Сутра сосредоточения самадхи, в котором Будда лично являет свое присутствие»), что представляет собой особую ценность. Исследователь в своих трудах решает вопрос происхождения школы Цзинту, расширяет знания развития теории учения на примере отдельных его последователей.

К числу переводов, выполненных с китайского языка, относится сборник «Избранные сутры китайского буддизма»², в котором представлены основные сутры буддийской традиции: Сутра Сердца Праджня-парамиты, Ваджрачхедика Праджня-парамита сутра, Малая Сукхавативьюха сутра, Большая Сукхавативьюха сутра, Сутра созерцания Будды Амитаюса, Сутра основных обетов, заслуг и добродетелей Будды Наставника Врачевания Лазуритовое Сияние, Обеты практики Бодхисаттвы Самантабхадры. Книга являет собой ценное издание для изучения не только китайского буддизма, но может послужить основой для исследования буддизма других стран и регионов. Для нас большой интерес представляют три сутры амидаизма.

¹ Хантаева Е.И. История и доктрины школы Цзинту в письменных источниках: Дис. на соискание ученой степени. – Улан-Удэ: БНЦ, 2000.

² Избранные сутры китайского буддизма. – СПб.: Наука, 2000.

Изучение истории буддизма в отечественной научной литературе привело к следующим результатам. В последние годы прошлого столетия возрос интерес к буддизму периода Камакура (1185-1333). Появляются фундаментальные исследования, в частности, «Буддийская философия средневековой Японии», опубликованная в 1998 году. Книга представляет собой сборник статей, среди которых особого внимания заслуживает статья Ю.Б. Козловского «Японский амидаизм в эпоху средневековья»³. Автор уделяет внимание изучению религиозно-философского аспекта учения на примере деятельности основных патриархов японского амидаизма. Также достаточно подробно освещен вопрос, связанный с проповедниками раннего амидаизма, деятельность которых разворачивается в период Хэйан (794-1185). Ю.Б. Козловский подчеркивает несхожесть японского амидаизма с китайским и индийским, и он настаивает на ведущей роли Японии в деле реформации религии. Духовными лидерами амидаизма являются Хонэн и, главным образом, Синран. В данном сборнике опубликован перевод А.А. Михалева «Синран. Сущность «Трактата о единственно-вере»⁴, в котором раскрываются основные положения религиозных воззрений мыслителя Синрана, основателя наиболее радикальной школы японского амидаизма Дзёдо Синсю.

Похожей точки зрения относительно своеобразия японского амидаизма придерживался Н.И. Конрад. В своей работе «Очерк истории культуры средневековой Японии VII-XVI»⁵ он называл школу Синсю «японским протестантизмом». По его мнению, в Японии к моменту распространения амидаизма сложились объективные условия к «обмирщению» буддизма. Наивысшей точкой развития учения Чистой Земли по праву считается

³ Козловский Ю.Б. Японский амидаизм в эпоху средневековья // Буддийская философия в средневековой Японии. – М., 1998.

⁴ Синран. Сущность «Трактата о единственно-вере», пер. А.А. Михалева // Буддийская философия в средневековой Японии. – М., 1998.

⁵ Конрад Н.И. Очерк истории культуры средневековой Японии VII-XVI вв. – М., 1980.

возникновение и развитие школы Дзёдо Синсю. Укреплением своего положения школа обязана личности Синрана, который вел пропаганду идей амидаизма, в основном, среди низов японского общества: воинского сословия и крестьянства.

В книге А.Н. Игнатовича, Г.Е. Светлова «Лотос и политика»⁶ прослеживается четкая и последовательная характеристика социально-экономической обстановки Японии. Авторы дают также представление о взаимодействии религии и государственной политики. Данное исследование является ценным источником, позволяющим раскрыть причины распространения амидаизма и других направлений буддизма. Кроме того, здесь подробно описывается деятельность легендарного Нитирэна, а также влияние нитирэнизма на современную Японию.

О взаимодействии школы Будды Амиды с другими сектами пишет Дж. Б. Сэнсом в труде «Япония. Краткая история культуры».⁷ Отношения между школой Нитирэна и приверженцами амидаизма были весьма напряжены. Надо сказать, что Нитирэн вообще крайне отрицательно относился ко всем другим учениям, называя всех адептов Дзёдо, Сингон, Дзэн и Рицу – врагами народа, предателями, а нэмбуцу – адским занятием. Проклятия Нитирэна в адрес учения Чистой Земли носили открытый характер.

В коллективном труде «Буддизм в Японии»⁸ под редакцией Т.П. Григорьевой дана развернутая характеристика амидаизма, а также биографии основных его деятелей. Кроме того, книга содержит подробную информацию о других школах японского буддизма.

⁶ Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика: необуддийское движение общественной жизни Японии. - М., 1974.

⁷ Сэнсом Дж.Б. Япония. Краткая история культуры. – СПб., 2000.

⁸ Буддизм в Японии. Под ред. Т.П. Григорьевой. – М., 1993.

Относительно школы Тэндай в отечественном японоведении она рассматривается в трудах Н.В.Горегляда⁹, А.Н.Игнатовича¹⁰. В западной научной литературе известны публикации П.Гронера¹¹ и Ф.Суэки¹². На японском языке выпущены работы Т.Акамацу¹³, Э.Асаи¹⁴, С.Ватанабэ¹⁵, Т.Оно¹⁶.

Таким образом, перед нами предстает необычайно широкий спектр научной литературы, посвященной амидаизму. Однако публикаций, претендующих на охват представлений о Чистой Земле да всем Дальнем Востоке, отсутствует.

Кроме того, несмотря на то, что школа Тэндай изучена достаточно подробно, в меньшей степени уделено внимания её амидаистскому аспекту, вопросы, связанные с этой темой, остаются открытыми. По нашему представлению, школа Тяньтай (Тэндай) в силу необычайно богатого и сложного доктринального комплекса становится источником заимствований для других школ и направлений. Амидаизм не остаётся в стороне от этого явления.

Объектом исследования является амидаизм в Японии, Корее и Китае, **предмет исследования** – динамика изменений представлений о Рае в амидаизме.

⁹ Горегляд Н.В. Буддизм и японская культура VIII-XII вв // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. - М., 1982.

¹⁰ Игнатович А.Н. Учения шести школ периода Нара. Школа Тэндай // Буддизм в Японии.- М.,1993; Игнатович А.Н. Буддийская философия периода Хэйан // Буддийская философия в средневековой Японии.- М., 1998.

¹¹ Groner P. Saicho. The Establishment of the Japanese Tendai School. –Berkeley, 1984; Groner P. The Lotus Sutra and Saicho's Interpretation of Buddhahood with this very Body // Lotus Sutra is Japanese culture. – Honolulu, 1989.

¹² Sueki F. Pure Land Buddhism in the Heian Period // Transactions of the International conference of Orientalists in Japan. – Токио, 1984.

¹³ Акамацу Т. Кукай – Сайтё – но дзай (О встречах Кукай и Сайтё). – Токио, 1982.

¹⁴ Асаи Э. Нихон – ни окэру дэнсё (Традиция в Японии). – Сайтё то “Хоккэ- кё” (Сайтё и “Сутра цветка Закона”). – Токио, 1973.

¹⁵ Ватанабэ С. Сайтё, Кукай- но сисо (Идеология Сайтё и Кукай). – Токио, 1969.

¹⁶ Оно Т. Дзёдай- но дзёдокё (Учение о “чистой земле” в древности). – Токио,1972.

Цель и задачи. Цель данной диссертации – проследить развитие и трансформацию идей «Чистой Земли» в Китае, Корее и Японии, для достижения цели выдвигаются следующие задачи:

- рассмотреть доктринальные основы учения о «Чистой Земле»;
- исследовать условия проникновения и распространения амидаизма в Китае, Корее и Японии;
- выделить причины, способствовавшие упрочнению позиций учения, а также, причины, препятствовавшие этому процессу.
- сравнить учение школы Тэндай с разработками амидаистских школ и выявить общее и особенное в мифологеме Сукхавати, развиваемой в этих направлениях дальневосточного буддизма;
- дать анализ изменений в раннем амидаизме под влиянием Тэндай на примере творчества и проповеднической деятельности Иппэна, Гэнсина, приверженцев школы Юдзу нэмбуцу.

Решение вышеупомянутых задач позволит определить роль амидаизма в становлении дальневосточной традиции в целом.

Гипотеза исследования: В диссертации выдвигается предположение о том, что еще до оформления амидаизма в рамках отдельного направления в японском буддизме («Дзёдо»), отдельные доктринальные положения учения о «Чистой Земле» получили развитие в школе Тэндай, оказавшей значительное влияние на многие религиозно-философские течения японского буддизма, в том числе и Дзёдо.

Положения, выносимые на защиту:

1. Учение о Чистой Земле, развиваясь в дальневосточном регионе, сталкивается с различными условиями, что определяет особенность его в каждой стране.
2. Социально-экономическая обстановка в Китае, Корее и Японии способствовала развитию представлений о «конце Закона».

3. На раннем этапе формирования учение амидаизма развивается во взаимодействии и взаимосвязи с другими школами буддизма.

4. Мифологема Сукхавати находит соответствия в теоретических разработках школы Хуаянь(Кэгон), Тяньтай(Тэндай).

5. Амидаизм Японии периода средневековья является наивысшим расцветом учения о Чистой Земле Будды Амитабхи в дальневосточном регионе.

Источниковая база исследования. В Китае, Корее и Японии существует несколько сотен текстов, связанных с описанием Чистой Земли. Однако основу учения составляют три текста, пришедших из Индии: "Большая Сукхавати- вьюха Сутра", "Малая Сукхавати- вьюха Сутра" и "Амитаюрдхьяна Сутра". Эти тексты послужат основными источниками. Из числа японских источников объектом пристального внимания станут «Кодзики» (Записки о деяниях древности) и Нихон Сёки (Анналы Японии).

Научная новизна исследования заключается в том, что:

-проанализирован процесс проникновения амидаизма в Китай, Корею и Японию;

-выявлены причины, способствовавшие и препятствующие упрочению этого учения на Дальнем Востоке;

-учение о Чистой Земле рассмотрено в рамках школы Тэндай;

-дано систематизированное описание и характеристика деятельности проповедника Гэнсина;

-выявлено общее и особенное в мифологеме Сукхавати;

-предпринята попытка соотнесения идеи Сукхавати с категорией И Синь (Иссин) – единое сознание.

Методологическая основа исследования. Методологической основой настоящей диссертации послужили общие принципы исследования, разработанные представителями отечественной школы буддологии. Следуя

методологическому принципу О.О. Розенберга «сохранять при изложении именно оригинальную буддийскую схему...не передавая идеи в рамки наших систем», диссертант при религиозноведческом, философском, культурологическом подходах поставил во главу угла метод феноменологической интерпретации содержания амидаистских культурных текстов. В исследовании были использованы также общенаучные принципы познания (системности, структурности и целостности) и методы анализа, синтеза, сравнения, аналогии и др.

Основополагающее значение для исследования поставленной темы имеют теоретические разработки крупнейших буддологов прошлого, таких как О. Розенберг, Ф. Щербатской, равно как исследования ведущих отечественных и зарубежных ученых-буддологов и культурологов: Н. В. Абаева, Т.П. Григорьевой, Д. Судзуки, Г. Дюмулена, С.А. Арутюнова, А.Н. Игнатовича, А.А. Накорчевского и многих других исследователей.

Научно-практическая значимость. Содержащиеся в работе положения и выводы могут быть использованы при составлении обобщающих трудов по истории и философии буддизма Дальнего Востока, в разработке курсов лекций по специальностям «религиоведение», «всеобщая история», «культурология». Результаты исследования могут быть использованы в учебном процессе ВУЗов и средних учебных заведений при чтении курсов лекций, в подготовке методических пособий, спецкурсов и семинаров.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертации обсуждались на научно-практической конференции – «Агван Доржиев – выдающийся политический, общественный, религиозный деятель и видный российский дипломат» (2005 г.), а также на международной конференции, посвященной 2550-летию буддизма – «Буддизм в контексте диалога культур» (2005 г.). По теме диссертационного исследования

опубликовано 4 научные работы. Диссертация обсуждена на заседании отдела философии, культурологии и религиоведения ИМБТ СО РАН.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, двух глав и заключения, списка использованной литературы.

Глава I. Учение о Чистой Земле в дальневосточной культурной традиции.

1.1. Китайский и корейский амидаизм.

Учение о Чистой Земле – одна из популярных традиций буддизма Махаяны, получившая наибольшее распространение в Китае, Корее и Японии, корни этого учения, как и буддизма в целом, находятся в Индии.

Есть мнение о том, что буддизм Чистой Земли зародился во втором веке н. э. Знаменитый японский ученый, специализирующийся по амидаизму, Фудзита Котацу считает, что ранний буддизм Чистой Земли должен был появиться на территории Северной Индии приблизительно в 100 году н. э. Как справедливо отмечает буддолог Кэмме Тайра Сато, буддизм Чистой Земли – это не просто название одной из буддийских школ, а целое направление, объединяющее множество школ, которые пропагандируют доктрину рождения в Чистой Земле, как средство достижения состояния Будды. Это действительно так, вера Будду Амитабху давно прекратила быть учением одной школы. Амидаизм распространился по всему миру, число последователей неуклонно растет, их можно встретить не только в азиатском регионе, но и в Европе и в Америке.

Центральными фигурами буддизма Чистой Земли являются Будда Амитабха (Амитаюс, кит. Амитофо, яп. Амида) и Западная Страна Крайней Радости (Сукхавати, кит.Цзинту, яп.Дзёдо - Чистая Земля). Как известно, в буддизме основной идеей является идея спасения. Многочисленные направления и школы буддизма избирают различные пути спасения, что, в конечном счете, и определяет их особенность. Амидаические школы во всех странах объединяет способ достижения личного спасения с помощью сил Будды Амитабхи. В качестве аргумента выдвигается тезис о том, что, если даже во времена великого Будды Шакьямуни очень немногим удавалось достичь выхода из круга сансары, то, что говорить о настоящем времени? По

прошествии столь длительного времени после земного пребывания Будды шансы достичь конечной цели, опираясь на собственные силы, стали ничтожно малы. Следовательно, опора на силы другого становится совершенно неизменным «атрибутом» вероисповедания¹⁷. Следует заметить, что каждый Будда имеет свою Чистую Землю, в которой он обитает в Теле Блаженства - одной из категорий концепции Трех Тел Будды в Махаяне. Эта концепция систематизировала различные махаянские учения о природе Будды. Говоря, в общем, высший уровень есть Тело Закона (Дхармы) Дхармакая, абсолютная реальность, лежащая за пределами определений и постигаемая только мистическим откровением. Тело Блаженства - это мифологическая форма Будды, в этом теле он общается с бодхисаттвами и высшими святыми. И, наконец, Сотворенное Тело – это историческое проявление Будды в мире людей.

Имя Амитабха или вторая форма - Амитаюс означает «бесконечный свет» и «бесконечная жизнь» соответственно. Считается, что это два имени одного Будды. Однако существуют небольшие нюансы в переводе. В Тибете эти имена означают двух разных персонажей. В китайском же переводе разграничений между именами Амитабхой и Амитаюсом не приводится.

Чистая Земля в общем виде может рассматриваться как видрая. Здесь возникает закономерный вопрос о соотношении понятий Западногорая, выдвинутого представителями амидаизма, и нирваны. В некоторых интерпретациях Сукхавати - это место, откуда легко достичь Нирваны, поскольку в этой земле вокруг Будды Амитабхи собрано очень хорошее окружение. Существует и другая точка зрения о том, что Чистая Земля – это и есть Нирвана. В раннем буддизме вообще не существует понятиярая в христианском смысле. Однако с течением времени идея Западногорая получает широкую известность. Первоначально эти понятия различались,

¹⁷ Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М., 1991. с.39.

нирвана являлась конечной целью для всех живых существ как избавление от существования, выход из сансарического круга. С появлением и распространением концепции множественности Бодхисаттв идея Сукхавати как идея земли определенного Будды стала спорным моментом во всей буддийской философии. На начальном этапе развития представлений о Западном Рае, он считался переходным местом пребывания на пути к нирване. Функциональное назначение последней осталось прежним. Что касается Рая, то он представляет собой, в некотором роде, временноеместилище, откуда легко попасть в нирвану. С течением времени Западный Рай замещает нирвану, таким образом, Сукхавати становится конечным местом пребывания всех живых существ. Однако этот вопрос нельзя решить однозначно, поскольку он все ещё остается открытым. Обобщая вышесказанное, следует сказать: в сутрах амидаизма нет прямого утверждения о том, что Западный Рай – это и есть нирвана, тем не менее, в тексте явным образом прослеживается факт, что рай – это цель перерождения, следовательно, можно допустить некоторую синонимичность этих понятий.

Западный Рай лишен чувственных характеристик, часто присутствующих при описании райских земель в других религиозных традициях. Чистая Земля пронизана звуками Дхармы, там нет страданий. Всюду присутствуют спокойствие и блаженство. «Рай Амиды, которым столь увлекаются бесчисленные буддисты Японии, Китая, Тибета и Монголии, разумеется, тоже лишь временная промежуточная ступень на том далеком пути к конечному покою, о котором не спорят друг с другом буддийские вероисповедания»¹⁸. Тот, кто родился здесь, никогда больше не вернется в мир страданий. «Чистая Земля богата, изобильна и уютна, наполнена божествами и людьми, лишена при этом каких бы то ни было форм

¹⁸ Розенберг О.О. там же. с. 39.

воплощения зла. Чистая Земля украшена благоухающими деревьями, цветами и диковинными лотосами, а также самыми красивыми, редкими камнями и драгоценностями. Реки, наполненные благоухающей водой, производят приятное музыкальное журчание, а по обоим берегам их обрамляют заросли ароматных деревьев. Божественные существа, резвящиеся в воде, могут заставить ее быть то горячей, то холодной – как они пожелают. Куда бы они не направлялись, они везде могут слушать дхарму Будды, учение о сострадании, радости, сочувствии, терпении, терпеливости, невозмутимости. Нигде их слух или они сами не встречаются с чем-либо неприятным, вредным, скорбным или огорчительным»¹⁹.

В космологическом отношении в учении о Чистой Земле центральное место занимает концепция «множественности Бодхисаттв», которая характерна только для буддизма Махаяны. «Концепция «множественности Бодхисаттв» в полной мере – нововведение Махаяны, как и сама идея бодхисаттвы. Если останавливаться подробно, бодхисаттва – означает существа, в которых есть просветление, бодхи²⁰. В раннем буддизме считалось, что Будда Шакьямуни является Бодхисаттвой в прежних своих перерождениях. Согласно каноническим произведениям махаяны, бодхисаттвой может стать любой человек, однако для этого необходимо пройти тернистый путь постижения сложной догматики учения, совершенствования сознания, конечным пунктом которого является сострадание и самопожертвование в пользу другого. Только при выполнении всех этих условий человек мог стать бодхисаттвой, таким образом, его душа приобретает способность даровать спасение живым существам. Бодхисаттвы в отличие от архатов хинаяны посвящают свое существование после

¹⁹ Хантаева Е.И. Представление о рае в китайской и монголоязычной традиции // Бурятский буддизм: история и идеология. Сб. статей.— Улан-Удэ, 1997, с. 142.

²⁰ Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М., 1991. с. 33.

обретения прозрения на то, чтобы помочь всем другим живым существам достичь нирваны. Альтруистическая направленность деятельности бодхисаттв является качественно новым фактором, присущим буддизму махаянского толка. В связи с этим трансформировалось и представление о «религиозном идеале»: бодхисаттва, согласно Махаяне, не противопоставляет себя рядовым людям, но сознательно пребывает в мире, чтобы помочь им найти дорогу к спасению»²¹. Таким образом, мироздание представляется в виде бесчисленного множества будд и их земель, которые в свою очередь делятся на «чистые» и «нечистые» (смешанные) земли. Люди с их страданиями и грехами пребывают на «нечистой» земле (саха). Среди «чистых» земель выделяется Чистая Земля Будды Амитабхи, достижение которой соотносится с окончательным спасением.

С пространственной точки зрения Земля Будды Амида находится на западе, поэтому иногда ее называют Западным Раем. Наша земля расположена на юге и невообразимо далека от Чистой Земли. Большое расстояние невозможно преодолеть своими силами, ни один человек не способен достигнуть Чистой Земли без содействия Будды Амиды. В этом заключается доктринальный принцип амидаизма «опоры на силы Другого», который означает достижение спасения с помощью сил Другого, т. е. Будды Амиды. В то время, когда Будда Амида был бодхисатвой Дхармакарой, он дал обет не покидать этот мир до тех пор, пока не будет спасен каждый, кто верит в него и его Чистую Землю.

Существует еще один принцип учения, который называется принцип «опоры на собственные силы». Он подразумевает соблюдение заповедей, чтение сутр, т. е. необходимо прилагать собственные усилия человека.

²¹ Бонгард-Левин. Древнеиндийская цивилизация. История. Религия. Философия. Эпос. Литература. Наука. Встреча культур. – М., 2001. с. 90.

В Китае, Корее и Японии существует несколько сотен трактатов, связанных с описанием Чистой Земли Будды Амитабхи. Основу учения составляют три текста, пришедших из Индии: «Большая Сукхавати – вьюха Сутра» («Большая Сутра о Стране Крайней Радости»), «Амитабха Сутра» или «Малая Сукхавати – вьюха Сутра» и «Амитаюрдхьяна Сутра» («Сутра Созерцания Будды Бесконечной Жизни»). Вся последующая экзегетическая литература основывается, главным образом, на этих трех текстах, особую ценность которым придает тот факт, что их авторство приписывается именно Будде Шакьямуни.

«Большая Сукхавати – вьюха Сутра» - это самый большой и самый важный текст амидаистской традиции, так как он содержит историю Бодхисаттвы Дхармакары, который когда-то был земным правителем. Сутра была переведена на китайский язык в 252 г. Кан Сэн-Хуэем²². Сукхавативьюха сутра написана в форме проповеди, идущей от лица Будды Шакьямуни. Повествование начинается с описания великого собрания, на котором присутствовали Бодхисаттвы и известные ученики Будды Шакьямуни. Проповедь была произнесена на горе Гридхракута, которая также именуется горой Грифа. Будда Шакьямуни рассказывает всем присутствующим, обращаясь к Ананде, об одном правителе, которому суждено было стать Бодхисаттвой, а затем и Буддой Амитабхой. Во время пребывания на земле Татхагаты Локешварараджа его учение услышал один властитель. «Когда он излагал сутры и разъяснял Путь божествам и мирским людям, один великий властитель, которого звали Щедрый Царь Мира, услышал проповедь и возрадовался, постигнув её. Он стал доискиваться до смысла Наивысшего Истинного Пути, отказался от своей страны, покинул

²² Поповцев Д.В. Перевод с кит. «Рассказанная Буддой сутра Амитабхи (Малая Сукхавативьюха сутра)» // «Избранные сутры китайского буддизма». – СПб., 2000. с. 94.

место царя, стал шраманой и получил имя Дхармакара»²³. После услышанного он круто меняет свою жизнь – оставляет государство, в поисках истины совершает тысячи благих дел. Дхармакара выполнил свой обет и не только сам стал Буддой по имени Амитабха, но и превратил свой мир в райскую обитель. Любой человек, уверовавший в Будду Амитабху и с верой повторяющий его имя, получил возможность возродиться в Чистой Земле. Согласно сутре Дхармакара обладал незаурядными способностями, что позволило ему достичь значительных успехов в деле практики добродетели и заслуг. Все это позволило правителю приобрести статус бодхисаттвы. Практикуя путь Бодхисаттвы в течение пяти неисчислимых кальп, он стал Буддой Амитабхой, правителем Страны Крайней Радости, находящейся в сотнях миллионов йоджан к западу от нашего мира. Прошло уже десять тысяч кальп с этого момента до времени произнесения данной сутры Буддой Шакьямуни. Как основание для своей практики и сотворения Чистой Земли, Дхармакара принял сорок восемь обетов. Многие амидаисты Китая и Японии в данной сутре особым образом выделяют шестую главу, посвященную обетам Дхармакара. По их мнению, именно они составляют основную нить источника. В этой главе подробно описывается клятвы, которые он произносит в присутствии Будды Лонкешварараджа. Дхармакара говорит, что создаст страну, где не будет ада, злых духов, птиц и животных, вообще не будет трех злых форм существования. Силой Дхармы все существа мгновенно приобретут аннута́ра самьяк самбодхи и никогда не родятся вновь в дурных мирах. Все живые существа, родившиеся в этой стране, будут иметь тела пурпурного блестящего цвета и «тридцать два признака великого мужа». Они также будут обладать способностью видеть явления прошлого, настоящего и будущего, проникать в чужое сознание,

²³ Поповцев Д.В. Перевод с кит. «Проповеданная Буддой махаянская сутра величественного чистого, спокойного, ровного и равного просветления [Будды] Амитаюса (Большая Сукхавативьюха сутра)» // «Избранные сутры китайского буддизма». - СПб., 2000. с.100.

обладать сверхъестественными силами, силой мысли преодолевать огромные расстояния. Также Дхармакара обещает, что его сияние будет освещать десять сторон света, оно будет сильнее сияния солнца и луны.

В стране Дхармакара все существа будут жить неизмеримо долго. В этих обетах были определены устройство Страны Крайней Радости, люди, обитающие там, и способ вхождения в эту страну. Для популярной традиции наибольшую важность имеют 18-й, 19-й и 20-й обеты²⁴.

Из всех обетов Амитабхи самым важным считается восемнадцатый обет. Иногда его избирают объектом почитания. В сутре он описывается следующим образом: «Когда я стану Буддой, живые существа десяти сторон света услышат мое имя и таким образом достигнут сознания вера, радости и корней блага. Они обратят свое сознание [ко мне], желая родиться в моей стране. Если, достигнув сосредоточения на протяжении десяти [моментов] мысли, они не родятся там, да не обрету я истинного просветления»²⁵. По нашему мнению, именно этот обет послужил основой для разработки идеи о нэмбуцу. Если обратиться к истокам этого слова, то можно прийти к выводу, что нэмбуцу это не столько молитва, как это принято считать, а дословно «мысль о Будде». Мысль в данном случае это «сосредоточение в течении десяти моментов времени», которого достаточно для перерождения в Чистой Земле. «Десять моментов времени» привело к созданию утверждения о том, что именно десяти количества молитв-нэмбуцу достаточно для перерождения. В 18-м обете говорится, что если человек искренне поверил в Будду Амида, подумал о нем хотя бы раз и пожелал родиться в той стране, обязательно родится там за исключением тех, кто совершил величайшие

²⁴ Синран. Сущность «Трактата о единственно-вере», перевод А.А. Михалёва // Буддийская философия в средневековой Японии.- М., 1998. с.362.

²⁵ Поповцев Д.В. Перевод с кит. «Проповеданная Буддой махаянская сутра величественного чистого, спокойного, ровного и равного просветления [Будды] Амитаюса (Большая Сукхавативьюха сутра)» // «Избранные сутры китайского буддизма». – СПб., 2000. с.110-111.

грехи или клеветал на Дхарму. Концепция «десяти мыслей» или десяти молитв-нэмбуцу имеет много интерпретаций. Это может быть медитация-визуализация, произнесение имени Будды Амитабхи или вера. Эти концепции развивались и изменялись с течением времени. Практика произнесения имени стала центральной традицией этой школы и получила название «нянь фо» в Китае и «нэмбуцу» в Японии. Термины «нянь» и «нем» с течением времени получили множество различных толкований. Именно этот обет считается главным у школ, распространяющих свое учение среди простого населения.

19-ый обет связан с практикой умирания и медитации. Будда встретит верующего и проводит его в Чистую Землю после смерти. 20-ый обет определяет практику произнесения имени Амитабхи как способ укрепления основ добродетели.

Особое внимание в сутре уделено накоплению заслуг и добродетели, что является одним из обетов. В конце жизненного пути живые существа будут непрерывно «памятовать о Будде», это переместит их в «состояние невозвращения». В последний момент существования человека Амитабха, окруженный бодхисатвами, явится перед умирающим и сопроводит его в Чистую Землю. Амитабха дарует надежду даже грешникам, которые в случае раскаяния тоже попадут в Чистую Землю. В этой стране не будет женщин, после перерождения все женщины будут мужчинами.

Все живые существа будут лишены страданий и лишений, по первому их желанию будут возникать пища, питьё, одежда. Все предметы будут носить совершенную форму и цвет. Земля будет окружена чудесными деревьями, цветами, всюду будет источать аромат.

Все люди и боги, рождающиеся в Чистой Земле, делятся на три категории. К высшей категории относятся шраманы, которые покидают семьи, они полностью сосредотачивают свое сознание на стремлении достичь

бодхи, поклоняются Будде Амитабхе. Они рождаются из цветов, наделяются сверхъестественными способностями.

К средней категории относятся люди, которые также возвращают в себе добродетели, однако не могут стать шраманами. Представители низшей категории не могут совершать добродетели и заслуги, но они также возродятся в стране Высшей Радости, благодаря стремлению к бодхи и памятованию Будды Амиды.

В Большой Сукхавативьюха сутре есть упоминание о сомневающихся в силе Будды Амитабхи. Такие люди дают обет возродиться в Чистой Земле, но сомнения предопределяют их рождение не в самой Чистой Земле, а на окраине Сукхавати. Внешние условия обитания на окраине города, такие же, как и в стране Радости, однако тот, кто туда попадает, не может из него уйти, не может подняться высоко в воздух. Кроме того, в течение пятисот лет он не может лицезреть Будду, слушать Дхарму, его сознание омрачено, в силу этого у него не достает мудрости, он не ощущает радости.

Второй по важности текст – это «Сутра Созерцания Будды Бесконечной Жизни» («Амитаюрдхьяна Сутра»). Санскритский её вариант считается утраченным, перевод приписывается Калайшасу (V в). Существует версия о том, что этот источник скомпилирован в Китае.

Действие, описанное в сутре, происходит в индийском городе Раджагриха, в государстве Магадха. В то время власть в стране захватил принц Аджаташатру, заточив своего отца царя Бимбисару в тюрьму. Принц вступил в сговор с Девадаттой, двоюродным братом Будды Шакьямуни, и таким образом пытался совершить переворот. Бимбисара томился в тюрьме от голода и жажды. Царица Магадха Вайдехи смазала свое тело творогом и мёдом, на ожерелье пролила виноградное вино, затем тайком пробралась к мужу в темницу, так она пыталась спасти царя. После этого Бимбисара принял восемь обетов, познал Дхарму, таким образом, провел 21 день. Когда

Аджаташатру по прошествии столь длительного срока узнал о том, что его отец все ещё жив, приказал страже схватить мать и заточил её в спальне.

Вайдехи томилась в заточении, обращаясь к Будде с мольбой облегчить её печаль. Услышав мольбы о помощи, Будда в сопровождении Ананды и Маудгальяяны предстал перед Вайдехи, которая попросила рассказать о мире, где нет горя и тревог. Будда магическим образом показал различные Чистые Земли Будд десяти сторон света. Увидев чудеса Чистых Земель, царица обрадовалась и попросила рассказать, как попасть именно в страну Амитабхи. Далее Будда Шакьямуни рассказал о том, что нужно представить образ Будды Амитабхи и его Чистую Землю. Первой ступенью созерцания является представление заходящего солнца, затем необходимо представить воду, землю, драгоценные деревья. Следующим созерцанием является представление образа воды, восьми заслуг и добродетелей, затем комплексное представление деревьев, земли, прудов, цветочных тронов-лотосов, на лотосе восседает Будда Амитабха, рядом с ним Бодхисаттвы Авалокитешвара и Махастхамапрапта. В данной сутре также присутствует тема градации существ, населяющих Сукхавати. При воспроизведении образа Чистой Земли нельзя избежать представления тех, кто населяет эту землю. Их бесчисленное множество, поэтому описание занимает значительную часть сутры. Так же, как и в «Большой Сукхавати-вьюха сутре» существуют три категории лиц, родившихся в Чистой Земле – это низшая, средняя и высшая.

Практика представления образа считается достаточно сложной, поэтому адепту приходилось проходить определенную подготовку. Даже при чтении сутры видно, что данный вид практики разделен на несколько последовательных ступеней. Развертывание деятельности сознания идет поступательно от простого к сложному, без резких осложнений в восприятии. Как уже упоминалось выше, сначала это закат, затем к картине заката прибавляется вода, т.е. это совершенно простые элементы

окружающего мира. Затем картина усложняется многочисленными образами. Последней ступенью созерцания является общее представление Чистой Земли с Буддой Амитабхой во главе. Вот что по этому поводу пишет Д.В. Поповцев: «Это психотехника является мощным средством для реинтеграции сознания тех, кто практикует её регулярно. Следует заметить, что среди последователей школы Чистой Земли, такие представления образа считаются трудными и не рекомендуются начинающим. Известно, что они могут вызвать различные нервные заболевания у недостаточно подготовленных лиц. Подавляющее большинство амидаистов во всех странах практикуют простое повторение имени Амитабхи, которое, как они верят, обладает великой магической силой»²⁶.

«Сутра созерцания» представляет собой руководство по медитации, в ходе которой практикуется видение Страны Крайней Радости. Контекстом сутры является история принца Аджаташатру, который заключил в тюрьму свою мать Вайдехи и своего отца Бимбисару, желая уморить последнего голодом. По просьбе Вайдехи Будда Шакьямуни обучал ее серии различных способов медитации. Текст состоит из четырех частей, и в последней провозглашается, что произнесение имени Будды Амитабхи даже на смертном одре очищает от последствий неблагих деяний в течение бесчисленных кальп, и ведет к возрождению в Чистой Земле. Это положение послужило практическим руководством.

В «Малой Сукхавати – вьюха Сутре», также известной как «Амитабхавьюха сутра», дается краткое описание Чистой Земли и также провозглашается практика произнесения имени Будды. В ней излагаются основные положения амидаизма. На китайский язык сутра была переведена Кумарадживой в 402 г. Проанализировав содержание сутры, можно прийти к

²⁶Подробно о сутре см.: Поповцев Д.В. «Сутра созерцания Будды Амитаюса»// «Избранные сутры китайского буддизма». - СПб., 2000. с.223-224. Хантаева Е.И. Истрия и доктрины школы Цзинту в письменных источниках: Дис. на соискание ученой степени.- Улан-Удэ, 2000.

выводу, что она является кратким изложением «Большой Сукхавативьюха сутры».

«Малая Сукхавати - вьюха Сутра» также написана в форме повествования от лица Будды Шакьямуни, перед большим количеством слушателей в Шравасте, в роще Джета, в саду Анатхапиндады. В данном источнике Будда во время ответов обращается к архату Шарипутре. Будда объясняет, почему Чистую Землю Амитабхи называют Страной Высшей Радости, все жители этой страны не подвержены никакой печали и страданиям. Чистая Земля изобилует драгоценными камнями, золотом, хрусталем и другими камнями. В прудах цветут лотосы различных цветов: голубые, желтые, красные и белые. Слух наполняет неземная музыка, шесть раз в дневное и ночное время дождем падают цветы.

Будда в дальнейшем своем рассказе говорит о значении имени Амитабха. Сияние, которое он излучает, беспредельно, оно озаряет даже земли других Будд. Будды четырех сторон света, нижнего и верхнего направления охраняют и помнят о ней.

Следует заметить, что практика, описанная в этих сутрах, носит общепобуддийский характер, за исключением того, что она применяется здесь к Будде Амитабхе, а не к другим буддам.

Вера в спасительную силу Амитабхи зарождается в первом столетии нашей эры в Северной Индии. Главным проповедником по праву считается Нагарджуна. Именно им была разработана идея легкого пути спасения с опорой на силы Другого. Несмотря на то, что Индия является родиной учения о Стране Крайней Радости, амидаизм здесь не пустил глубоких корней.

Учение о Будде Амиде проникает на территорию Китая из Северной Индии примерно в начале новой эры. Постепенно это учение приобретает широкую популярность среди рядовой массы верующих. Идеи учения

Чистой Земли быстро воспринимались благодаря активной деятельности миссионеров-переводчиков, выходцев из Кушанского царства, Парфии, Бактрии. В период распространения буддизм на территории Китая неизбежно должен был соприкасаться с конфуцианством, которое уже заняло крепкие позиции в умах рядовых верующих. В конфуцианстве основное место занимают вопросы этики, морали, нравственной природы человека, а также принципы управления государством.

Многие положения конфуцианства шли вразрез с нормами буддизма. «Например, буддисты в жизни видели лишь страдание, зло, а для воспитанного в конфуцианских традициях китайца – жизнь это главное, что стоило ценить. Для буддиста основное существование – на том свете, а для китайца – на этом. Буддизм проповедовал эгоизм, в его первоначальном учении ценность имела только сама личность и её карма. Для китайца это было совершенно неприемлемо: роль семьи, культ предков всегда вытесняли личность, индивида на второй план»²⁷.

Все эти несоответствия догматики буддизма с этическими нормами конфуцианства во многом затрудняли распространение буддизма. Несмотря на это китаизация мировой религии нашла своё наиболее яркое воплощение в культе Будды Амитабхи, благодаря тому, что китайские буддисты в массе своей всё-таки не принимали идею Нирваны и связывали своё будущее не с исчезновением, а с райскими благами. Идея о Западном рае пользовалась успехом у китайских буддистов. Западный Рай представлялся чем-то вроде идеального общества.

Трудности приспособления амидаизма на китайской почве связаны с рядом объективных причин. Существенной преградой проникновения новых идей является перевод сложных буддийских сутр на китайский язык. Этот процесс был связан с определенными искажениями теорий, терминов и

²⁷ Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М., 2001. с. 306.

категорий. Потребовались усилия не одного поколения переводчиков, чтобы выработать четкие эквиваленты санскритским словам. «По некоторым данным, всего в китайскую лексику вошло около 6-7 тысяч новых слов, терминов, в основном из санскрита. Однако всё это было сделано позже. В начале же, в первые века нашей эры при переводе буддийских терминов и понятий чаще всего использовались термины религиозного даосизма, приобретавшего в ту эпоху большую популярность в Китае»²⁸. Например, для передачи буддийского термина «дхарма» в смысле «доктрина», «учение» обычно использовался термин Дао (путь), реже – фа (закон). Понятие «нирваны» передавалось даосским термином увэй (недеяние). Этот способ не точного адекватного перевода, а объявления терминов и понятий с помощью близких им по смыслу китайских эквивалентов был в те времена единственно возможным, однако включал в себя опасность изменения смысла. В начале V века этот метод был заменен новым, введенным Дао-Анем и Кумрадживой. Он заключался в использовании китайской транскрипции при переводе санскритских слов. Первые успехи амидаизма зависели от покровительства даосизма. Если конфуцианство в некотором смысле чинило препятствия буддизму в деле распространения, то даосизм напротив оказал поддержку, и некоторые положения даосской религии имели схожие параллели с амидаизмом.

Даосская религия зародилась в IV веке до н.э. и уже на рубеже нашей эры оформилась как целостное учение. По представлениям даосов, всем миром сверхъестественных сил правит Нефритовый император – высшее божество даосской религии. Второй по величине в даосском пантеоне была богиня Западного Неба Сиванму. Сходство идеи Чистой Земли, находящейся на Западе, и веры китайцев в богиню Сиванму облегчало задачу амидаизма постепенного просачивания в китайское общество.

²⁸ Васильев Л.С. Культуры, религии, традиции в Китае. – М., 2001. с. 306.

Небесная царица Сиванму находится над горами Куньлунь, над девятью небесами. «Она проживает в прекрасном дворце из мрамора и нефрита, который окружен обширным садом, окаймленным золотым валом. В саду находились изумительной красоты фонтаны, но главной достопримечательностью сада были персиковые деревья; они плодоносили один раз в три тысячи лет. Такой плод даровал бессмертие тому, кто его отведаст.

Это была обитель мужчин и женщин (бессмертных), которые обслуживали Сиван му. В соответствии с присвоенными им рангами они носили халаты разного цвета – голубые, черные, желтые, лиловые и светло-коричневые.

Супруга богини звали Дун Вангун – князь Востока. Жена «ведала» Западным Небом и олицетворяла женское начало инь, а муж «ведал» Восточным Небом и олицетворял мужское начало ян.

Дун Вангун, облаченный в лиловый туман, жил в Восточном небе во дворце, сделанном из туч. Один раз в год, в день рождения Сиван му, в его дворец собирались боги. Бог счастья приходил в официальном халате голубого цвета; руки бога богатства были наполнены сокровищами; царь драконов – повелитель рек и морей и нефритового озера – приезжал на грозовой туче.

Во дворце богини их угощали необычными блюдами, изготовленными из медвежьей лапы, обезьяньей печени, костного мозга птицы феникс. На десерт подавали персики бессмертия. Во время трапезы богов услаждали нежная музыка и изумительное пение.

Обычно Сиван му изображают прекрасной женщиной, облаченной в пышное одеяние и восседающей на журавле. Около нее всегда две девушки-

служанки. Одна из них держит большой веер, а другая – корзинку, наполненную персиками бессмертия»²⁹.

Таким образом, даосизм способствовал усвоению иностранных веяний, не теряя при этом своей самостоятельности.

Учение о Стране Крайней Радости было обращено, прежде всего, к простым людям, тем не менее, многие выдающиеся буддийские философы также почитали Будду Амитабху. К числу таких мыслителей Индии принадлежали Нагарджуна и Васубандху, основатели двух главных направлений Махаяны. В Китае начало подлинному культу Амитабхи положил Хуэй Юань, один из виднейших деятелей раннего периода распространения буддизма в Китае. Хуэй Юанем представлено монастырско-медитативное направление школы Чистой Земли. С именем Хуэй Юаня связана целая эпоха в истории китайского буддизма. Он получил конфуцианское образование, затем увлекался даосизмом и, наконец, пришел к буддизму. В отличие от своего учителя Дао-Аня Хуэй Юань не был большим ученым, он не углублялся в комментарии и трактовку усложненных буддийских текстов. В основном его деятельность была направлена на популяризацию учения. Хуэй Юань, как и его предшественники, обогащал амидаизм за счет конфуцианских и даосских идей.

Хуэй Юанем официально был поставлен вопрос об отношениях между государством и буддийским духовенством. В буддийских монастырях сосредотачивалось большое количество населения, которое не платило налогов, что весьма ощутимо ударило по казне государства, поэтому уход мирян в буддийскую общину требовал жесткого контроля государства. Другой стороной этого вопроса являлись привилегии монахов. Например, должен ли монах кланяться перед представителем государственной власти, включая императора, обязан ли являться куда-либо по первому зову властей.

²⁹ Сидихменов В.Я. Страницы прошлого. – М., 1987.с. 154.

Во всех этих вопросах Хуэй Юань занимал решительные позиции: никаких поклонов, налогов и визитов он не признавал, а его влияния и авторитета было достаточно, чтобы добиться от властей уступок.

Амидаистская традиция в Китае связана с именем Тань Луаня (476-542). Вызывает особый интерес его попытка связать учение амидаизма с даоскими понятиями. В его биографии указывается, что в результате постоянной болезни Тань Луань был занят поиском бессмертия. Именно им в буддийское учение были внесены ряд даосских методик достижения долголетия.

Еще одним видным популяризатором школы Цзинту был Шань Дао (613-681). В основной своей работе в комментариях к «Амитаба сутре» он выделяет пять основных действий, которые могут привести к возрождению в Чистой Земле:

1. Произнесение имени Будды
2. Воспевание сутр
3. Созерцание Будды
4. Почитание образа Будды
5. Восхваление Будды³⁰.

Воспевание сутр – сложное и непонятное занятие для простых мирян, требующее дополнительных знаний и умений. В японском варианте в хэйанском периоде сохраняется усложненность практики, чтение сутр здесь также присутствует. Поэтому, можно сказать, что ранний амидаизм Китая и Японии развивался одинаково, по крайней мере, существуют некоторые сходства в практике культа.

В период наивысшего расцвета буддизма в эпоху династии Суй (VI-VII вв н.э.) и Тан (VII - IX вв н.э.) традиции амидаизма окончательно сформировались в самостоятельную школу Цзинту. Немаловажную роль в

³⁰ Хантаева Е.И. Происхождение и формирование школы Цзинту // Материалы научной конференции «Цыбиковские Чтения – 7». – Улан-Удэ, 1998, с. 153.

распространении амидаизма сыграла социально-экономическая обстановка в стране того периода. Крайне нестабильное положение экономики усугублялось часто потрясавшими Китай эпидемиями и голодом. В этот период власти тратили огромные средства на строительство храмов, дворцов, что стало возможным благодаря надельной системе. Казна пополнялась за счет налогов с населения. Все это ложилось тяжким бременем на плечи простого народа. В этих условиях широкую популярность приобретает учение Будды Амитабхи, дарующее спасение всем, кто практикует истинную веру в него и в его Чистую Землю. Вот что по этому поводу пишет Е.И.Хантаева: «Причина такой популярности заключается в том, что ранние учения Будды были направлены на опору на собственные силы и самоосвобождении, сутра Чистой земли придает особенное значение не своим собственным усилиям, а силе Амитабы. Считалось, что само по себе каждое живое существо не достаточно сильно, чтобы справиться с проблемой достижения спасения: оно должно зависеть от другой силы, большей, чем собственной, и в Чистой земле это другая сила представляется Амитабой»³¹. Довольно простая формулировка теоретической стороны учения позволила амидаизму занять прочную позицию в среде верующих.

Необходимо сказать, что в период распространения учения о Чистой Земле как в Китае, так и в Японии, то и дело вспыхивали крестьянские восстания, феодальные войны, стихийные бедствия. «Смутное время» отождествлялось с периодом «Конца Дхармы», то есть «конца Закона». Китайский мыслитель Дао Чо ввел концепцию Ма фа (кит.) или Маппо (яп.). В соответствии с этим учением, основанном на свидетельствах множества буддийских текстов, история буддизма разделяется на три эры: эру «Истинного Закона» (кит. - чжэньфа, яп.- сёбо), эру «Подобия Закона» (кит.-

³¹ Хантаева Е.И. Представление о рае в китайской и монголоязычной традиции // Бурятский буддизм: история и идеология. Сб. статей.— Улан-Удэ, 1997. с. 152.

сянфа, яп.- дзобо) и эру «Конца Закона» (кит.- мафа, яп.- маппо). После смерти Будды Шакьямуни наступает первая эра, она будет продолжаться 500 лет, в это время существуют учение, практика и освобождение. После чего начнется эра «Подобия Закона», в этот период вера еще будет держаться, но уже внешне, формально. Продолжительность этой эпохи 1000 лет. Через 1500 лет после паринирваны Будды наступила третья эра - эра «Конца Закона», которая должна длиться 500 лет, мыслится как время зла и бедствия. В последний период «Конца Закона» существует учение, но нет ни практики, ни освобождения. Для этого последнего периода применим только путь учения Чистой Земли и практика произнесения имени Будды Амиды. Дао Чо отделил учение о Пути Святых, предназначенном для избранных, и Путь Чистой Земли - для обычных людей.

Все эти явления в совокупности стали своеобразным толчком, который привел к укреплению и быстрому распространению амидаизма в средневековом Китае.

Если рассматривать регион распространения амидаизма, невозможно не затронуть Корею. Благодаря своему географическому положению, корейский полуостров не мог оказаться в стороне от буддизма. Территориальная близость расположения к Китаю способствовала обмену информации, развитию тесных контактов в области политики, экономики и культуры. Буддизм в целом проник в Корею из Китая, этой версии придерживаются многие исследователи. «В Корею буддизм пришел из Китая, и потому корейский буддизм ближе всего к китайскому, унаследовав особенности, приобретенные на китайской почве. Правда, некоторые южнокорейские буддологи допускают возможность того, что (как это ни парадоксально) буддизм мог попасть в Корею, в частности в Когурё, минуя Китай, непосредственно из Центральной Азии (в подтверждение этой мысли упоминаются сидящие изображения Майтрейи из Когурё и Пэкче, никогда не

встречающиеся в Китае и Корее) тем не менее, китаизированный в целом характер пришедшего в Корею буддизма ни у кого не вызывает сомнений, и теснейшая связь китайских и корейских сект совершенно очевидна»³².

История буддизма в Корее тесно переплетается с политической историей страны. Такое положение дел характерно не только для данного государства, но для всего дальневосточного региона. Политическая ситуация в стране в период проникновения и распространения буддизма была довольно нестабильной. Дело в том, что на территории корейского полуострова в тот момент существовало три самостоятельных государственных объединения: Когурё, Пэкче и Силла, этот период в истории называется периодом трех государств. С этнической точки зрения эти государства в целом были однородны, однако так сложилось исторически, что противоборствующие родовые племена не смогли объединиться в одно государство до проникновения буддизма. По этой причине раздробленность Кореи, которая сохранялась в течение длительного срока, приблизительно 3-4 века, сыграла существенную роль в истории Кореи, внесла свои особенности в развитие государства.

Существование трёх государств на территории расселения одного этноса дало возможность близлежащим странам активно вмешиваться в политику Силла, Пэкчё и Когурё, что, в конечном счете, мешало объединению Кореи под одним началом. Правители корейских государств то и дело прибегали к союзам с третьими странами в борьбе за гегемонию.

Во второй половине IV века Когурё вступает в войну с Пэкче, в 392 г. установился временный союз Когурё с Силла против Пэкче и Японии. Однако в V веке ситуация изменилась, постепенно Силла и Пэкче объединились против усилившегося Когурё. Во второй половине VI века давление со стороны Когурё уменьшилось, это было связано со сменой

³² Волков С.В. Ранняя история буддизма в Корее. – М., 1985. с.80.

когурёского правителя, после воинственного вана Квангэтхо пришел его преемник Чансу. VI век в целом можно охарактеризовать периодом обороны Силла и Пэкче против Когурё. По мнению С.В. Волкова, со второй половины IV по вторую половину VI века корейские государства не вступали в союзнические отношения с Китаем и Японией, это время можно выделить в отдельный период. Начиная с 550г. Силла переходит в наступление, к этому моменту Силла в достаточной степени окрепло и могло противостоять и Пэкче и Когурё. Стремясь сломить ход военных действий, Силла пытается заключить договор о помощи с Китаем. Когурё и Пэкче время от времени выступают как союзники против Силла. В 660 г. после длительных войн государство Пэкче прекращает свое существование. После падения Пэкче Танский Китай сосредотачивает все свое внимание на борьбе против Когурё. В 668 г. Когурё было разгромлено. Территория Пэкче отошла под власть китайского императора, а Когурё было превращено в наместничество Китая. Такой раздел территории Силла не признало, и начались новые военные действия, в результате которых усилиями силасцев было разгромлено марионеточное государство Пэкче. В 735 г. Китай признал завоевания Силла, так начинается период объединенного Силла. Время проникновения буддизма в Корею совпадает со временем становления централизованного государства.

Экскурс в историю позволит более четко представить ситуацию в стране на момент проникновения и развития буддизма, что даст более полную оценку его роли. Буддизм проникает в Корею в IV веке, однако формирование отдельных буддийских школ относится к VIII веку. В летописях корейских государств сохранились сведения, касающиеся визитов официальных представителей из Китая: «В 372 году, во 2-й год правления Сосуримвана, буддийский монах Сундо, посланный ваном китайского

государства Цяньцинъ (эпоха Цинь), привез с собой изображения Будды и священные буддийские книги и начал проповедь буддийского учения».³³

Период проникновения буддизма совпадает со временем становления единого государства в Корее. Распространение мировой религии на корейском полуострове идет «сверху», о чем свидетельствует акт передачи буддийских реликвий и сутр от китайского вана. Дальнейшее изучение также показывает активное вмешательство и поддержку господствующего класса. «Суть буддийской философии периода трех государств сводилась к рассмотрению объективно существующего материального мира, как чего-то иллюзорного, как некой лишенной содержания иллюзии, а возможность избавления существующего мира от страданий и достижения вечного счастья была обусловлена лишь религиозным воспитанием духа. Таким образом, буддийская философия являлась проповедью избавления любых желаний существовавшего мира, подавления всех выступлений классового протеста и поддержки существовавших порядков. Именно поэтому буддизм получил поддержку и покровительство господствовавшего класса»³⁴.

В среде буддийских верующих особой популярностью пользуется учение о Чистой Земле. Одной из причин большой популярности этой школы наряду с простотой культа С.В. Волков выделяет именно отход от первоначального буддизма: «Так, уже Х.Хакманн, специалист по буддизму как религии, отметил три важнейших расхождения между первоначальным буддизмом и верой в Чистую Землю: замена нирваны верой в потустороннее блаженство, упование на помогающее божество и вера в силу воздаяния к этому божеству как основное средство достижения спасения или перерождения в Чистой Земле – Западном раю Будды Амитабхи»³⁵.

³³ Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии.- М., 1966. – С. 31.

³⁴ Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии.- М., 1966. – С. 32.

³⁵ Волков С.В. Ранняя история буддизма в Корее. - М.: Наука, 1985. с.83

Наиболее известными деятелями периода трех государств являются Вон Хё и Ый Сан, которые распространяли преимущественно буддизм Махаяны. Вон Хё внес огромный вклад в развитие буддийской философской мысли в Корею. Его перу принадлежит большое количество работ: «Симпунхва чэннон», «Кымган саммэ кённон», «Хваомкёнсо», «Пульсоль амита кёнсо» и др.³⁶ В работах Ван Хё отражены основополагающие идеи души, идеи субъектно-объектной реальности. «Махаянский буддизм полон глубокого, неисчерпаемого смысла, который лишен конкретного своего выражения и заложен в душе человека; он непостижим с помощью пяти чувств, ему невозможно придать форму, поскольку он присущ лишь миру души. Он пронизывает любое малое, как бы ни был велик сам, и заполняет безграничное пространство, как бы ни был мал»³⁷. На примере данного автора можно заключить следующее: идеи махаяны получают свое развитие в условиях развивающейся государственности. Ван Хё в своей работе «Пульсоль амита кёнсо» излагает мысль о том, что «Ад и рай – в одной душе; жизнь и смерть – едины в нирване»³⁸. Впервые в литературе появляется противопоставление ада ирая. Подобную цитату можно интерпретировать как знаменитое тождество сансары и нирваны, а также здесь присутствует идея-концепция присутствия Будды во всем. Жизнь и смерть в своей совокупности дают нирвану, следовательно, все едино. Если рай, также, как и ад присутствует в одной душе, то необходимо открыть в себе рай. Теоретические выкладки Ван Хё невольным образом наталкивают на аналогии в японском буддизме. Схожие мысли в первую очередь были у Иппэна, Рёнина. В трудах Ван Хё фигурируют идеи ада ирая, что говорит о

³⁶ Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии.- М., 1966. – С. 34.

³⁷ Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии.- М., 1966. – С. 35.

³⁸ Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии.- М., 1966. – С. 35.

зачатках амидаизма. В дальнейшем амидаизм приобретает известность, выделяется в отдельную школу.

Корейский амидаизм по своему содержанию существенно не отличается от китайского: учение базировалось на сутре Чистой Земли, объектом поклонения был Будда Амитабха, спасение соотносилось с достижением Западного рая с помощью произнесения имени Будды Амитабхи.

«В VII (с этого времени все сведения относятся к Силла) наиболее популярным божеством становится Амитабха. Во второй половине века были изготовлены четыре каменные статуи этого бодхисаттвы: три в 673 г. и одна в 689 г. В 689 г. изображения Амитабхи и Авалокитешвары были посланы в Японию». ³⁹ Эти сведения подтверждаются другими исследователями, первые данные об амидаизме в Японии встречаются в начале VII века ⁴⁰.

В итоге следует подчеркнуть, что в целом амидаизм в Корее не приобретает широкого, массового характера, как это было в Японии, Китае. Это связано в первую очередь с тем, что в Корею амидаизм проникает в период феодальной раздробленности, страну раздирали войны между тремя государственными объединениями, нередко сопровождавшиеся вмешательством соседствующего Китая. Культурный обмен между странами все же продолжался, осуществлялись религиозные миссии. Деятельность миссионеров была направлена на распространение источников, но на разработку своих концепций и своего видения доктринальных установок амидаизма у них не оставалось возможности. Амидаизм Корею, по нашему мнению, в эпоху средневековья оставался на уровне культа. Тем не менее, изучение учения о Чистой Земле в данном регионе было бы неполным без Кореи. Сам факт распространения амидаизма в Корее свидетельствует о том, что в Японию он проникает через корейский полуостров.

³⁹ Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии.- М., 1966. с. 86.

⁴⁰ Мещеряков А.Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм. М, 1987., с. 94.

1.2. Японский амидаизм.

Учение о Чистой Земле достаточно рано, уже в VI в. н.э., достигло берегов Японии, и Будда Амитабха занял видное место в японском буддийском пантеоне. По стране бродили ордена нэмбуцу хидзири, проповедовавшие произнесение имени Будды Амида. Большое распространение в Японии того времени получили сборники историй о перерождении в Стране Крайней Радости, которые кочевали из Китая в Японию и служили укреплению веры в Будду Амида. При изучении данного аспекта темы ни в коем случае нельзя упускать из виду тот факт, что в Японию проникает китаизированный амидаизм. Совсем другое значение имеет тот факт, что многие положения учения, попав на японскую почву, продолжают трансформироваться, приобретая новые черты.

Весьма неоднозначно было отношение амидаизма к синто. Амидаисты, выбравшие путь абсолютизации идеи спасения с помощью обращения к имени Будды Амида, не могли пойти на полное отрицание синтоизма, тем более на открытую конфронтацию. Проблема взаимоотношений и взаимовлияний одновременно консолидировавшихся религиозных систем весьма сложна. Для её разрешения необходимо рассмотреть все религии в отдельности.

К моменту проникновения амидаизма, как и буддизма в целом в Японии уже существовали сложившиеся традиционные верования. В синтоизм входили религиозные представления различных родоплеменных объединений этносов. Национальная религия японцев являлась серьезным препятствием на пути распространения учения о Чистой Земле. Однако синтоизм в этот период переживал глубокий кризис. Дело в том, что правители Японии в политике централизации власти не находили поддержки в синтоизме, как идеологической опоре. «Недостаточная оформленность синтоистской догматики, свойственный буддизму махаяны курс на

включение местных культов в свою религиозную систему создали в дальнейшем положение, когда открытые конфликты между приверженцами синтоизма и буддизма были скорее исключением, чем правилом»⁴¹.

Амидаизм, как и буддизм в целом, идет на сближение с местной религией через культ предков. Например, «на статуе Амиды (Амитабха) храма Кансиндзи в Кавати сохранилась надпись 598 года, свидетельствующая о том, что статуя выполнена по заказу вдовы, оплакивающей своего мужа, с тем, чтобы муж и семь поколений его предков родились в «чистой земле», владыке буддийского рая»⁴². В последствие ритуал амидаизма претерпел значительные изменения.

Данный пример является свидетельством того, что под непосредственным влиянием синто будда Амитабха становился не универсальным помощником – спасителем, а покровителем именно данного рода. При этом молитвы были призваны обеспечить благоденствие предков в загробном мире. Таким образом, родовая община совпадала с понятием общины верующих.⁴³ Данное явление носило временный характер, с течением времени амидаизм выходит за рамки культа предков и приобретает статус религии, обладающей политической силой и влиянием.

Если говорить о синто-буддийском синкретизме, то сложно обойтись одним примером. «Ещё в VIII в. в японском буддизме появилась тенденция изображать местных божеств – ками – в качестве бодхисаттв. В 798 г. «великим Бодхисаттвой» был объявлен ками Хатиман, к которому неоднократно апеллировал Нитирэн, в 801 г. – ками Тадо. В 794 г. в три известных синтоистских святилища были направлены монахи читать

⁴¹ Мещеряков А.Н. Синто и буддизм // Синто – путь японских богов: В 2т.Т.1. Очерки по истории синто. - СПб., 2002. с.139.

⁴² Мещеряков А.Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм. Проблемы синкретизма. – М., 1987. с.92.

⁴³ Мещеряков А.Н. Сито и буддизм // Синто – путь японских богов: В 2т.Т.1. Очерки по истории синто. - СПб., 2002. с.145.

сутры»⁴⁴. О взаимоотношениях синто и буддизма говорит доктрина хондзи-суйдзяку, разработанная в школе Тэндай. Слово хондзи означает «исконная земля», подразумевает изначальную сущность Будды, а суйдзяку – воплощения (аватары) Будд и Бодхисаттв, призванные проповедовать учение Будды людям⁴⁵. «Последние десятилетия XII в становление доктрины хондзи-суйдзяку входит в завершающую фазу: синтоистские божества «увязываются» с определенными буддами, или бодхисаттвами. В частности, Хатиман был представлен в качестве «живого тела» Будды Амида. Своих божеств приобрели будда Махавайрочана, бодхисаттва Каннон и т. д.»⁴⁶

Многие буддийские храмы располагались неподалеку от курганных захоронений и священных для синтоизма горах. Поскольку синтоистские боги считались хозяевами определенной местности, при строительстве буддийских храмов или образовании сангхи необходимо было заручиться поддержкой местных божеств. В свете вышесказанного представляется интересным эпизод, описанный А.А. Накорчевским: «Согласно составленному в период Камакура житию Сайтё, во время аскезы на горе Хиэй ему вдруг ночью явилось три сияющих круга. Это были три Будды (Сяка-Шакья, Якуси-Бхайшаджьягуру, Амида-Амитабха); которые обещали покровительствовать основанной им школе Тэндай и спасти людей. Тогда же Сайте и определил, что ками горы Хиэй троичен, и каждая из его ипостасей является аватарой этих трех будд. И поныне святилище Хиэ Тайся, расположенное у подножья горы Хиэйдзан, где и почитают это божество, состоит из трех комплексов строений, посвященных этим трем ипостасям»⁴⁷.

⁴⁴ Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. - 1989. с.47.

⁴⁵ Там же, 1989. С. 48.

⁴⁶ Там же, 1989. С. 48.

⁴⁷ Накорчевский А.А. Синто. - СПб., 2003. с. 321.

С появлением буддизма в Японии в синтоизм также вносятся новые черты, в частности, антропоморфизм. Наделение божеств человеческим обликом, как правило, не свойственно национальным религиям. «Непосредственно под буддийским влиянием появляются антропоморные изображения синтоистских божеств (чаще всего Хатимана). Они могли изображаться как в монашеских одеждах, так и в придворном чиновничьем одеянии, что подчеркивало их роль в государственной жизни. Стоит отметить, однако, что эта практика не получила широкого распространения – давление синтоистской традиции с её отсутствием антропоморфных изображений божеств оказалось слишком велико»⁴⁸.

Упоминание о взаимодействии буддизма и синтоизма встречается в труде А.Н. Мещерякова «Герои, творцы и хранители японской старины», где рассматривается множество средневековых легенд: «Записи о стране Японии и чудесах дивных, воздаяниях прижизненного за добрые и злые дела» «Нихонкоку гэмпо дэнъаку рёйки», или сокращенно «Нихон рёйки», VIII-IX вв., «Записи о вознесении в Край Вечной Радости» («Одзё гокуракки», конец X в.) и «Записи о чудесах «Сутры Лотоса», сотворенных ею в великой стране Японии» («Дайнихонкоку хоккэкё кэнки», XI в.). Среди трех произведений для нас больший интерес представляет Одзё гокуракки, которое было записано мелким чиновником Ёсигэ-но Ясутанэ (принявшем впоследствии монашество под именем Дзякусина). «Он родился в 931г. Его учителем был знаток китайской литературы Сугавара-но Фумитоки (899-981). Долгие годы Ясутанэ служил регистратором государственных указов при дворе. Приобщением к культу повелителя рая Будды Амиды (Амитабхи) он обязан «Обществу поощрения учености» («Кангакуэ»), участники которого проводили время в молитвах о перерождении в краю Вечной Радости

⁴⁸ Мещеряков А.Н. Сито и буддизм // Синто – путь японских богов: В 2т.Т.1. Очерки по истории синто. СПб., 2002. с. 145-146.

(гокураку), сочинении стихов на китайском языке, изучении «Сутры Лотоса». В 982 г. Ясутанэ заканчивает «Записки из павильона у пруда» («Титэйки»), в которых он воспевал царедворцев, посвятивших свою жизнь молитвам Амиде, придворным церемониям и изучению премудрых книг. Считается, что «Одзё гокураки» увидело свет в 984 г., а в 985 г. Ясутанэ принимает монашество и нарекается Дзякусином. Вместо упраздненного «Общества поощрения учености» Ясутанэ вместе с одним из крупнейших религиозных деятелей своего времени Гэнсином (942-1017), основывает «Общество двадцати пяти способов созерцания» (Нидзюго саммайэ»). Скончался Ясутанэ в 997 г.»⁴⁹.

В период составления Одзё Гокураки шел процесс постепенного вытеснения синтоизма силами буддизма. Этому способствовал ряд причин, одной из которых стало разное отношение к коллективному и индивидуальному. «Для синтоизма человек как таковой был не столь важен, и общение с богами, как и общий модус поведения, носило не индивидуальный, а коллективный характер. Человек этот, между прочим, жил и чувствовал. Основу поведения и ориентации человека в новом, переросшем рамки общины социуме, а именно в государстве, где возникает потребность в регулировании отношений между людьми вне зависимости от родоплеменной принадлежности, составил буддизм, принесший с собой богатую литературную традицию»⁵⁰. Это время для истории синтоизма характерно как время затухания, национальная религия находится как бы в тени «заокеанской» религии «одним из решающих факторов успешного внедрения буддизма в японское общество было отсутствие в то время на островах конкурентоспособной идеологии. Экономический, социально-политический и культурный уровень развития страны препятствовал

⁴⁹ Мещеряков А.Н. «Герои, творцы и хранители японской старины». – М., 1988. с.102-103.

⁵⁰ Мещеряков А.Н. «Герои, творцы и хранители японской старины». – М., 1988. с.104-105.

распространению конфуцианства и превращению его в государственную идеологию, хотя японцы познакомились с ним примерно в то же время, что и с буддизмом»⁵¹.

Таким невероятным образом переплетаются национальная религия синто и амидаизм. Среди факторов, способствовавших распространению как амидаизма, так и буддизма в целом, по мнению А.Н. Мещеряков, выделяются функциональные различия двух религий. Каждая религия выполняла различные социальные и идеологические функции и обслуживала различные сферы практической и интеллектуальной деятельности. В сфере влияния синтоистских богов находились силы природы, те или иные явления природы объяснялись волей японских богов, ками. Также во власти синтоизма находились конкретные территории: горы, водоемы, реки и т.д. В отличие от синтоизма буддизм обладал стройной системой религиозных постулатов и принципов. Кроме того, махаянская концепция ада и рая была весьма притягательна для простых людей. «Неразработанность в синтоизме концепции посмертного существования и воздаяния (в синтоизме любой человек вне зависимости от своих прижизненных деяний со своей смертью становится предком, то есть объектом поклонения для своих потомков) также способствовала принятию буддийских представлений в этой сфере – концепции буддийского рая и ада прочно вошли в японскую культуру»⁵². Народ искал забвения от тревог и сумятицы текущей жизни. Эта идея оказалась очень созвучной эпохе. За земные страдания вполне справедливой наградой казалась райская жизнь, обещанная амидаизмом.

Следует отметить, в определенные периоды синтоизм набирал некогда утраченную силу. «Божественный ветер», спасший Японию от монгольского

⁵¹ Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. – М., 1989. с.38.

⁵² Мещеряков А.Н. Синто и буддизм // Синто – путь японских богов: В 2т.Т.1. Очерки по истории синто. - СПб., 2002. с.140.

вторжения, в 1274 и в 1282 годах, повысили популярность синтоистских богов Аматэрасу и Хатимана. Такое стечение обстоятельств привело к временному усилению синтоизма.

К XII веку относится наивысший рассвет японского амидаизма. В то время происходит перемена в обществе, когда спокойный аристократический период Хэйан сменился богатым событиями камакурским периодом. В это время Японию потрясли серьезные общественно-политические и экономические катаклизмы. Надельная система, введенная в 701 году, постепенно пришла в упадок. На смену государственной системе землепользования приходит частная форма собственности. «Правда, уже в самом законодательстве о надельной системе крылись возможности его нарушения (в бессрочное пользование земли могли получать буддийские храмы, синтоистские святилища, а также некоторые категории лиц.). В X-XI веках происходил интенсивный процесс превращения государственных земель в частные, в результате чего появились крупные феодальные кланы, владевшие огромными угодьями частновладельческого типа»⁵³. Переход государственной земли в частный сектор осуществлялся различными путями. Первоначально земли являлись своеобразным жалованием за службу императору и отдавались во временное пользование чиновникам и военным. Однако со временем наделы закреплялись за ними и более того становились наследственными. Такое явление особенно распространено было на окраинах государства, где были сильны сепаратистские тенденции. В случае, если девственные земли обрабатывались за счет частных лиц, они даровались в знак поощрения.⁵⁴ Этот вид землевладения очень быстро распространялся. Крестьянские общины не выдерживали налогового натиска наместников, разорялись и пополняли ряды городской бедноты.

⁵³ Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии.- М., 1989. с.48.

⁵⁴ Жуков Е.М. История Японии. – М., с.93.

Практически вся земля сосредоточилась в руках крупных землевладельцев - даймё. Крупные кланы имели свои вооруженные отряды, которые пополнялись за счет разорившихся крестьян. Они охотно шли на службу даймё, клялись ему в верности и за это получали жилище и рис. В дальнейшем воины стали получать в жалование участки земли, превращаясь в вассалов. На окраинах государства формируется мощная оппозиционная сила, противостоящая официальной власти в лице императора. Даймё обладали землей и военной силой, но были бесправны в политическом отношении. Это стало причиной начала кровопролитной борьбы за власть.

С IX века значение политической власти императоров уходит в прошлое. Представители аристократического дома Фудзивара, на женщинах из которого обязаны из поколения в поколение жениться императоры, фактически стали у руля управления государством. При регентах Фудзивара буддизм превращается в государственную религию. Центр административного руководства переместился в буддийские монастыри, так что буддийское духовенство сосредоточило в своих руках огромную власть. В IX веке начинается ослабление рода Фудзивара. В 1192 году военачальник из клана Минамото по имени Ёритомо взял власть в стране и объявил себя сёгуном. Таким образом, впервые в истории Японии была установлена новая форма правления - сёгунат, существовавшая параллельно с императорской властью. К этому времени император потерял былое положение, и страной фактически управляли чиновники и военные.

В Японии сложилась непростая внутривластная расстановка сил. С одной стороны был император, который был потомком Аматэрасу, с другой - военная ставка бакуфу во главе с сёгуном. Надо сказать, что за всю историю сёгуната ни один сёгун не пытался присвоить титул монарха, как часто было в Китае. «Император и императорская система правления нужны были правителям, прежде всего как идеологическое подспорье. Несмотря на

распространение буддизма в японском обществе того времени вглубь и вширь, ни сёгуны, ни сиккэны не могли себе позволить лишиться формального благословения своими действиями со стороны “Сына Неба”»⁵⁵. К тому же сильна была опасность возмущения народа, который свято верил в божественность происхождения императора. Такое отношение к правящей фамилии стало характерной особенностью исторического развития японского общества. Явным доказательством данного утверждения является тот факт, что Япония относится к числу тех немногих государств, в которых сохранилась монархия.

В области внешней политики положение японского государства было также крайне нестабильно. В Китае в 1260 году к власти пришла монгольская династия Юань во главе с внуком Чингисхана Хубилай - ханом. В 1274 году хан Хубилай отправляет в Японию послов с требованиями признать вассальную зависимость от Китая. Убийство монгольских послов спровоцировало военные конфликты. В ноябре 1274 года Хубилай-хан снаряжает военную эскадру и отправляет к о. Кюсю. К счастью, в Японии на момент приближения монгольских кораблей к японскому архипелагу начался мощный тайфун, который разбил вражескую эскадру. Японцы назвали этот ветер “камикадзе”, что в переводе означает “божественный ветер” или “ветер, посланный богами”.

Вторая попытка вторгнуться на территорию Японии, предпринятая Хубилай-ханом в 1281 году, также не увенчалась успехом. Вновь поднявшийся шторм не позволил монгольским завоевателям высадиться на островах. «Япония впервые сталкивается с военной угрозой извне. И как проникновение буддизма вызвала рефлексию по поводу синто, так и угроза монгольского вторжения побудила элиту общества задуматься о том, что

⁵⁵ Игнатович А.Н., Светлов Е.Г. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. - М., 1989. с.49.

есть Япония. Чудом дважды спасенная – в 1274 и 1281 гг. – от вторжения благодаря внезапно разразившимся тайфунам, которые и были названы «божественным ветром» (камикадзэ), Япония задумывается над тем, что её отличает от всех других стран, какова её духовная сущность. Именно в эту эпоху возникает концепция Японии как «страны ками», благодаря защите которых она устояла»⁵⁶.

Данные обстоятельства усугубляли обстановку в Японии и способствовали распространению представлений о наступлении века “Конца Закона”, которые проникали в Японию ещё в начале XII века.

Изменения, произошедшие в обществе, в конечном итоге, и обусловили новые тенденции в духовной жизни страны. Отличительной чертой японского буддизма является его государственный характер, чего мы не можем сказать о Китае. «Это учение и раньше имело могущественных покровителей, вплоть до самих членов царского рода: принц Сётоку, например, явился его рьяным пропагандистом и насадителем. И после реформы царский дом продолжал покровительствовать буддизму, причём это покровительство имело свою особую политическую подоплёку»⁵⁷. В период Камакура появляется так называемый буддизм нового типа, он представлен тремя течениями: амидаизм, дзэн-буддизм и школа Нитирэна. Выделяются «две важные особенности новых буддийских школ. Во-первых, ни экономически, ни политически они не были связаны с императорским двором и окружавшей его аристократией. Во-вторых, их идеологи пропагандировали свои учения в век «конца Закона» в качестве панацеи от всех бед»⁵⁸.

⁵⁶ Накорчевский А.А. Синто. - СПб., 2003. с.318.

⁵⁷ Конрад Н.И. Япония. Народ и государство. // История Японии. – М., 2003. с. 244.

⁵⁸ Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. - М., 1989. с.51.

Появление нового слоя общества привело к необходимости его идеологического обоснования. Сёгунат, как система власти, нуждалась в религиозной поддержке, которую можно было найти в новых буддийских школах. «Старая буддийская церковь, можно сказать, кровными узами связана с аристократией, не могла быть идеологической опорой нового режима. Бакуфу не стеснялось расправляться с монархами, слишком рьяно поддерживавшими старые порядки и пропагандировавшими реставрацию императорской власти»⁵⁹.

В Японии учение Чистой Земли было популярно не только в народных массах, но и среди утонченных хэйанских аристократов. Однако реально оформленная школа Чистой Земли с четкой передачей учения от учителя к ученику сложилось только в средневековой Японии. До этого учение о Чистой Земле в основном выступало как вспомогательное других школ буддийской традиции, философы различных школ писали свои комментарии на основные сутры амидаизма, интерпретируя их с позиций своей собственной школы.

Популярность амидаизма в Японии можно понять в контексте истории проникновения буддизма в Японию, его причастности к политическим действиям императорского дома. Амидаизм проник в Японию из Китая в VII–IX веках. Многие положения амидаистской догматики были заимствованы из китайских школ Цзинту, Тяньтай, Хуаянь. Однако ни в коем случае нельзя говорить о полной идентичности учения в двух странах. «Японский амидаизм не копирует китайский, его проповедники Какубан, Хонэн и, особенно, Синран выступали за предельно упрощенную практику верования, давали ей вместе с тем собственное философское обоснование»⁶⁰. Общим для амидаистов Японии и Китая является конечная цель – спасение именно в

⁵⁹ Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. – М., 1989. с. 50.

⁶⁰ Козловский Ю.Б. Амидаизм в эпоху средневековья // Буддийская философия в средневековой Японии. – М., 1998. с. 9.

Чистой Земле Будды Амтабхи. Если в раннем буддизме идея Нирваны как заключительного этапа достижения истинного спасения занимала в этом вопросе главную роль, то в последующем учении амидаизма Чистая Земля становится тождественной Нирване. Таким образом, наблюдается своеобразный отход от официальной догматики, в этом заключается отличительная черта амидаизма.

«В буддологии различают два основных типа амидаизма: учение о возрождении в «чистой земле» при помощи будды Амида и учение о выявлении в себе «природы будды» при помощи медитирования, объектом которого является будда Амида»⁶¹. Классическим примером первого вида является учение Хонэна и его последователей, в хэйанский период развивается амидаизм второго вида, к которому можно отнести школу Юдзу нэмбуцу.

Самым ранним приверженцем амидаизма в Японии был Гэнсин, его перу принадлежит труд Одзёёсю (Сущности перерождения в Чистой Земле). Знакомство с его работой Одзёёсю оказало кардинальное влияние на Хонэна и на других деятелей буддизма. Практика двадцати пяти монахов, совместно произносящих и представляющих образ Будды амида, получила широкое распространение благодаря деятельности именно Гэнсина.

Одним из ревностных последователей амидаизма в Японии является Хонэн или Гэнку (1133 – 1212). «Хонэн был сыном провинциального самурая из провинции Мимасака. Отец его погиб в сражении, но перед смертью умолял сына не мстить за него, а стать буддийским монахом. В 13-летнем возрасте юноша отправился на гору Хиэй, где изучал доктрину школы Тэндай, и в 15 лет принял монашеский постриг. Затем он стал последователем Дзигэна Эйку, ученика Рёнина, и идеи последнего, несомненно, сильно повлияли на формирование мировоззрения молодого

⁶¹ Буддизм в Японии. – М., 1993. с.181.

монаха. Хонэн изучил также основы школ Хоссо и Сингон, пятикратно полностью прочел буддийский канон, но так и не смог обрести душевного равновесия. Знакомство с трактатом Гэнсина «Одзё ёсю» («Основы учения о возрождении в раю»), должно быть, явилось переломным моментом в его духовной жизни. Хонэн пришел к выводу, что в жестокую кровопролитную эпоху, в которую ему выпало жить, «путь мудрецов» (сёдо), заключающийся в соблюдении буддийских заповедей, изучение сутр и совершение благих деяний, не может быть ни достаточно эффективным, ни достаточно быстрым. Мир вступил в эпоху «Конца Закона», поэтому единственно действенным средством, по мнению Хонэна, должны быть безграничная вера в милосердие Будды Амида и обращенные к нему молитвы с просьбой о последующем возрождении в Чистой Земле»⁶². Основной упор он сделал на практику нэмбуцу и исключил все другие практики. Его главные последователи, к которым обычно относят шесть человек, в той или иной мере не согласились с таким категоричным отрицанием. Некоторые из них включили обычные буддийские практики в качестве дополнительного элемента к практике нэмбуцу, другие же более строго подчеркивали исключительность этой практики в век «Конца Закона».

Учение Хонэна подверглось преследованиям со стороны старых влиятельных буддийских школ, таких как Тэндай и Сингон, за свое отрицание пышных обрядов этих школ, более простой и индивидуалистический подход к освобождению, не требующий посредства многочисленного духовенства. Хонэн и его ученики были сосланы в отдаленные провинции, некоторые из его учеников были казнены. Однако его учение получило широкое распространение среди простого народа и малоимущих. Популярность идей Хонэна во многом объяснялось его

⁶² Буддизм в Японии. – М.: Наука, 1987. с.201.

личными качествами: искренностью, убежденностью, сочетающейся с мягкостью и доброжелательностью, простотой аргументов.

В эпоху катаклизмов, когда сам миропорядок, казалось, начал рушиться, и налицо были все признаки маппо (Конца Закона), Хонэн сумел предложить страждущим и разочарованным простое и эффективное средство, которым являлось нэмбуцу. Специфика учения Хонэна иллюстрирует популярная мандала «Сэсю фуся». В центре этой мандалы изображен сидящий Будда Амида, от которого исходит свет; вокруг него монахи и миряне. На монахов, читающих сутры, свет не падает, он струится на мирян, которые убивают животных, но при этом произносят нэмбуцу⁶³.

Одним из учеников Хонэна был Синран (1173-1263). Он является основателем самого радикального направления в японском амидаизме – школы Дзёдо Синсю («Истинной школы Чистой Земли»), или просто Синсю. Основными трудами Синрана являются «Учение, практика, вера, постижение истины» (яп. Кёгёсинсё) и «Значение однократного и многократного моления» (яп. Итинэн Танэн бунъи). Постепенно Синран отошел от взглядов Хонэна. В процессе эволюции своих идей Синран пришел к выводу, что единственно истинным является 18 обет Будды Амида (из 48 данных им) – обещание спасти всех без исключения живых существ, уверовавших в его спасительную силу. Этот 18 обет Синран считал самым важным, чем 19 и 20 обеты. Согласно этим обетам, возродиться в Чистой Земле могут лишь те, кто в земной жизни совершает благие деяния (19 обет) или же те, кто усердно взывает к помощи и строго соблюдает заповеди (20 обет). Опираясь на 18 обет, Синран полностью отрицал возможность спасения за счет собственных сил верующего и утверждал, что единственный способ возродиться в Чистой Земле есть возгласение имени Будды Амида: «Наму Амида буцу!» («Слава Будде Амида!»). Синран не

⁶³ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. – М., 1987. с.204.

признавал свою школу в полном смысле этого слова. В ней отсутствовали учителя и ученики, как таковые. Своих учеников Синран называл друзьями и не выделял никакой разницы между собой и своими последователями. Такое обращение было совершенно новым явлением, которое можно считать японским нововведением. После смерти Синрана возникает интересный парадокс. Его последователи начинают борьбу за право называться учениками Синрана, что при жизни он категорически отрицал.

Сама по себе трактовка амидаизма у Синрана значительно отличается от других школ и заслуживает пристального внимания. В своем труде «Учение, практика, вера, постижение истины» он не только знакомит с классической доктриной учения, но и вносит в нее собственные дополнения. Например, Синран выдвинул новую идею о структуре Чистой Земли, различал в ней истинную землю воздаяния (син дзицу ходо) и условную землю (хобэн кэдо). В первой рождается подлинно верующий адепт, а во второй - еще испытывающий сомнения в спасительной силе Будды Амиды. Относительно догмата об ипостасях Будды Синран, как и китайский амидаист Тань Луань, утверждал, что Будда Амида находится в теле Дхармы и в теле воздаяния (т.е. в Чистой Земле) одновременно. Дело в том, что возвышение Чистой Земли, где находится Будда в теле воздаяния, приводит к постепенному равенству тела Дхармы и тела воздаяния.

Одним из приверженцев Синрана считается Иппэн. Весьма оригинальные взгляды выделяют этого проповедника среди всех остальных последователей Синрана. Иппэн рассматривал Чистую Землю не как определенную территорию, которая находится далеко на Западе, а как особое состояние сознания человека. Чистой Земли можно достичь усилиями мысли.⁶⁴ Такое понимание спасения является завуалированным, но все же

⁶⁴ Козловский Ю.Б. Японский амидаизм в эпоху средневековья // Буддийская философия в средневековой Японии. – М., 1998. с.26.

отходом от положений Синрана, поскольку фактически Иппэн призывал опираться на свои силы.

Трактовка спасения школы Юдзу нэмбуцу (Школа Всепроникающего моления Будде) несколько похожа на взгляды Иппэна. Главный акцент сторонники данной школы делают также на сознании. Спасение для них связано с сознанием человека, в котором находится природа Будды. Согласно теории Юдзу нэмбуцу Будда заполняет собой все миры, присутствуя в каждом человеке и любой вещи. С другой стороны, местом его обитания является Нирвана. В этом заключается всем известная формула: «сансара есть Нирвана», которая составляет характерную особенность школы Юдзу нэмбуцу, отличающую ее от общепринятого учения. Школа Юдзу нэмбуцу возникает в период Хэйан, оригинальные взгляды на толкование учения которой существенно отличают её от других школ этого направления. Основателем этой школы был монах Рёнин. Теоретическое обоснование школы Юдзу нэмбуцу базируется на доктринах школы Кэгон, с позиций которой доказывалась изначальная спасенность человека, т. е. он несёт в себе природу Будды и пребывает в Чистой Земле⁶. Надо сказать, что в целом учение и практика школы Юдзу нэмбуцу носили усложненный характер, что в конечном счете определило её судьбу. Юдзу нэмбуцу сию не получила широкого распространения, ее место в дальнейшем заняли школы Дзёдо и Дзёдо Синсю. В следующей главе школа Юдзу нэмбуцу будет рассмотрена более подробно.

Все вышеперечисленные примеры отхода от ортодоксальных принципов амидаизма свидетельствуют о стремлении Синрана, Тань Луаня и Иппэна выйти за пределы канона, заимствовать другие идеи. Причем многократность такого явления говорит о его объективности.

⁶ См. там же. С. 20.

Амидаизм в Японии по мере развития тесно соприкасается с другими школами буддизма. Общая черта с дзэн – подход к практике верования. Однако обе школы не сходились во взглядах по отношению к роли верующего во время моления. Также как и амидаизм школа Нитирэна поклонялась сутре Саддхармапундарика, но их разделяло различное отношение к Будде Амида. Время и условия распространения положили свой отпечаток на учение. В частности, тенденция упрощения практики культа и догматики вероучения, которая диктовалась условиями средневековья. Социально-экономическая обстановка Японии также в комплексе наложила свой отпечаток на амидаистское мировоззрение Японии. При всем различии догм амидаистов, проповедников дзэн и Нитирэна школам буддизма, распространявшимся в период камакурского обновленчества, были присущи общие черты. Они стали продуктом острой кризисной ситуации, в которой находилась страна. Все они в той или иной степени апеллировали к вышедшему на историческую арену привилегированному классу – самурайству, находили в его рядах своих адептов и, естественно, своих покровителей. Вместе с тем, объектом их идеологической деятельности становились широкие народные массы. Это побудило проповедников камакурского буддизма не только идти по пути радикального упрощения догм и обрядности, но и делать упор на спасение личности, что, в свою очередь, способствовало утверждению буддизма среди японского народа.

Подводя итоги, нужно сказать, что развитие доктринального комплекса амидаизма в Китае и Японии в целом протекало в одинаковом направлении. Вместе с тем, учение в той или иной степени соприкасается с постулатами других школ и это не удивительно, поскольку они возникают и существуют параллельно.

Амидаизм, как крупное направление буддийской дальневосточной традиции, оказывал влияние на все стороны жизни общества на протяжении всей истории буддизма. Настоящий расцвет культ Будды Амиды получает в Китае и Японии, процесс реформации религии наиболее полное проявление, на наш взгляд, получает в рамках амидаизма. Главным признаком перемен является поворот религиозно-философской мысли в русло упрощения, отказ от сложнейших практик и догматики. В результате чего происходит так называемое «обмирщение» буддизма, основы учения становятся доступны и понятны простым, неграмотным людям, религия из аристократической превращается в народную. Следует упомянуть, что с появлением махаяны, Широкой Колесницы появляется теоретическая возможность спасения не только для избранных, но и для основной массы людей. Доктринальный принцип опоры на силы Другого дает этой возможности практическое обоснование. Всепобеждающее сострадание и великие обеты Бодхисаттвы обеспечивают гарантией даже грешников. Народ, уставший от страданий, видит простое решение своих проблем. Таким образом, амидаизм разрушает преграды, стоявшие между народом и буддизмом.

С появлением учения о Чистой Земле развивается понятие Рая. Представления о рае существовали в Японии и до появления буддизма, они могли возникнуть вместе с верой в загробную жизнь, однако амидаизм придал этой идее четкую аргументацию, строгую последовательность, также структуру. В космологическом отношении учение о будде Амиде вносит некоторые изменения, поскольку появляется множество Будд и Бодхисаттв, соответственно меняется структура мира, что характерно не только для амидаизма, но и для всего буддизма.

Глава 2. Развитие идей амидаизма в тяньтайском (тэндайском) буддизме.

2.1. Основные религиозно-философские принципы Тяньтай (Тэндай)

Наивысшим расцветом культа Будды Амида принято считать период Камакура. Это связано с особым социально-экономическим положением, сложившимся в стране на тот момент. Время смуты и раздора послужило благоприятной почвой для развития новых религиозно-философских идей. Камакурский период истории Японии широко раскрыт в научной литературе, многие ученые склонны считать упомянутое время обновленческим, что подтверждается важным фактором, таким, как упрощение ритуальной практики и догматики, целью которого является распространение религии среди широких масс простого населения. И это не единственное доказательство обновленчества, которое можно привести в пример. Отказ от крайних форм аскетизма тоже свидетельствует о некоторой степени обмирщения буддизма. Все перечисленные меры по реформированию религии привели к конечному результату - широкому распространению буддизма среди мирян. Наряду с амидаизмом большую популярность получает учение Нитирэна, одной из самых харизматических личностей в японской истории, а также дзэн – буддизм. Период Камакура богат не только событиями, но также и людьми, более того, это время описано в литературе не только в религиозном, но и в культурологическом аспекте. Итак, период Камакура – судьбоносная эпоха в истории Японии. Однако фундаментом для столь значительного развития событий послужил период, предшествовавший Камакура, а именно период Хэйан.

В это время происходит формирование японского амидаизма. Первые свидетельства знакомства японцев с амидаитскими представлениями появились на самом раннем этапе распространения буддизма в Японии.

Одним из ранних упоминаний об амидаизме является эпизод поклонения статуе Будде Амиде. Следует сказать, что на этапе распространения буддизма очень часты были случаи, когда буддийские и синтоистские боги менялись местами, функциями. В данном случае Будда Амиде выступает в роли родового божества. Амидаизм не избежал общей для буддизма ситуации приспособления к местным верованиям, процесс которого неизбежен, поскольку они были достаточно сильны, и искоренить их полностью не представляется возможным и до настоящего момента. История учения о Чистой Земле неразрывно связана с историей буддизма в целом. Многие первые последователи амидаизма первоначально были учениками школы Тэндай. Неслучайно школу Тэндай называют колыбелью японского амидаизма⁶⁵, поэтому мы считаем, что в данном исследовании необходимо более подробно остановиться на том факте, что появление этой школы связано с переносом столицы из Нара в Хэйан.

В этой связи представляется целесообразным проанализировать общую обстановку в стране в тот период. Большое значение в жизни общества сыграл перенос столицы из Нара в Хэйан. Необходимо сказать, что в истории Японии с изменением местоположения столицы начинается новый период развития. Царствовавший в тот момент император Камму давно тяготился излишним влиянием нарского духовенства и пытался ограничить его силу, это и послужило основным двигателем перемен. В противовес существующим старым религиозным школам необходимо было создать новую идеологическую опору. Смене обстановки для императорского двора, как нельзя кстати, помогло начало строительства нового города. В 794 году император переселяется в Хэйанкё («Столица покоя и мира»). Существуют и другие версии причин, способствовавших переносу столицы. Довольно весомой версией является положение о том, что прежняя первопрестольная

⁶⁵ Буддизм в Японии. - М., 1993. с. 180.

не имела выхода к морю, прежде всего, к главному порту страны – Нанива. Возможен и другой вариант: близ новой столицы находилось родовое захоронение императора Камму. Выделяется также экологическая ситуация, которая, возможно, способствовала перемене местонахождения столицы. Анализируя все вышеизложенные мнения, мы всё-таки склонны в качестве основной причины принять версию об усилении нарского духовенства.

Недалеко от того места, выбранного для новой столицы, на горе Хиэй пребывал монах-отшельник Сайтё (767-822), посмертное имя Дэнгё-дайси. Такое стечение обстоятельств не могло не отразиться на дальнейшей судьбе монаха. Узнав о том, что на севере-востоке города Хэйан есть монастырь, аристократия решила приблизить к себе Сайтё.

Согласно геомантии, северо-восточное направление считалось «вратами демонов» (кимон). По древнему поверью, через эти врата в город могут проникнуть злые духи, поэтому это направление необходимо было особенно тщательно охранять. При таких обстоятельствах невозможно было не обратить внимание на подвижника Сайтё, который основал на горе Хиэй свой монастырь. В 797 году Сайтё был назначен на должность одного из десяти «внутренних мастеров медитации», состоявших непосредственно при государе. Благоприятное расположение императора означало также финансовую поддержку.

Выбор правительством учения Тэндай в качестве основного был неслучайным. Большое количество школ и учений провоцировало распри и споры между ними, а также их активное вмешательство в политику. Это обстоятельство крайне раздражало правительство и государя. Он искал способы примирения противоборствующих сторон. В это время «совершенное» учение школы Тэндай, признающее ценность всех направлений и интерпретаций, представлялось прекрасным средством для преодоления всех разногласий. Лotosовая Сутра, на которую опирались

основные догмы школы, была доступна и понятна не только образованным монахам, но и простым людям. Следовательно, учение Лотосовой сутры является наиболее всеобъемлющим, «совершенным» («юань»). Таким образом, выработался принцип всеединства. «Именно поэтому школа Тэндай в средневековой Японии сыграла роль своеобразного университета»⁶⁶. В этой связи становится понятным, почему многие деятели японского буддизма, такие как Гэнсин, Хонэн, Синран, Нитирэн первоначально примыкали к рядам учеников этой школы.

Основатель тяньтайской традиции в Японии «Сайтё родился в 767 г. в пров. Оми. Его отец, Момоэ, был выходцем из рода Мицукубукоро, который, как считается, вел свое начало от переселившихся на Японские острова потомков Сяньди, последнего императора Поздней Хань [Ватанабэ, 1969, с.5; АБС, т. 2, с. 100]. Мать Сайтё была из рода Фудзивара [Ватанабэ, 1969, с.5]. Таким образом, Сайтё принадлежал к тому слою японского общества, представители которого победили в борьбе за влияние на императора Камму и последующих правителей»⁶⁷.

Сайтё в двенадцатилетнем возрасте стал послушником монастыря, находившегося недалеко от того места, где он родился, в восемнадцать лет получил монашеский постриг. В начале он подробно изучил основы школ Рицу и Хоссо. По свидетельству «Жизнеописания монаха с горы Хиэй», карьера Сайтё могла стремительно пойти в гору, после получения диплома он мог достичь значительных высот, однако, Сайтё круто меняет свою жизнь, ему близки традиционные устои монашества. Этому молодому священнослужителю суждено было сыграть большую роль в истории японского буддизма. Он принадлежал к числу представителей нового поколения монашества, которое существенно отличалось от уже довольно

⁶⁶ Накорчевский А.А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). - СПб., 2004. с.294

⁶⁷ Буддизм в Японии. – М., 1993. с. 87.

давно сформировавшегося нарского жречества. Старое поколение монахов было обвинено правительством и императором в коррупции и моральном упадке. Представители нового поколения священнослужителей существенно отличались от своих предшественников. Для них служение истине и поиск её были превыше всего. Ради правды они уходили в горы, становились отшельниками.

Такой же путь избирает Сайтё для поиска истины – это побег от существующей реальности, от сытой монашеской жизни. В первом своем произведении «Гаммон» (Обращение к [Будде] с желаниями) он пишет о том, что мир наполнен страданиями, время Будды Шакьямуни далеко позади, а время Будды Грядущего ещё не настало. Видя муки всех живых существ, юноша приходит к выводу – путь к спасению отнюдь не в «присваивании себе труда других», но в помощи всем, имеющим сознание, подняться к просветлению. Таким образом, Сайтё выражает свои желания, главная мысль которых заключена в искреннем стремлении постичь суть праджни и донести её до всех страждущих. В этом произведении также говорится о том, что Сайтё пока ещё не достиг уровня «сходства шести корней», не получил «пять чудесных проникновений»⁶⁸. Исполненный подобными чувствами юноша встает на путь отшельничества. Прибежищем для Сайтё становится гора Хиэй у озера Бива. Почему Сайтё избирает именно это место для своего затворничества, поясняется в «Житии великого наставника с горы Хиэй («Эйдзан дайсидэн»)). Дело в том, что отец Сайтё ходил на поклон к божеству – ками этой горы с просьбой даровать ему сына. Очень скоро у него появился сын. Однако обещание отец не смог сдержать и Сайтё решил выполнить обет отца. В 788 году Сайтё построил свой маленький храм, он был назван в честь Будды Якуси.

⁶⁸ Буддизм в Японии. - М., 1993. с.435.

На протяжении восьми лет Сайтё подвергал свое тело аскезе. В это самое время Сайтё познакомился с произведениями китайского проповедника Чжи И, которыми он очень заинтересовался. Чжи-и написал комментарии к известной Лotosовой Сутре.

Сутра лотоса благого Закона (Лotosовая сутра, Сутра лотоса – санскр. «Саддхарма-пундарика-сутра», кит. «Мяофа лянхуа цзин», яп. «Мёхо рэнгэ кё» или «Хоккэкё») является наиважнейшим буддийским текстом. Вопрос о её возникновении считается одним из самых сложных.

Большую популярность Лotosовая сутра получила на Дальнем Востоке: в Китае, также в Японии. Чжи И внес огромный вклад в развитие экзегетической литературы. Среди всех существующих комментариев к Сутре Лotosа особенно ценными являются именно работы Чжи И.

Согласно источнику, Шакьямуни проповедовал Лotosовую сутру на вершине горы Гридхракута или на вершине горы Грифа. Первая глава сутры, которая служит вступлением к труду, описывает огромное собрание людей по поводу выступления Шакьямуни. Здесь присутствовали известные ученики Будды: Махакашьяпа, Шарипутра, Урувела Кашьяпа; монахини: Махапрджапати и Ясодхара; бодхисатвы: Манчжушри, Авалокитешвара, Бхайшаджа-раджа и Майтрейя. Лotosовая сутра открывает путь к нирване. Шакьямуни также говорит о том, что нет двух или трех путей к просветлению, но только один, и он указывается Буддами. Осуждается путь шраваков и пратьекабудд, только Будда может избавить земные существа от невежества. Возможно, именно этот постулат был взят на вооружение сторонниками Лotosовой сутры в борьбе против приверженцев хинаяны, которые утверждали об избранности людей в деле достижения просветления. Более того, в данном источнике четко утверждается идея о всеобщности спасения – все живые существа могут войти в нирвану, данное рассуждение было позднее подхвачено адептами школы Дзёдо и стало фундаментальным

принципом амидаизма. В своих объяснениях Шакьямуни использует притчи и аналогии, по преданию, такая форма изложения основ учения избрана Великим Учителем совершенно осознанно: поскольку первая проповедь Будды под деревом бодхи была непреодолимо сложна даже для самых подготовленных слушателей, поэтому он решил преподать проповедь в более понятной и доступной форме.

Каким образом возникла Лотосовая сутра – это вопрос, включающий в себя множество загадок, по крайней мере, в настоящее время. Однако для тех, кто посвятил себя пониманию Лотосовой сутры, гораздо более важным являлся вопрос о ее сущности. Просветление может быть достигнуто только через стремление правильного подхода, преданность и неослабевающее внимание к практике. Это основная истина Лотосовой сутры. Не имеет значения, сколько слов из текста кто-то запомнил, не имеет значения, как выразительно и легко человек может интерпретировать их. Если он не может применить учение текста в своей повседневной жизни и перенести их на практические и конкретные действия, тогда его понимание сутры бесполезно. Практика в сутре определяется в пяти действиях: сохранение текста, его чтение, декларирование, толкование и копирование.

Труды Чжи И, основанные на Лотосовой сутре, легли в основу доктринального комплекса школы Тяньтай, хотя со временем большую роль в нем стали играть эзотерический буддизм и амидаизм. Именно ему принадлежит формулировка «Все явления истинный облик». Несколько загадочная фраза означала, что все явления окружающего нас обыденного мира тождественны истинной сущности мира, а потому истинны. Эта интерпретация знаменитого высказывания Нагарджуны о том, что «сансара

есть нирвана, а нирвана неотличима от сансары», придала ему чисто китайскую вещественность и конкретность»⁶⁹.

Возвращаясь к Сайтё, отметим, что он вскоре после назначения на должность мастера медитации был признан лучшим знатоком учения Тэндай. Надо сказать, что учение было известно и достаточно распространено в Японии. При дворе проводились официальные диспуты, в которых принимали участие знатные аристократы и известные монахи. В результате проведенных диспутов Сайтё выделился глубокими знаниями основных положений учения. Император принял решение отправить Сайтё во главе делегации в Китай на стажировку, чтобы ещё более расширить свои знания. Только так школа Тэндай могла получить официальное признание от китайских патриархов. В 804 году Сайтё отправляется в Китай. Пребывание в Китае заняло не много времени, около года. За этот период Сайтё успел изучить основы Тяньтай и дзэн-буддизма. По возвращении на родину Сайтё ожидала неприятная новость – император Камму был при смерти. Для того, чтобы поставить государя на ноги, испробовали все средства, но ничего не помогло, в начале 806 года император Камму скончался. С приходом нового правителя карьера Сайтё, так удачно складывавшаяся, пошла на спад, поскольку новый преемник не разделял взглядов своего предшественника по поводу создания единой церкви.

Тэндайский центр в Энрякудзи на горе Хиэй играл чрезвычайно видную роль в истории Японии. Он превратился в обширный комплекс из более трех тысяч зданий, где священники занимались глубоким изучением учения. В лучшей дальневосточной традиции тэндайские священники пытались синтезировать все известные религиозные учения и практики, в конце

⁶⁹ Накорчевский А.А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика) – СПб., 2004. с. 251.

концов, именно она положила начало многим популярным школам, которые в итоге распространяли буддизм среди простых людей по всей Японии.

Сайтё открыто заявлял о том, что до появления школы Тэндай, в Японии не было истинно махаянских школ, поскольку только тэндайское учение говорит о спасении всех, без исключения, живых существ. Монахи, примкнувшие к этому направлению, приравнивались к бодхисаттвам и именовались монахами-бодхисаттвами (босацу-со), поскольку именно они, распространяя идеи Лotosовой сутры, дарили надежду другим людям и помогали им открыть в себе «природу Будды».

Ещё один аспект деятельности Сайтё, который требует, несомненно, внимания, это теория «Защиты страны». Если обратиться к истории, то идеология «Защиты страны» зародилась в период Нара, систематизация её имела место в период Хэйан. Данный вопрос затрагивает отношения между государством и религией. Государство, взявшее под покровительство религию, непременно способствует материальному укреплению церковной организации. Духовенство становится частью правящей элиты. Светская власть через свои административные институты содействует распространению данной религии среди широких масс населения, контролирует соблюдение обязательных предписаний и может даже прибегнуть к принуждению, карая за отказ выполнять их. Как правило, государство оказывает серьезную поддержку официальной церкви в борьбе против сектантства, которое может распространяться в различных формах. В таком случае социальной функцией церкви становится энергичная поддержка покровительствующего ей политического режима, причем поддержка эта может носить материальный и идеологический характер. Однако история всех мировых религий показывает, что усиление экономического и идеологического могущества церкви неизбежно приводило к возникновению претензий ее руководителей на безоговорочное господство в обществе и,

следовательно, к появлению причин для конфликтов между светской и духовной властями. Борьба за лидерство во многих случаях заканчивались компромиссами с обеих сторон, поскольку общность целей различных группировок внутри правящего класса - к ним принадлежала и церковь - являлась основой для союза между ними.

Тесная связь государства и религии обязательным образом оформляется идеологически. С одной стороны, обосновывается использование государством церкви в своих целях. С другой стороны, религиозные философы, опираясь на догматические положения своих учений, доказывают правомерность союза церкви с государством. Затем монахи сочиняют труды, в которых обосновывают правомерность притязаний церкви на роль руководителя общества, подчиняющего себе все другие институты власти.⁷⁰

А.А. Накорчевский дает определение данному явлению, ссылаясь на Алана Граппара: «Тинго кокка – это правительственная идеология, которая легитимируется ритуалами, проводимыми как (синтоистскими) священническими родами в определенных святилищах, так и буддийскими школами в определенных храмах от имени императорского рода и кланов его сторонников, прежде всего Фудзивара»⁷¹.

Данная ритуальная практика была заимствована из Китая, где геомантии уделялось большое значение. Особое географическое положение страны, частые природные катаклизмы не могли не способствовать распространению различного рода суеверий. Очень часто благополучие страны связывалось непосредственно с персоной первого лица государства, т.е. с императором. По этой причине за здоровьем его величества следили тщательным образом не только придворные лекари, но и жрецы синтоизма и буддизма. В свете

⁷⁰ Игнатович А.Н. Учения о теократическом государстве в японском буддизме // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. - М., 1987. с.146.

⁷¹ Накорчевский А.А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика) – СПб., 2004. с.293.

сложившихся отношений между государством и религией данная сторона религиозной практики заметно трансформировалась, появляется целая идеология, которая получила название «тинго кокка». Заметный вклад в развитие этой идеи положил монах Сайтё.

«В период Хэйан под влиянием как местных представлений (государь – потомок божеств и само божество), так и китайских (представление о прямой связи между микрокосмом особы государя и микрокосмом природы) благоденствие в стране стало напрямую увязываться с благополучием особы, её возглавляющей и олицетворяющей. Ставшее одной из важнейших имперских идеологий XIX-XX вв. абстрактное понятие «тело страны», или «государственный организм», в те времена отождествлялось прямо и конкретно с физическим телом государя»⁷².

Укрепление позиций Тэндай связано именно с ролью государства в лице императора. При поддержке правящего класса Сайтё удастся не только создать храмовый комплекс Энрякудзи, но и организовать могущественную монашескую систему, которая продолжала играть ведущую роль в общественной жизни страны, несмотря на авторитет Кукая, возглавлявшего противоборствующую школу Сингон. «Могущество буддийской церкви обуславливалось двумя основными факторами. Во-первых, в отличие от нарских школ тэндай и сингон, были хорошо организованными объединениями, имевшими мощную экономическую базу в виде многочисленных храмовых хозяйств феодального типа. Распад надельной системы благоприятствовал экономическому усилению церкви. Объединения в материальном отношении практически не зависели от государства, имея замкнутый цикл производства и даже собственные силы обороны – отряды монахов-солдат (сохэй). Во-вторых, буддийская церковь сумела выработать весьма эффективную политику взаимоотношений с властями.

⁷² См также. с. 293.

Представители буддийской элиты на правах советников проникали во все институты власти, формально не претендуя на светские должности и, тем более, на трон».⁷³ Данный пример отражает картину общего процесса сращивания государственного аппарата с религиозными институтами, характерного для периода Хэйан. «Однако кульминацией политического могущества буддийской церкви в истории Японии следует, пожалуй, назвать установление системы так называемого монашеского правления (инсэй), которая в XI в. сменила систему регентского правления. Её суть состояла в том, что император получал сколько-нибудь реальную власть лишь после того, как постригался в буддийские монахи, формально отрекшись от трона и посадив на свое место сына»⁷⁴.

Следует сказать, что для истории религии в Японии, в частности буддизма, характерно своеобразное наложение, т.е. существовавшие ранее представление и традиции не отвергаются полностью новыми, а сочетаются и приспособляются. Здесь получается то же самое, когда культ императора не мог быть уничтожен, а сам император свергнут, поскольку он прямой потомок Аматэрасу, следовательно, божественен. Мировая религия, буддизм, настолько сильно укрепила свои позиции, что фактически государственное правление не могло обойтись без буддийского вмешательства. Две стороны нашли компромиссное решение, которое вылилось в явление под названием *инсэй*. В IX веке появился обычай пострижения в монахи знаменитых аристократов, целью которого была концентрация большей власти в руках одного человека. Инсэй означал систему монастырского правления государством. Отказавшись от трона, вступив в сан монаха, император становился регентом своему малолетнему сыну. Фактически все полномочия

⁷³ Игнатович А.Н. Учение о теократическом государстве в японском буддизме // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. - М., с. 153-154.

⁷⁴ Игнатович А.Н. Учения о теократическом государстве в японском буддизме // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. - М., с. 154.

сохранялись за отцом наследного принца, кроме того, поддержка духовенства была обеспечена в силу причастности бывшего императора к буддийской церкви.

Весьма важное место в доктрине школы занимают вопросы онтологии. Согласно древним буддийским представлениям, бытие представляет собой сложную структуру, основной составляющей которой является определенный мир – дзикай. В тяньтайской традиции насчитывается десять миров, из чего следует термин дзиппокай. Если рассматривать круг сансары, то в ней насчитывается шесть миров-сфер, которые изолированы друг от друга, переход из одного мира в другой знаменуется перерождением. Каждая новая жизнь в череде перерождений обусловлена причинно-следственной связью, фундаментальным понятием всей буддийской философии. Все содеянное в настоящей жизни является причиной будущего перерождения, обуславливая следующее существование. За причиной неизменно идет следствие. Таким образом, буддисты настаивают на постулате о том, что настоящая жизнь человека - это всего лишь следствие добродетели или нарушения, накопленные в прошлых перерождениях. Исходя из этого, все существование разделяется на десять миров, каждый из которых имеет своё строгое определение.

Мир ада (дзигоку-кай). В эту сферу человек попадает за какие-либо совершенные нарушения. В наказание за свои деяния он испытывает различные формы мучений, от самых страшных пыток до незначительных болезней.

Мир голодных духов или претов (гаки-кай). Существа, попавшие в этот мир, одержимы постоянными желаниями, однако не получают желаемого, и испытывают при этом страдания. Причины, по которым можно оказаться на этом уровне бытия – алчность, корысть, стремление к наживе, личной выгоде.

Мир животных (тикусё-кай). Состояние животных отличается от состояния людей наличием разума у последних. Животные подвластны инстинктам, они не осознают, кем являются.

Мир асуров (сюра-кай). Состояние демонов постоянно омрачено желанием всегда быть первым. Это стремление подавляет все благие намерения в существе, порождает злые чувства, такие, как зависть, ненависть, желание навредить или отнять что-либо у другого. Этот мир наполнен агрессивностью и жестокостью.

Мир людей (нин-кай). Это мир обычных людей, живущих повседневными заботами. Мир также наполнен страданиями в большей или в меньшей степени, однако во многих буддийских школах родиться в этом мире считается более выгодным условием для переправы на ту сторону, то есть достижения нирваны. Данное утверждение аргументируется тем, что мир людей длится меньше по сравнению с миром богов, следовательно, быстрее можно выйти из круга сансары. В отличие от животных человек наделен сознанием, что тоже является бесспорным преимуществом.

Мир неба (тэн-кай). Необходимым условием для перехода в этот мир является выполнение десяти заповедей: это принцип ахимсы (не убивать живых существ), не выражаться, не злословить, не быть двуличным, не быть жадным, не злиться, иметь правильные мысли.

Мир шраваков или мир слушающих голос (сёмон-кай). Шраваки - это ученики Закона, которые непрерывно слушают своего учителя, монаха или священнослужителя. На этом уровне обязательны две составляющие – ученик и учитель.

Мир пратьека-будд или самостоятельно идущих к просветлению (энгаку-кай). Пратьека-будды – это тоже приверженцы Закона, вступившие на путь буддизма, однако ищущие спасения самостоятельно, без чьей-либо помощи, постигая великое учение через собственное самосовершенствование.

Отличительной чертой пратьека-будд является то, что они не делятся своими достижениями и опытом с другими, все их силы направлены на личное достижение нирваны. Шраваков и пратьека-будд считают приверженцами Малой колесницы – Хинаяны. Основным источником для них является палийский канон.

Мир бодхисаттвы (босацу-кай). Главное отличие бодхисаттвы – это его альтруизм. Бодхисаттва – это введение махаяны. Деятельность босацу направлена, главным образом, на содействие непросветленным избавиться от неведения. Бодхисаттвой может стать любой человек, который даст четыре широких обета и совершит великое множество благих дел. Бодхисаттва, постигнув истину Закона, дает обещание – не покидать мир Саха до тех пор, пока все живые существа не достигнут просветления.

Мир будды (буккай). Будде открываются все законы бытия: прошлого настоящего и будущего. Он освобождается от страданий посредством преодоления всех желаний.

Каждый из этих миров присутствует в любом другом, отсюда вытекает идея взаимопроникаемости миров (дзикай гогу). Мир будды проникает во все миры, благодаря утверждению о том, что природа будды присутствует во всех явлениях и предметах. Следовательно, в мире будды существует и частичка мира ада, а также и других миров. Материальный мир рассматривается ещё в трёх отношениях, каждое из которых получает статус особого мира.

1. Мир существ (сюдзё-сэкэн). Мир рассматривается в смысле населяющих его существ.
2. Мир пяти скандх (гоон-сэкэн). Психологический аспект мира как уровень развертывания сознания существ.
3. Мир страна (кокудо-сэкэн). Рассмотрение каждого мира как вместилище живых существ.

Основываясь на концепции дзикай-гогу, тяньтайские теоретики выдвинули доктрину «итинэн сандзэн», что в переводе означает – «одно мгновение мысли – три тысячи». Три тысячи – магическое число в дальневосточной традиции, в данном случае – это три тысячи миров, которые легко получаются путем математических вычислений. Умножение десяти миров на три дает тридцать миров. Поскольку каждый из десяти миров присутствует друг в друге, десять умножается на десять, в итоге дает число сто. Сто, в свою очередь, умножается на тридцать, результат – три тысячи. Словосочетание «Итинэн» подразумевает один акт сознательной деятельности, в каждом из которых присутствует три тысячи миров.

«Роль Сайтё в формировании хэйанского буддизма, его вклад в концептуальное развитие японского буддизма, благодаря чему учение школы Тэндай стало одним из ведущих течений в Японии, а сама школа превратилась в мощное объединение, по существу, государство в государстве, проявится более отчетливо, если обратиться к биографии первого патриарха школы. Это тот случай, когда пересечение жизненных путей тех, кто в силу различных обстоятельств в той или иной степени являются (или могут стать) ключевыми фигурами в данный исторический момент, самым непосредственным образом отражается на направлении развития исторического процесса».⁷⁵ Многогранная личность Сайтё стала основным условием, приведшим к поступательному развитию буддизма в Японии.

Идея «истинного облика» характерна именно для китайского буддизма, затем она распространяется в Японии. Фраза «истинный облик» является заимствованием непосредственно из Лotosовой Сутры. «Однако проблема заключается в том, в индийском оригинале подобного утверждения мы не найдем, да и при переводе этой сутры на китайский мы такого утверждения

⁷⁵ Буддизм в Японии. - М., 1993. с. 87.

не обнаружим. В нем найдутся четыре иероглифа, первые два из которых - «все явления» - суть определение к последующим двум – «истинный облик». Эта часть более длинного предложения, оборванного на середине: «Истинный облик всех явлений...» Однако особенности грамматики китайского языка и отсутствие пунктуации позволили Чжи-и представить эти четыре иероглифа в качестве самостоятельной фразы с пропущенной связкой «есть» или «суть», что в принципе, по законам классического китайского литературного языка вполне допустимо. Отсюда и получилось текстуальное свидетельство, обнаруженное в самой «Лotosовой сутре» и подтверждающее правильность его взглядов»⁷⁶.

Значительное развитие это понятие получило в школе Хоссо, однако оно больше обретает звучание знак (вид), и тесно связано с сознанием. По нашему мнению, эти два понятия имеют определенное сходство, потому что они являются субстратом мироздания, основой бытия. Свое логическое завершение данный термин получает у Гэнсина, приложившего немало усилий для распространения амидаизма. В его трудах часто встречается понятие истинного облика, также знака (вида). Проповедник раннего амидаизма, как известно, был выходцем из школы Тэндай, учеником известного Рёгэна, который в последствие стал воплощением божества. Основной направленностью его творческих изысканий была разработка онтологических вопросов. Бытие представлялось неким «образом», именно его воспринимает наше сознание. Здесь прослеживается явное влияние школы Хоссо. Однако в сотеориологическом плане спасение для приверженцев Гэнсина мыслится как перемещение в мир Будды Амитабхи. Учение Гэнсина носит весьма сложный по своей структуре характер, тем не

⁷⁶ Накорчевский А.А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика).-СПб., 2004. с. 252.

менее оно по праву считается амидаистским, поскольку доминирование «образа» Будды Амитабхи неоспоримо.

Для развития философской мысли в целом необходимым условием является разработка концепции абсолюта. Существует множество вариантов интерпретаций, названий: истинная таковость, истинный вид дхарм, истинно-сущее, естество (природа) дхарм. Абсолют, в конечном итоге, осмыслялся с «телом Закона», нирваной, праджней. То, что в тьянтайской концепции определяется как «срединное», и есть истинно сущее, «мир будды».

Возвращаясь к вышеупомянутым фактам, напомним, что в хэйанский период начинает проникать и развиваться крупное буддийское направление - амидаизм. Школа Тэндай была своеобразной «кузницей» знаменитых монахов и умнейших людей своего времени. Монастырские комплексы, несли, кроме всего прочего, просветительскую функцию и являлись очагом образования. «В литературе существует даже специальное выражение «Тэндай дзёдокё», т.е. тэндайское учение о «чистой земле». Безусловно, существовали и другие факторы, в частности, широкое распространение веры в могущество Будды Амида и популярность нэмбуцу вне рамок названных буддийских объединений»⁷⁷.

Т. Оно занималась изучением амидаизма раннего периода, а именно в периода Хэйан, её работа носит название, непосредственно отражающее её содержание: «Дзёдай дзёдокё» - «Учение о Чистой Земле в древности». Этот труд важен для нас в том плане, что здесь рассматриваются условия распространения амидаизма в период Хэйан и его развитие от культа почитания предков до сформировавшейся религии. Можно сказать, Т.Оно одной из первых выдвинула понятие тэндай дзёдокё и ввела его в научный оборот. «Т.Оно выделяет два этапа в становлении тэндайского учения о «чистой земле». Со второй половины X до середины XI в. в период

⁷⁷ Буддизм в Японии. – М., 1993. с. 180.

безраздельного рода Фудзивара обращение к будде Амида преследовало цель реализации принципа получения «пользы в этом мире», а сам ритуал носил своеобразный налет аристократического аскетизма [Оно,1972, с.142,143]. С конца X в. в среде буддийского духовенства, а позже и в широких слоях аристократии начали распространяться представления о скором наступлении века «конца Закона». Обнищание аристократического сословия вследствие распада надельной системы, противоречия в правящей элите, связанные с борьбой за власть, усугубляли ощущение общей нестабильности в стране и предчувствия будущего упадка. Первым годом наступления века конца Закона стали называть 1052 г. Эсхатологические настроения обусловили и метаморфозу набиравшего силы амидаизма: на первый план выдвинулся мотив о чистой земле, как рае, находящемся где-то далеко, не здесь, положительной альтернативе недолжному бытию в «здешнем» мире»⁷⁸. Иными словами, амидаизм на начальном этапе носил аристократичный характер, затем он распространился среди простого народа.

Учение Тэндай Дзёдокё оказало заметное влияние на школу Сингон, хотя в последующее время идеи эзотерического буддизма обрели особое проявление в трудах Какубана, выходца из этой школы. По мнению Какубана, молитва, произнесенная в честь Амиды, считалась выявлением в себе природы «вселенского» Будды, т.е. спасение, что в свою очередь является доказательством тэндайского влияния. Именно открытие в себе природы Будды является основным постулатом теоретиков Тэндай. Какубан откололся от основной массы приверженцев Сингон, он отождествлял Чистую Землю с Чистой Землей Будды Вайрочаны, тем не менее, моление Будде Амитабхе не отвергается. В целом нужно отметить, идеи Какубана представляют собой особый опыт развития мысли, смешения нескольких

⁷⁸ Буддизм в Японии. – М., 1993. с. 181.

школ и представлений, вместе с тем, они отличаются непоследовательностью и противоречивостью.

Медитативная практика школы Тэндай называлась сикан. Си означает остановка или прекращение, а кан – это созерцание. В сумме они дают единую практику дзэн (дхьяна), но чаще всего саммай (самадхи). На первой ступени сосредоточения практик должен отбросить все ненужные мысли, т.е. остановить сознание, только после этого можно перейти ко второй ступени – созерцанию, при этом весь мир должен пребывать для практикующего в состоянии недualityности, единства феноменального и абсолютного уровней бытия. Все составные элементы мира должны восприниматься не единичное, а как единое целое. В практике сикан, нужно отметить что для достижения истинного созерцания адепту предлагалось четыре метода. Первый назывался «самадхи постоянного сидения» и состоял в 90-дневном уединении в медитативном зале перед образом Будды. Вторым именовался «самдхи постоянного хождения», которое в школе тэндай представляло собой хождение вокруг статуи Будды Амитабхи и постоянное провозглашение его имени (нэмбуцу). Третий метод, «самадхи наполовину сидения, наполовину хождения», предлагал попеременное практикование двух первых методов. Четвертый метод был назван «самдхи не хождения, не сидения» и означал высший уровень медитативной практики, при котором адепт уже не нуждается в специальных условиях для того, чтобы постоянно видеть истинную картину мироздания. Он может заниматься повседневными делами, при этом постоянно видеть в его истинном виде. В состоянии этого созерцания человеку открывается многообразие и таинства Вселенной. При подробном описании медитативной практики следует заострить внимание на том моменте, что на одной из ступени практики объектом почитания становится Будда Амитабха, хотя сикан - это чисто тэндайский ритуал. Небольшой фрагмент свидетельствует о процессе слияния,

взаимопроникновения тэндайской практики с одной стороны, амидаизма - с другой.

Таким образом, учение школы Тяньтай-Тэндай можно считать уникальным явлением философской мысли Дальневосточного региона. Резюмируя всё вышесказанное, отметим следующие моменты: философское обоснование школы Тяньтай – Тэндай представляет собой стройную систему благодаря деятельности китайского проповедника Чжи И. Кроме того, литературное наследие упомянутого мастера является бесценным трудом экзегетического характера. В Японии учение Тяньтай также получило широкое распространение, большой вклад в его развитие внес монах Сайтё. Приблизившись к императорскому окружению, он смог дать тот импульс становлению Тэндай, который позволил буддизму в рамках данного учения приобрести на некоторое время государственный характер. Подобного размаха в Японии не удавалось ни одно направление буддизма, однако, как уже говорилось, успех был временным. Причины столь скорого забвения кроются, по всей видимости, в многообразии методов и «всеобъемлемости» учения, слишком легка была вероятность дробления школы на различные фракции. Самая привлекательная сторона тэндайского учения, которая на первых порах способствовала увеличению числа сторонников, в конечном счете, привела к ослаблению позиций данной школы. Как ни парадоксально, но это остается фактом. Кроме этого, следует подчеркнуть, что на историческую арену выходит другая школа Сингон, на стороне которой оказались симпатии императорской власти.

2.2. Представление о Рае в контексте религиозно-философских основ тьянтайского (тэндайского) буддизма.

В доктринальном комплексе Тьянтай(Тэндай) особое место занимает идея недвойственности. Концепция недвойственности была разработана в Китае и «благодаря особенностям культуры и мировосприятия китайцев приобрела там особое значение и определила развитие китайского и дальневосточного буддизма в целом»⁷⁹.

Видение мира в состоянии недвойственности или недвойственности присуще буддизму махаянского толка. На протяжении столетий с момента разделения буддизма на южную и северную ветви, теоретики последней вели активные попытки теоретического обоснования абсолютной, высшей реальности. В абсолютной реальности отсутствуют субъектно-объектные разграничения. Мир един, в нем отсутствуют преграды. «Доктринальное основание для такой концепции давало учение «Нирвана-сутры», «Лotosовой сутры» (Садхарма пундарика сутра) и «Сутры Величия Цветка (Аватамсака сутра) о равной пустотности и нереальности «Я» и «дхарм», а также о наличии подлежащего феноменальному миру абсолюта, реальности как она есть, обладающей свойствами «постоянства, блаженства, истинного Я чистоты» (нитья, сукха, атман, шубха). Таким образом, буддизм Махаяны обратился к не свойственной ранним формам буддизма онтологической проблематике. Утверждение положительной онтологии потребовало соответствующего обоснования других аспектов учения – гносеологии и сотериологии».⁸⁰

Далее К.Ю. Солонин пишет том, что в результате разработки вопросов бытия приверженцы Махаяны приходят к выводу, что цель спасения для любого существа – это открытие в себе природы Будды, что одновременно совпадает с целями гносеологии. «Таким образом, сотериологический

⁷⁹ Солонин К.Ю. Перевод трактата. Учение Тьянтай о недвойственности. // Религии Китая. Хрестоматия. Под ред. Е.А. Торчинова. - СПб., 2001. с.268.

⁸⁰ Солонин К.Ю. Указ. соч. с.267.

идеализм бодхисаттвы, идущего по Пути с целью обретения состояния Будды, совпал с гносеологическим идеалом познания реальности как она есть»⁸¹.

Учение о недвоинственности было сформулировано Чжань-жанем (711-782), который был последователем Чжи И. На формирование данной концепции оказала влияние школа хуаянь, а именно, учение Фа-цзана, «истинная реальность (бхутататхата) является абсолютом, исполненная благих качеств. Она неизменна и неподвижна и присуща каждому живому существу. «Под влиянием непробужденного неведения истинная реальность приходит в движение, и возникают аффекты, которые истинной реальности по природе не присущи, являются иллюзорными, а потому возможно их устранение. Под влиянием аффектов начинается ментальное конструирование, в результате которого седьмое сознание (клиштамановидняна) принимает восьмое «сознание-сокровищницу» за Атман, т. е. истинное Я личности. Таким образом, создается ложное представление реальной и действительно существующей личности. Истинная реальность заключена в сознании, поэтому помимо сознания нет иных дхарм и нет никаких различий, поэтому в сознании наблюдается полное тождество и равенство всех дхарм друг другу и сознанию»⁸². Иными словами, сознание, по мнению приверженцев тяньтай, является вместилищем абсолюта, истинной реальности. Данный постулат приобретает широкую популярность во всем дальневосточном регионе, нередко его заимствуют другие школы и отдельные проповедники. По нашему мнению, идеи школы Тяньтай (Тэндай) притягательны именно благодаря своей стройности и обоснованности.

Основным каноническим текстом школы Хуаянь является «Сутра о Величии Цветка», основополагающая мысль сутры – положение о том, что

⁸¹ Солонин К.Ю.Указ. соч. с.268.

⁸² Солонин К.Ю.Указ. соч. с.269.

Будда в «теле Закона» есть сущность бытия. Все миры прошлого, настоящего, будущего являются манифестациями Будды Вайрочаны, воплощения истинной реальности или абсолюта. Согласно представлениям школы Хуаянь, абсолютом отождествлялся с Буддой в «теле Закона», снималась оппозиция между единичным и общим. Итак, разработки теоретиков школы, начиная с Душаня, концентрируются вокруг вопроса об «отсутствии преград» между абсолютным и феноменальными уровнями бытия, а также отдельными феноменами. Данная концепция строится на анализе характеристик так называемого мира Дхармы в одном сознании и функционального отношения «миров».

Отсюда, мир Дхармы можно назвать центральной категорией философии Хуаянь (Кэгон), с которой сопряжены другие категории учения школы. «Мир Дхармы это нечто единичное, и «изначальное тело» (хонтай) мироздания. «Миры Дхармы» сводятся к двум типам – феноменальному и абсолютному. Среди основополагающих положений школы выделяется утверждение о принципиальном тождестве двух типов миров, а также одновременном их присутствии друг в друге. В качестве доказательства данного утверждения сторонники Хуаянь цзун выдвигают категории ли (ри) и ши (дзи), как и мир Дхармы, ставшие важнейшими в учении школы. Если учесть, что возникновение Хуаянь в Китае было значительно позже, чем появление Тяньтай, можно предположить, что положение о взаимопроникаемости миров заимствовано у Тяньтай. Ши очень часто обозначается как «вещь», поскольку является неким элементом феноменального мира, а ли – это «истинный принцип», абсолютом. Ли полностью содержится в ши, поскольку природа ли безгранична и неделима. Ши полностью содержится в ли, по причине того, что у категории ши отсутствует собственная природа. В данном случае весьма показательным является пример с океаном и волнами, когда ли сравнивается с океаном, а ши с волнами, «большой океан

присутствует в маленькой волне и, наоборот; несмотря на внешние различия, и то, и другое одно и то же»⁸³. Исходя из идей тождественности «принципа» и «вещи», можно говорить о том, что «обе вышеперечисленные характеристики оказываются в равной степени приложимы к «истинной реальности. Таким образом, наиболее фундаментальное описание истинной реальности, данное Фа-цзаном, таково: «истинная реальность неизменна, но изменяется под воздействием условий: подвержена воздействиям, но остается неизменной»⁸⁴. Пятый патриарх Хуаянь Цзун-ми, основываясь на Аватамсака-сутре, утверждал, что сознание производит все дхармы, само оставаясь неизменным, но в то же время, трансформируясь под воздействием внешних условий. «Таким образом, в рамках китайского буддизма укрепилось представление об истинно реальном сознании, объемлющем все дхармы, и в то же время тождественном им. Была утверждена положительная основа бытия, и стал возможен дискурс в отношении истинной реальности»⁸⁵.

Положительность бытия, соотносящаяся с присутствием во всем сущем природы Будды, поднимало вопрос природы зла. Хуаяньские патриархи решили эту проблему отрицанием «субстанциональности зла»⁸⁶. Доказывая, что сознание – основа мироздания, которое связывает всех Будд, тяньтайский теоретик Чжи И также столкнулся с проблемой определения природы зла в свете новых представлений об истинной реальности. «Утверждение тотального бытия подразумевало его позитивность, как это и следует из определения «Нирвана-сутры» о «постоянстве, блаженстве, истинном Я и чистоте», но то же самое утверждение неразрывной связи всех дхарм с абсолютном неизбежно вело к утверждению, что бытие не есть окончательное

⁸³ Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. - М., 1987. с.240.

⁸⁴ Солонин К.Ю. Указ. соч. с.269.

⁸⁵ Солонин К.Ю. Указ. соч. с.270.

⁸⁶ Солонин К.Ю. Указ.соч. с.270.

благо, ибо оно порождает и неблагие дхармы. Таким образом, перед Чжи-и и его последователями встал вопрос определения природы зла. Также им надлежало выяснить, каким образом зло может пребывать в Будде –ибо из приведенных выше примеров видно, что Чжи-и безоговорочно отождествлял Будду с реальностью, а Вместилищу Татхагаты приписал статус вместилища «всех дхарм», а не одной только дхармы истинной реальности, а значит, все дхармы, и благие и неблагие, оказывались обладающими истинными свойствами и через него сопричастными к «чудесному наличию», приобретая тем самым онтологический статус, равно как и само фундаментальное неведение становилось онтологически значимой категорией»⁸⁷.

С разрешением этого вопроса связана разработка концепции «природы Будды». Тяньтайцы признавали наличие в природе Будды как плохого, так и хорошего. Чжи И выдвинул концепцию «трех причин, заключенных в природе Будды»⁸⁸, сущность которой сводилась к выделению трёх типов причин природы Будды: «истинную», явленную и вспомогательную⁸⁹. Чжи-и поставил эти три причины в соответствие с «сотериологическими коррелятами», установив три пути следования по Пути – «путь истинной природы», соответствующий «природе дхарм» и «истинному свойству». Этот путь, по выражению Чжи-и, является «субстанцией учения». Второй – «путь озаряющего созерцания», соответствующий практике обретения праджни-мудрости. Третий – «вспомогательный путь» - предполагающий следование пяти первым парамитам и накопление заслуг. Эти три пути соответствуют «истинной», «явленной» и «вспомогательной» причинам, заключенным в природе Будды⁹⁰.

⁸⁷ Солонин К.Ю. Указ.соч. С.272.

⁸⁸ Солонин К.Ю. Указ.соч. С.272.

⁸⁹ Солонин К.Ю. Указ.соч. С.272.

⁹⁰ Солонин К.Ю. Указ.соч. С.272.

Далее Чжи-и определяет взаимосвязь «трёх путей», а также их отношение к добру и злу, обращаясь к учению мадхьямиков о единстве нирваны и сансары, а также привлекая положение об отсутствии самостоятельной значимости добра и зла, об их видимости лишь при сравнении. Хотя эти положения могут считаться традиционно буддийскими, однако в них можно усмотреть и некоторое даосское влияние.

«Основное рассуждение направлено на то, чтобы установить, в каком отношении «три пути» и соответствующие им три «причины природы Будды» находятся к добру и злу, а также к феноменальному универсуму в целом. В разъяснении этого Чжи-и распределил все десять истинных реальностей между «тремя путями». Тем самым, он, с одной стороны, придал онтологической проблематике «десяти реальностей» сотериологическую направленность, ибо «три пути» образуют совокупность условий и средств для обретения нирваны, но с другой, дал толкование «трех путей» в духе онтологическом и гносеологическом, на практике реализуя единство трёх аспектов учения»⁹¹. Таким образом, Чжи-и установил равную субстанциональность добра и зла, а также их равную присущность абсолюту. Он уподобил «три пути» «трем сознаниям» - «путь истинной природы» он соотнес с «непорочным сознанием», которое фактически и представляет собой Дхармовое тело Будды, заключенное в каждом человеке, «Путь озаряющего созерцания» Чжи-и отождествил с «сознанием-сокровищницей», исполненной благого и дурного; «путь вспомоществования» Чжи-и сопоставил с «сознанием продолжающейся привязанности» т.е. с манасом – различающим сознанием. Если учесть соотнесение «трех путей» с «тремя природами» Будды, а также доказательство единства «трех путей», как происходящих из «пути истинной природы», становится ясно, что, поскольку «путь созерцания» и «вспомогательный путь» обладают в равной степени

⁹¹ Солонин К.Ю. Указ.соч. с.272-273.

добром и злом, «явленная» и «вспомогательная» причины природы Будды сочетают в себе чистоту и загрязненность, добро и зло. В «истинной причине» природы Будды добро и зло, согласно Чжи-и, обретают недвойственность. «Три пути» едины между собой и образуют «Вместилище Так Приходящего», т. е. «природу Будды». Следовательно, природа Будды, как истинная реальность, обладает полнотой добра и зла, грязного и чистого, которые могут появиться под внешним воздействием. Чжи-и указал: «Три пути» есть «три природы Будды». Из этого положения и возникло знаменитое утверждение, характеризующее учение школы Тяньтай – «полнота принципов и природа содержит зло».

Смысл этого положения состоит, прежде всего, в том, что «чудесное наличие» не является сугубо положительным началом, но напротив, содержит в себе всю полноту добра и зла. Сама истинная природа не является загрязненной, но «явленная» и «вспомогательная» причины «природы Будды» исполнены добра и зла. Будучи истолкованы в духе традиционной китайской оппозиции между субстанцией и ее «функциональным проявлением», а также через соотнесение с «тремя путями», все три природы Будды оказываются также субстанцией и её проявлением: «истинная природа» оказывается «субстанцией» - «Дхармовым телом», а «созерцание» и «вспомоществование» - функциональными проявлениями «праджней» и «мокшей». Таким образом, «принцип природы Будды» содержит в себе полноту всех феноменальных проявлений. Именно одновременное присутствие добра и зла в истинной реальности сделало возможным обретение для профанов состояния Будды, а также спасение иччхашиков⁹². Истинная реальность в тяньтайевском понимании недualityна. В ней нет иллюзорности и лжи.

⁹² Солонин К.Ю. Указ.соч. с.274.

Здесь целесообразно будет провести параллель с идеями японского амидаиста Иппэна, который выдвигал мысль о том, что Чистая Земля находится не где-то далеко на западе, а в сознании человека. Иными словами, Сукхавати, в представлении Иппэна, является определенным уровнем сознания, который достигается посредством преодоления «омраченности разума». «Иппэн полагал, что именно «омраченность» разума навязывает нам представление о том, что мир лишен единства, разорван на противоположности и не позволяет постичь подлинную сущность бытия – «пустотность», снимающую все оппозиции иллюзорного мышления».⁹³

На основании данного сравнения можно прийти к заключению, что истинная реальность в представлении школы Тяньтай сводится к сознанию, в иппэновском понимании Сукхавати также является уровнем сознания. Основным понятием, которое является конечной целью существования, выступает понятие единого сознания И Син.

Одной из ранних школ амидаизма является школа Юдзу Нэмбуцу, основателем которой является монах Рёнин (1072—1132). Она принадлежит к числу школ, которые отказываются от традиционного понимания Сукхавати, как отдаленного места, куда перемещаются люди после смерти. С этой точки зрения она становится в один ряд с японской школой Дзисю, хотя они возникают в различные периоды истории Японии.

Возвратимся к личности основателя Юдзу нэмбуцу. «Как и многие буддийские деятели той эпохи, он с детских лет приобщился к монашеской среде. В 12-летнем возрасте Ренин пришел на гору Хиэй и прислуживал монаху Рёга, с чьей помощью изучал тяньтайские доктрины. Затем он был направлен в павильон медитации при Восточной

⁹³ Козловский Ю.Б. «Японский амидаизм в эпоху средневековья» // Буддийская философия в средневековой Японии. - М., 1998. с.26.

пагоде. Через некоторое время Рёнин покинул Хиэй и начал странствовать по буддийским монастырям. В храме Нинадзи в Хэйане, ставшем впоследствии центром Коки Сингон (Сингон старого смысла), Рёнин изучал эзотерические доктрины этой школы. Здесь же он прошел церемонию «окропления головы». Таким образом, будущий патриарх Юдзу нэмбуцу сю приобрел знания, причем основательные, доктрин двух ведущих направлений японского буддизма»⁹⁴. В то время в тэндайских храмах на горе Хиэй не было никого, кто мог бы сравниться с Рёнином в эрудиции по доктринальным вопросам, Рёнин на начальном этапе своего творческого пути был ярким приверженцем школы Тэндай. В 1094 г. Рёнин поселился в местечке недалеко от Хэйан, где занимался медитацией, штудировал сутры «Кэгон-кё» и «Хоикэ-кё». Долгое время он изучал буддийские песнопения сёмё. В результате Рёнин стал известен, как популяризатор этого жанра искусства.

«Летом 1117 г., согласно утверждению, бытующему в литературе школы, Рёнин удостоился чести лицезреть самого будду Амида, который открыл ему «истинное знание», прочитав следующее стихотворение: «Один человек — все люди; все люди — один человек; одно деяние — все деяния. Это называется возрождением [в „чистой земле“] при помощи силы другого (т. е. Амида.— *Авт.*), десятью мирами в одном [мгновении] мысли, *юдзу нэмбуцу*, всеобщей наполненностью, совершенством добродетелей» (цит. по [Оно, 1972, с. 224])»⁹⁵.

Как и многие школы буддизма в Японии, Юдзу нэмбуцу поддерживалась со стороны императорского дома, в частности, со стороны императора Тоба. Приверженцы школы организовали свой храм

⁹⁴ Буддизм в Японии. — М., 1993. с.182.

⁹⁵ Буддизм в Японии. — М., 1993. с. 182.

Сякуракудзи (Дайнэмбуцудзи). Следует сказать, что в 1773 г. Рёнину было официально присвоено посмертное имя Сёё-дайси.

До конца жизни Рёнин продолжал распространять свое учение. После смерти основателя Юдзу нэмдцу приходит в упадок. На протяжении долгого периода времени учение Рёнина находилось в тени славы других школ, даже в некотором забвении. Ситуация несколько меняется в конце XVII — начале XVIII в. при энергичном и деятельном 45-м патриархе Юкане. Школа приобретает значительную популярность.

«Название школы — Юдзу нэмбуцу — в полной мере отражает ее главные доктринальные установки и принадлежность к амидаизму. Ю — «сплавливаться», дзу — «проникать, передаваться, быть общим». Значение сочетания «юдзу» — максимальная заполненность, отсутствие незаполненных мест, щелей, нечто сплошное. Юдзу соотносится с одной из основополагающих философских категорий школы — *ри*, абсолютом»⁹⁶.

Если вспомнить стихотворение, «услышанное» Рёнином от Амида, то легко заметить, что в качестве «сокровенной истины» Амида назвал фундаментальные догматические установки школы Кэгон и амидаизма. Такое сближение не удивительно, поскольку китайские варианты школ Тяньтай и Хуаянь, развивались во взаимодействии, о чем уже говорилось ранее. Много позднее Юкан систематизировал доктрины школы в своем трактате «Юдзу эммон сё» («Сочинение о совершенном учении Юдзу»). Кроме того, священными книгами школы являются «Юдзу нэмбуцу энги» («Возникновение [школы] Юдзу нэмбуцу») и «Сансо дэн» («Жизнеописания трех основателей»).

Теоретическое обоснование учения Юдзу нэмбуцу сю базируется на доктринах Кэгон. «Согласно учению школы хуаянь, достижение

⁹⁶ Буддизм в Японии. — М., 1993. с. 183.

состояния Будды равнозначно достижению такого состояния, когда стираются различия между вещами, большое включает в себя малое, малое включает в себя большое. Все проникает друг в друга, все сливается воедино. Достигший этого состояния освобождается от пространства и времени, прошлое переносится в будущее, будущее переносится в прошлое. Здесь все становится гармоничным и нет места противоречий. Иными словами, это обнаружение Буддой своей истинной сущности за многообразием явлений в его изменчивости, разрозненности и противоречивости»⁹⁷.

«В онтологии школы главными категориями являются знакомые нам *ри* (абсолют) и *дзи* («дела», феноменальный уровень бытия). Из Кэгон заимствовано положение об отсутствии границ между *ри* и *дзи*, с одной стороны, и между *дзи* и *дзи* — с другой. Это и есть *юдзу* — полное слияние, «сплавленность», отсутствие щелей между *дзи* и *ри* (*дзи-ри-юдзу*) и между *дзи* и *дзи* (*дзи-дзи-юдзу*). Таким образом, устанавливается конечное тождество между феноменальным бытием (*мансё*) и абсолютном (*синнё*, т. е. *татхатой*) и между отдельными феноменами. На идее «сплавленности» абсолютного и феноменального уровней бытия строилась сотериология школы»⁹⁸.

«Исключительно высокое значение философских установок Кэгон в догматической системе *Юдзу нэмбуцу сю* закреплено в таком важном для буддийских школ разделе доктринального комплекса, как классификация учений. В отличие от позднейших амидаистских направлений за основу классификации здесь была взята несколько измененная схема «пяти учений», разработанная теоретиками Кэгон-сю. Итак, все буддийские доктрины делятся на пять типов.

⁹⁷ Янгутов Л.Е. Философское учение школы Хуаянь. – Новосибирск, 1982. с.44.

⁹⁸ Буддизм в Японии. – М., 1993. с.183.

К первому относятся учения, обуславливающие «переход» из «мира человека» в «мир ботов (неба)», поэтому их называют «учения людей и богов» (*дзинтэн-кё*), они исключительно этического характера: на данной ступени адепт должен соблюдать «пять заповедей» и совершать «десять добрых деяний».

Второй тип — доктрины хинаяны («четыре благородных истины», 12-членная формула «зависимого существования», «шесть парамит» в хинаянистском толковании), постигая которые адепт познает иллюзорность собственного «я». Указанные два типа учений по классификации, принятой в Юдзу нэмбуцу сю, соответствуют первому типу в классификации Кэгон.

Третий тип объединяет так называемые постепенные учения. В классификации Кэгон они характеризуются более подробно и подразделяются на два типа (второй и третий).

Четвертый и пятый типы соответствуют схеме Кэгон с той разницей, что в последний тип включено учение, зафиксированное в «Сутре лотоса», т. е., по существу, доктрина Тэндай. Напомним, что в Кэгон-сю они относятся к третьему типу. В классификации Юдзу нэмбуцу сю, несомненно, ощущается влияние тяньтайского учения на догматику школы. Концепция Чжи И о всеобъемлющем характере «сокровенных истин» определила и общую оценку классификации теоретиками Юдзу нэмбуцу сю. Исходя из принципа *юдзу*, деление доктрин на типы они признавали пропедевтическим. В конечном счете, все учения, «открытые» Буддой, они считали единым целым, «сплавлены», т. е. не имеющими принципиальных противоречий и отличий, а как бы представляющими различные грани его проповедей»⁹⁹.

⁹⁹ Буддизм в Японии. — М., 1993. с.184.

Как и в других амидаистских школах, главный объект культа в Юдзу нэмбуцу сю — будда Амида, а конечная цель адепта — возрождение в «чистой земле», управляемое этим буддой. Объявлялось, что истинная сущность Амида заключена в «теле Закона».

«В соответствии с четырьмя «телами» Будды определялись четыре земли, принадлежащие этим ипостасям. Идея о четырех «землях» заимствована из тэндайского догматического комплекса: «Земля совместного обитания «обыкновенных [людей] и святых» соотносится с «телом» *окэдзин*; «земля уловов» — с «телом» *тадзюёдзин*; «земля истинного воздаяния» — с «телом» *дзидзюёдзин*; „земля вечного покоя и света" — с «телом Закона» — это «истинная чистая земля»¹⁰⁰.

«В трактовке «чистой земли» (как и истинной сущности будды Амида) теоретиками Юдзу нэмбуцу сю проявляется характерная особенность, отличающая ее учение от других амидаистских школ. «Земля вечного покоя и света» (т. е. «истинная чистая земля») осмысливается не как особая страна, находящаяся где-то на Западе, а как специфическое состояние буддиста, своеобразное мироощущение или, другими словами, как *нирвана* в понимании ведущих школ махаяны (начиная с Санрон-сю, если говорить о дальневосточном буддизме). Утверждение, что «страна [отдельного] человека не отличается от страны Будды» - это разновидность знаменитой формулы «сансара есть нирвана». Кроме того, как указывал Юкан, «единая страна Будды (имеется в виду *дзюдзяку-до*.— *Авт.*) и есть страны всех будд (т. е. остальные „миры".— *Авт.*), единое тело будды (*дзисёдзин*) и есть тела всех будд». Теоретическим обоснованием

¹⁰⁰ Буддизм в Японии. — М., 1993. с.184.

данного утверждения является доктрина о «сплавленности» абсолюта и феноменов (т. е. *дзи-ри-юдзу* и *дзи-дзи-юдзу*)»¹⁰¹.

Согласно вышеуказанным положениям, в школе Юдзу нэмбуцу тело Будды присутствует во всех мирах. Тело Будды в свою очередь обитает в нирване. Следовательно, частичка тела Будды присутствует и в обитателях миров, т.е. существах. Здесь как нельзя кстати приходится идея «взаимосплавленности» - юдзу. Тело Будды, проникая во все миры, связывает реальный мир с нирваной, вечным покоем. «Однако идеологи Юдзу нэмбуцу сю должны были каким-то образом совместить свою интерпретацию «чистой земли» с традиционной, принятой другими амидаистскими направлениями. Выход был найден во включении в систему аргументации категории «уловочное знание». Словам Амида о том, что «чистая земля» является вполне реальной территорией и находится на западе, приписывалось временное, пропедевтическое значение»¹⁰².

Выше уже говорилось, что для обоснования своей сотериологической доктрины Рёнин использовал теоретические выкладки Кэгон. Концепция юдзу доказывала изначальную спасенность любого человека, точнее, то, что он несет в себе «природу будды» и находится в «чистой земле». Однако постижение этой принципиально важной для адепта школы истины приходит не само по себе, а предполагает использование двух типов приемов. Способы достижения Чистой Земли в этой школе разделяется на два вида: прием опоры на собственные силы и прием опоры на силы Другого. В силу утверждения о всеобщей сплавленности силы Другого, т.е. Будды Амида изначальны присутствуют в каждом человеке. В отличии от

¹⁰¹ Буддизм в Японии. – М., 1993. с.185.

¹⁰² Буддизм в Японии. – М., 1993. с.186.

других амидаистских школ в Юдзу нэмбуцу присутствуют оба способа достижения Чистой Земли.

«Привлечение силы будды Амида осуществляется посредством нэмбуцу, которые, как известно, делятся на две группы. В первую входят нэмбуцу двух типов: «общие нэмбуцу» (*цу[-но] нэмбуцу*) — моление всем буддам и «особые нэмбуцу» (*бэ-цу[-но] нэмбуцу*) — моление будде Амида. Во вторую группу традиция включает четыре типа таких молений: «нэмбуцу о теле Закона» (*хоссин[-но] нэмбуцу*)—моление с целью постижения, видения (*кан*) «тела Закона» Будды; «нэмбуцу о видении знаков» (*кансо[-но] нэмбуцу*) — моление с целью увидеть 32 знака Будды; «нэмбуцу с называнием имени [будды] вслух» (*кусё[-но] нэмбуцу*); «нэмбуцу о видении образа будды» (*бу-цудзо[-но] нэмбуцу*) — моление о видении будды перед изваянием или живописным его изображением.

В школе Юдзу нэмбуцу сю исчерпывающими считались два вида нэмбуцу — моление Амида (т. е. *бэцу[-но] нэмбуцу*) и моление с произнесением вслух имени Амида (т. е. *кусё[-но] нэмбуцу*). В обоих случаях использовалась общепринятая амидаистская формула «Наму Амида буцу» («Слава будде Амида!»). Непременным условием выполнения *кусё[-но] нэмбуцу* являлось произнесение формулы максимально громко, на пределе возможностей адепта. Данное обстоятельство объяснялось тем, что «великий Будда (т. е. Амида.— *Авт.*) замечает только великие, (т. е. громкие.— *Авт.*) моления», однако реальной основой подобной манеры «обращения к Будде» несомненно является психорегулятивная задача моления»¹⁰³.

Особенностью трактовки функции нэмбуцу в рассматриваемой школе, вытекающей из принципа юдзу, является и то, что моление одного

¹⁰³ Буддизм в Японии. — М., 1993. с.186.

человека будде означает одновременно моление всех людей без исключения и наоборот. Уместно будет вспомнить практику двадцати пяти молящихся (нидзюгодзанмай), которая была очень популярна примерно в это же время. Суть данного действия сводилась к совместному ритуалу, направленному в помощь умирающему. Монахи в количестве двадцати пяти человек садились вокруг человека, произносили нэмбуцу, считалось, что молитва помогает в предсмертный час увидеть Будду Амида и с его помощью попасть в Чистую Землю. Нидзюзадзанмай, по нашему мнению, является примером принципа опоры на силы Другого. В то же время этот принцип предполагал и взаимонаправленность «внимания» Амида и живых существ друг к другу. Практику двадцати пяти молящихся трудно определить к какой-либо определенной амидаистской школе. Она была распространена в период Хэйан, многие другие буддийские направления охотно брали её на вооружение.

В практическом вопросе учения Юдзу нэмбуцу сю необходимо реализовать две установки как обязательного условия спасения: «успокоение мыслей» (андзин) или (ансин) и «выполнение (досл. установление) деяний» (кигё). Обе эти категории известны всем амидаистским школам. Андзин — спокойное, «неволнующееся» состояние психики, достигаемое верой в могущество будды Амида, а если говорить о Юдзу нэмбуцу сю, то еще и знанием закона «сплавленности». Кигё— выполнение определенного набора ритуалов, имеющих сакральный характер. Данной стороне поведения адепта уделялось исключительно большое внимание. Понятие андзин в смысловом отношении имеет некоторое сходство с практикой сикан школы Тэндай. Дословно сикан означает остановку сознания и аналитическое созерцание. Приверженцы Юдзу нэмбуцу не обращаются к практике созерцания, но первая часть —

«успокоение мыслей», «андзин» имеет прямые параллели с доктриной Чжи И.

«Различаются два вида *кигё* — «истинные» (*сёгё*) и «вспомогательные» (*дзёгё*). К первым относится, например, следующее: в качестве ежедневного обязательного ритуала адепту предписывалось вставать утром рано, прополоскать рот и вымыть лицо; после этого, обратившись лицом на запад и, соединив ладони, десять раз произнести несколько священных фраз. Кроме этого, необходимо было ежедневно совершать моления будде Амида. По мнению С. Додзю, это предписание генетически восходит ко второму из четырех типов тэндайских *самадхи*. Во «вспомогательные» деяния включались соблюдение заповедей, декламация сутр и т. д. Однако в Юдзу нэмбуцу сю в отличие от других амидаистских школ принципиального различия между «истинными» и «вспомогательными» деяниями не делалось, что опять-таки вытекало из концепции «сплавленности» абсолютного с феноменальным и феноменов между собой. Тем не менее, определенные акценты на значимость тех и других расставлялись, особенно, в поздний период. В частности, из догматического комплекса школы Рицу была заимствована схема соотношений «трех наук» (т. е. *сайгаку*), в которой, напомним, доминирующее положение занимали заповеди»¹⁰⁴.

По мнению приверженцев школы Юдзу Нэмбуцу, возрождение отождествлялось с обнаружением в себе «природы Будды» (буссё). Данный аспект в толковании спасения совершенно определенно является последствием влияния школы Хуаянь (Кэгон), поскольку именно они выдвигали положение о «природе Будды» в качестве основного в деле достижения спасения. Теоретические разработки Тэндай нередко брались на вооружение приверженцами Юдзу нэмбуцу сю. Надо сказать, что такая

¹⁰⁴ Буддизм в Японии.- М., с.187.

интерпретация «чистой земли» не вписывалась в позднейшую традицию японского амидаизма, и учение Юдзу нэмбуцу с ю особого распространения не получило. Тем не менее, весьма интересен опыт существования трактовки амидаизма у Юдзу нэмбуцу.

Гэнсин. Выдающимся деятелем раннего амидаизма является Гэнсин. «Этот приверженец школы Тэндай, утверждая авторитет Будды Амиды, искал более понятный способ поклонения ему через молитвенное обращение - так называемое нэмбуцу и, одновременно стремился, разъяснять догматические положения амидаизма на общедоступном языке. Гэнсин использовал, в частности, имя Амиды как Будды в образе человека вместо понятия дайнити нёрай, выразившего трансцендентно представляемое «естество будды». Опять-таки в целях большей доступности, наряду с категориями «пустоты» и «нирваны» он употреблял чисто японское понятие «изначального просветления» - хонгаку»¹⁰⁵.

Гэнсин (942-1017) также известен под именем Эсин Содзу, в 985 году в возрасте 44 лет написал свой знаменитый труд «Одзёсю» (Сущности перерождения в Чистой Земле). Творческое наследие данного автора малоизученно, лишь немногие монографии посвящены именно ему¹⁰⁶. Однако работа Гэнсина ещё в X веке привлекала к себе внимание, в частности, ею интересовался Хонэн. Хонэн написал три сборника сочинений к «Одзёсю», о них пойдет речь ниже.

«Одзёсю» состоит из десяти глав и представляет собой собрание отрывков из сутр и комментариев, которые подробно описывают перерождение в Чистой Земле. Гэнсин пишет о несовершенстве современного ему мира людей и о стремлении достичь Чистой Земли, рая на Западе, где страдания и мучения не существуют. «Одзёсю» - это история

¹⁰⁵ Козловский Ю.Б. «Японский амидаизм в эпоху средневековой Японии» // «Буддийская философия в средневековой Японии». - М., 1998. с.19.

¹⁰⁶ Andrews, Allan. The teachings Essential for rebirth (a study of Genshin's Ojoyoshu). - Tokyo, 1973.

путешественника, который переходит из одного мира в другой, открывая перед читателем все круги ада, а также прекрасную землю, именуемую Западным Раем. Очень часто многие исследователи проводят параллели между «Одзёсю» и «Божественной комедией» Данте.

В начале «Одзёсю» идет описание ада. Первый ад известен как «Ад карающего правосудия», находится на расстоянии 8000 км ниже мира людей и является местом, куда отправляются люди, которые уничтожили какую-либо форму жизни или ели мясо. Здесь грешники подвергаются различным пыткам: избиению друг друга железными клещами, сдиранию мяса с костей, побои не прекращаются до тех пор, пока их тела не превратятся в кровавое месиво. Менее тяжелым наказанием считается - быть покрытым грязью и отходами, быть изжальенным миллионами насекомых. Самый короткий по продолжительности уровень ада составляет 1250000 лет.

Во второй уровень ада, «Ада Черного Каната» попадают убийцы и воры, которые мучаются от ударов хлыстов и топоров.

В третьем уровне находятся насильники, те, кто занимается побоями своих жен или мужей. В четвертый ад, «Ад Воплей» отправляют мещан и торговцев, которые «разбавляют сакэ, которое они продают», то есть занимаются мошенничеством, обманывают людей. Они страдают от болезней и насекомых, поражающих их тела, пожирая их кожу, кости и сжигая их изнутри. Пятый уровень «Великий Ад Воплей» в точности такой же, как и предыдущий, кроме того, что страдания будут в 10 раз сильнее. Здесь находятся люди, виновные в таких же преступлениях, что и в четвертом аду, но они увеличили свои страдания ложью и обманом. Следующий ад – это «Ад Сожжения», за ним следует «Великий Ад Сожжения», люди здесь получают ожоги, но более глубокие и длятся они целую вечность.

Восьмой уровень или «Великий Ад безграничного страдания». Сюда попадают люди, совершившие следующие преступления: отравление,

уничтожение или сожжение алтаря, убийство родителей, также люди, позволившие умереть от жажды другим людям, в то время когда у них была вода. Эти грешники будут жариться на невообразимо горячем огне, будут живьем съедены, бесчисленное множество раз сброшены с восьмидесятиметровой вершины.

Наряду с изображением кругов ада в «Одзёсю» есть описание Чистой Земли. В этот Рай попадают люди, практикующие нэмбуцу, т.е. молитвенное обращение к Будде Амиде. Следует сказать, что к нэмбуцу в «Одзёсю» двойное отношение. Автор считает его средством достижения Чистой Земли, однако, не единственным. Большое значение он придает также визуализации, мысленному представлению образа Будды. Очень важным моментом здесь является то, что для Гэнсина, как деятеля раннего амидаизма, всё ещё главным методом достижения Рая остается визуализация образа Будды Амиды, а не молитвенное обращение к нему. Однако Гэнсин не отрицает нэмбуцу. На примере раннего амидаизма можно проследить путь постепенного увеличения влияния молитвы-нэмбуцу с последующей её абсолютизацией.

В работе Гэнсина картины ада и рая четко противопоставлены друг другу, такое контрастное описание использовалось с целью эмоционального воздействия на последователей амидаизма и рядовых верующих. В «Одзёсю» обещалось, что в момент смерти человек, верующий в силу обета Амиды, будет приглашен им и его бодхисаттвами в Чистую Землю. Такая заманчивая перспектива влекла за собой всё больше и больше людей.

Возвращаясь к личности Хонэна, следует сказать, что в судьбе этого патриарха амидаизма, не последнюю роль сыграла работа Гэнсина «Одзёсю». Впервые Хонэн познакомился с трудом Гэнсина во время учебы в Куродани. Это было начальным этапом в изучении амидаизма для Хонэна, затем он изучит труды китайского проповедника Шань Дао. Именно

сочинение «Одзёёсю» стало поворотным моментом в жизни Хонэна, после которого он стал приверженцем амдаизма. Хонэн написал три сборника комментариев к «Одзёёсю». Один из них позже был разделён на две части, поэтому на сегодняшний день существуют четыре сборника в каноне Тайсё и в других собраниях. В своих комментариях Хонэн особое внимание уделяет оценке нэмбуцу, её роли в ритуальной практике. По мнению Хонэна, истинная цель Гэнсина лежит не в произнесении нэмбуцу, а в произнесении имени Будды.

Во времена создания «Одзёёсю» была широко распространена практика группы монахов в составе двадцати пяти человек, визуализирующих вместе образ Амитабхи, этот обряд называется «нидзюгодзанмай». Данную практику часто связывают именно с Гэнсином, которому приписывают создание первой такой группы. Эта группа из двадцати пяти человек помогает человеку в последний момент жизни, когда один из них находится на смертном одре, остальные окружают его и произносят вместе с ним нэмбуцу и представляют Будду Амида, в ожидании, что Бодхисаттвы Амитабхи придут к умирающему¹⁰⁷. Данный ритуальный обряд, простой по своему содержанию, стремительно распространился среди простых людей. Таким образом, возможность спасения приобретают не только священнослужители, но и миряне, независимо от социальной, половой принадлежности. Подчеркивая практическую сторону воздействия личности Гэнсина на жизнь японского общества, нужно отметить, что труд «Одзёёсю» переходит за рамки произведения, предназначенного для узкого круга священнослужителей. Благодаря своему простому содержанию, она становится открытой неподготовленному читателю.

Пришествие Будды Амида и его спутников для встречи умирающего часто находило своё отражение в жанровой живописи Чистой Земли,

¹⁰⁷ Kemmyo Taira Sato. Japanese Pure Land Buddhism // www.aol.ru

известной как «райдзоку». Также стали очень популярны изображения ужасов ада, описанных в «Одзёсю». Например, в Храме Конкай Комёдзё в Киото хранится изображение Дзигоку Гокиракудзу (Ад и Чистая Земля). Знаменитый храм Бёдоин в Удзи близ Киото первоначально строился как загородная резиденция министра Фудзивара Митинага, в 1052 году она была перестроена в храм сыном Митинага Ёримити, который изображал величие Чистой Земли. Влияние «Одзёсю» было настолько велико, что известный амидаический храм был сконструирован согласно описанию Величественного Западного Рая.

Таким образом, значение работы Гэнсина огромно. Он был не только теоретиком, но и проповедником. Популяризация идей амидаизма в период Хэйан проводилась благодаря деятельности Гэнсина, Куя. Период Хэйан заложил основу для дальнейшего расцвета амидаизма, который его ожидает в период Камакура. Бесценным источником по праву считается «Одзёсю» Гэнсина. Таким образом, значение работы Гэнсина огромно. Он был не только теоретиком, но и проповедником. Популяризация идей амидаизма в период Хэйан проводилась благодаря деятельности Гэнсина, Куя. Бесценным источником по праву считается «Одзёсю». Гэнсин заложил основу для дальнейшего расцвета амидаизма, который его ожидает в период Камакура.

В начале «Одзёсю» три главы: Земная юдоль, Вхождение в Чистую Землю, Свидетельства Рая. Глава Земная Юдоль в свою очередь подразделяется на три мира - мир жадности, мир чувственных наслаждений, мир отсутствия чувственных наслаждений¹⁰⁸. В этом мире невозможно спокойно жить, их следует избегать. Во втором разделе «Вхождение в Чистую Землю» описываются десять радостей созерцания Чистой Земли:

¹⁰⁸ Подробно о трактате «Одзёсю» см.: Оно Т. Дзёдай-но дзё:докё (Буддийское амидаическое учение «Дзёдокё»), 1972. с.183.

Радость будущей встречи со святыми,
Радость первого раскрывшегося Лотоса,
Радость сверхъестественных тел,
Радость границы пяти чудес,
Радость беспредельного чувственного наслаждения,
Радость обращения в буддизм,
Радость собрания святых,
Радость видения Будды,
Радость слушания Дхармы,
Радость жертвоприношения Будде.

Третий раздел посвящен причинам, по которым усиливается отношение к Чистой Земле в качестве границы перехода из одного мира в другой¹⁰⁹.

В четвертом разделе «Практика правильного нэмбуцу» и в пятом разделе «Средства нэмбуцу и песни» делается очерк идеи нэмбуцу. В «Практике правильного нэмбуцу» различаются 5 видов молитвы: поклонение, восхваление, молитва, наблюдение, заупокойная служба. Количество поклонений не имеет значения, самое главное искренность. При искреннем отношении к декламации количество прочтений считается совершенно неважным.

Следующая глава называется «Обет». По мнению Гэнсина, основной смысл просветления заключается в достижении состояния бодхи, которое определяется тремя составляющими: образ явления, милость Будды и мысль. Если говорить в общем, приход состояния бодхи – это состояние единства всех живых существ в действии моления, обращении к Будде. Понятие бодхи очень тесно связано с четырьмя великими обетами Бодхисаттвы. Клятва Бодхисаттвы безгранична, продолжительность её также неизмерима. Гэнсин

¹⁰⁹ Оно Т. Дзэдай-но дзё:докё (Буддийское амидаическое учение «Дзёдокё»), 1972. с.187.

говорит о том, что все существующие дхармы были первоначально тишиной, не существовали, и не отсутствовали, не были прерывистыми, не были частыми, не рождались и не умирали, не загрязнялись и не очищались. Они не имели вкуса и цвета.

В разделе «О чувственных страстях» все живые существа находятся в безынициативной, закрытой дхарме, стремятся к освобождению. По этой причине к ним пробуждалось великое сострадание и милосердие, и, как следствие этого, принимались обеты. Благодаря действию причинно-следственной связи, принявшие эти обеты могут стать людьми с бодхи наивысшей степени. В этом разделе Гэнсин сам дает сноску на «Макасикуан» Чжи-и. Здесь очень легко проглядывается влияние учение Тэндай на амидаизм. Практика сикан считается тэндайским явлением, однако она используется Гэнсином в ритуалах, имеющих явно амидаистскую направленность. Этот факт трудно обойти вниманием.

Далее под милостью Будды подразумевается, что человек, познавший бодхи, даже если он разбирается в учении, сможет переродиться в раю. Здесь имеет смысл рассмотреть хонгаку, которое переводится как «изначальный обет». Данный обет подразумевает всеобщее спасение, независимо от совершенных грехов и преступлений. Милость Будды может реализоваться благодаря именно хонгаку.

В главе «Кансацу»-наблюдение говорится о добродетели образа (черт лица)¹¹⁰. Созерцание формы разграничивается на три вида:

1. Бэцусокан (особое видение образа) – это визуализация, которая проходит в позе лотоса, представление черт лица Будды, визуализация листьев, цветка, драгоценного шара, света, также опоры(имеется в виду место на котором восседает Будда Амида). Благодаря этому действию

¹¹⁰ Оно Т. Дзёдай-но дзё:докё (Буддийское амидаическое учение «Дзёдокё»), 1972. с.190.

очищаются грехи 5000 калып, затем обязательно следует перерождение в раю. Визуализация образа означает представление 42 обликов Будды Амитабхи, благодаря этому действию очищается 100 миллионов калып от тяжелых деяний, 18 оку жизней очистится от грехов;

2. Сосокан (полное созерцание образа) – представление драгоценного лотоса, затем необходимо представить Будду Амитабху, сидящего на цветке Лотоса. Принципиально важным является условие накапливать эти образы и добродетели, используя при этом правильный метод (сэйхо), при котором для практикующих нэмбуцу исчезают все существующие формы, всё что остается перед глазами – это только образ Будды. Весь окружающий мир наполнен золотым сиянием. Три тела Будды Амитабхи – одзин (превращенное тело), тело воздаяния и тело Закона предстают в единстве. Идея трех тел опирается на первый раздел Макасикана (Сикан даи - Великая идея Сикан). Тэндайская идея вращения круга считается основной. В практике наблюдения проявляется явное влияние тэндайской школы.

3. Дзорякукан (смешанное краткое созерцание) – это созерцание Будды, у которого во лбу водоворот (бякуго), свернутый вправо, из которого исходит свет, озаряющий все вокруг. Существа, принявшие нэмбуцу, не отвергнут молитву и смогут возродиться в раю. Некоторые перерождаются в раю, сидя на лотосе, усилиями мысли открывают лепестки, когда раскрывается цветок. После этого они могут лицезреть облик Будды, видеть бякуго, которое освещает тело различными цветами 500 оттенков, бесчисленные эманации Будд, Бодхисаттв, звук, исходящий от Будд, птиц, леса, созерцание всего этого в совокупности объясняет чудесную дхарму. Чтобы в сердце открыть просветление, нужно молиться о рождении в спокойном раю.

Раздел «Заупокойная служба» (эко) включает в себя 5 ритуалов:

- 1) собрание причин всех добрых дел трех миров;

- 2) обращение сердца к абсолютной мудрости;
- 3) единение со всеми живыми существами в поисках причин добрых дел;
- 4) обращение к высшим Бодхисаттвам;
- 5) пустотность просителя и того, о чем просят.

В шестом разделе «Особое время нэмбуцу» идет подробное повествование о выборе времени, которое отведено для молитвы, также специальное внимание оказано предсмертному моменту каждого человека. В силу определённых причин человек не может практиковать нэмбуцу каждодневно, поэтому допускаются перерывы до нескольких дней. К примеру, если два три дня не было практики, вслед проходит семь дней, посвященных нэмбуцу. Что касается нэмбуцу, которое проводится перед смертью, то способ проведения несколько отличен от обычного. Относительно этого вида моления в разделе «Созерцание-памятование Дхармы» есть следующие пояснения: в конце жизненного пути адепт подготавливает тело и душу для созерцания образа Будды Амида. На западную сторону должны быть обращены не только тело человека, но и его речь, одновременно с этими действиями умирающий должен непрерывно произносить нэмбуцу. Во многих комментариях называется количество прочтений молитвы, это десять раз. Число десять в данном случае ассоциируется с десятью сторонами света.

Непосредственно созерцание-памятование представляет собой несложный ритуал, в котором главную роль играет сам умирающий. Именно адепт предопределяет смысловую нагрузку церемонии, главное - сосредоточенность его мысли на Будде Амиде. Все окружающие его друзья, родственники и братья по вере только лишь помогают ему, действия направлены на поиск образа Будды. Умирающий в качестве средства поиска образа использует определенное положение тела, сосредоточение мысли.

Ладони должны быть сложены вместе, глаза должны быть в закрытом состоянии, таким образом, необходимо ожидать рождения в абсолюте, кроме образа Будды, звука Дхармы, истинного учения ничего не должно быть в сознании.

В восьмом разделе «обоснование нэмбуцу» есть мнение о том, что повторение имени Будды достаточно для перерождения в Чистой Земле. Гэнсин в качестве аргументации приводит ссылки на источники, сутры созерцания, сутра Амиды, в которых подчеркивается, что если только повторять имя Будды Амитабхи, можно достичь Рая. Однако есть мнение о том, что визуализация является более эффективной в деле спасения.

В девятом разделе «Все способы перерождения», как следует из названия, дается обзор всех существующих методов спасения. Кроме нэмбуцу выделяется десять способов перерождения:

-денежная милостыня,

-милость Дхармы (разъясняя Дхарму людям тем самым, можно принести пользу, накопить добродетель)

-заповедь поведения

-терпеливость

-посвящение делу

-созерцание

-высшая мудрость

-тело прозрения

-6 тренировок практики нэн(нэм)-будда, Закон, монашество, милость, небо

-декламация сутр махаяны

-защита Закона Будды

-сыновняя почтительность, многолетняя служба учителю

-не возвращать в себе высокомерия

-отсутствие стремления наживы.

Автор Одзёсю полностью отказывается от аскетических форм практик, что означает некоторый поворот в сторону упрощения практики.

В десятом завершающем разделе «Вопросы и решения» дается обзор моментов по ходу всех девяти предыдущих глав, в которых возникают вопросы, соответственно даются ответы. Примеры вопросов: правильность, зависимость рая, ранг перерождения, количество перерождений, образ-памятование, практикуемый в повседневной жизни, образ-памятование, практикуемый во время похорон, чудесный плод глубокого сердца, вопросы, связанные с аскетизмом, причины разрушения веры, денежные пожертвования, помощь Дхармы.

1) правильность зависимость рая – осин босацу (Будда по образу человека) – одинаковое положение (обычный человек, будды и бодхисаттвы живут в одном мире). Здесь Гэнсин говорит о том, что Будда Амида - это босин, т.е. Будда, обладающий счастьем в качестве воздаяния за то, что практиковал и держал обеты во времена, когда он был Бодхисаттвой.

Образ-памятование повседневной жизни описывается как ритуал, применяемый каждодневно во время осуществления обычных дел, к примеру, хождение, сидение, лежание.

В противоположность этому существует другой вид памятования, который практикуется в предсмертный момент жизни человека. В отличие от повседневной практики на смертном одре произносится нэмбуцу десять раз. Смысл именно десяти прочтений молитвы связан с 5 преступлениями, которые совершают большие грешники. Главная мотивация в пользу этого количества нэмбуцу заключается в констатации факта, что для обычного человека для возрождения в Чистой Земле достаточно один раз произнести имя Будды, а для человека, совершившего одно из 5 преступлений,

необходимо десять нэмбуцу. Грешник, практикуя нэмбуцу, накапливает благие дела, которые нейтрализуют совершенные преступления.

Визуализация этого вида может быть как представление образа полностью, так и частично. Десять в данном случае означает поклонение десяти сторонам света. В данном утверждении проглядывается влияние идеи изначального обета. Основываясь на данных сутры Безграничного света, десять нэмбуцу грешника приравниваются к одному нэмбуцу простого человека. Анализируя научное обоснование нэмбуцу у Гэнсина, японский буддолог Т. Оно выявляет закономерные противоречия, точнее вопросы касательно силы молитвы, а, именно, в момент смерти сила нэмбуцу возрастает до такой степени, что одно его произнесение очищает бесчисленное множество калып лет от грехов. Предсмертное нэмбуцу нейтрализует плохие деяния всей жизни человека. Сила имени Будды, произнесенное в течение всей жизни не одинаково с нэмбуцу, которое произносится на смертном одре.

Визуализация-нэмбуцу, по мнению Гэнсина, является основным по отношению к декламации-нэмбуцу, которое принимает второстепенное значение. Декламация не может существовать совершенно независимо от визуализации, поскольку во время произнесения имени в сознании постоянно хотя бы частично, но все же присутствует некоторый образ.

Одзёёсю – основной труд проповедника Гэнсина представляет собой в основе своей руководство по достижению Чистой Земли Будды Амитабхи. В начале произведения, несомненно, большое значение имеет описание Рая Сукхавати. В практике культа прослеживается влияние школы Тэндай, сам Гэнсин в пятой главе «Кансацу» ссылается на главный труд Чжи И «Мохэчжигуань» («Макасикиан»). При оценке деятельности Гэнсина в первую очередь утверждаем о его принадлежности к амидаистскому направлению буддизма. Анализ Одзёёсю одновременно показывает, что теоретические

поиски автора не ограничиваются одним лишь учением Чистой Земли. Данный пример свидетельствует о сложном характере раннего амидаизма в лице мыслителя Гэнсина.

Оценивая личность и роль Гэнсина в истории японского буддизма, мы приходим к выводу о том, что вклад проповедника огромен, о чем непосредственно свидетельствуют его сочинения. Как уже говорилось ранее, знакомство с его работой Одзёёсю оказало кардинальное влияние на Хонэна и на других деятелей буддизма. Кроме того, практика двадцати пяти монахов, совместно произносящих и визуализирующих образ Будды Амиды, получила широкое распространение благодаря пропаганде Гэнсина. Первые сообщества Нидзюгодзанмай были созданы именно им.

Популярность его Одзёёсю связана с красочными описаниями ада и рая. После её появления в живописи выделяется особый жанр, работы которого изображают картины Чистой Земли и круги ада.

Подводя итоги, можно прийти к следующим выводам: для раннего этапа развития амидаизма в Японии характерна сложность теоретических выкладок, смешанность идей и элементов различных школ. В дальнейшем развитии, в классический период буддизма, амидаизм Японии приобретает четкие черты, строго идентифицирует себя по отношению к другим школам. Однако в этот период также встречаются интересные взгляды мыслителей учения о Чистой Земле, которые отличаются от привычных идей амидаизма. Различие, главным образом, касается способов достижения Чистой Земли. Представители проповедников, идеи которых разнятся с общими амидаистскими представлениями, - это прежде всего Какубан, Иппэн.

По нашему мнению, амидаизм в Японии не представлял собой однородного течения. Большое влияние на его формирование оказала школы Тэндай, а также Кэгон. Ярким примером данного влияния являются школы Юдзу нэмбуцу и Дзисю, а также деятельность мыслителя Гэнсина. Само

слово юдзу означает сплавленность, всепроникаемость, что очень близко к идее всеединства школы Тяньтай (Тэндай). Кроме того, для Юдзу нэмбуцу обязательной является каждодневная ритуальная практика, в состав которой входит элемент одного из видов самадхи Тэндай. Отличительной чертой Юдзу нэмбуцу является то, что Чистая Земля осмысливается как особое состояние человека. Если рассматривать данный аспект с позиций «сплавленности» Юдзу, то Чистая Земля есть мир отдельного человека. Здесь возможна параллель с известной формулой «сансара есть нирвана».

Положение о четырех телах Будды также заимствовано из теории школы Тэндай. Онтологическая концепция тесно связана с разработками школы Хуаянь (Кэгон). Категории «ри» и «дзи» также имеют истоки в теоретических разработках школы Кэгон. В силу того, что в основу всего положено полное слияние, это касается также категорий «ри» и «дзи».

В результате устанавливается конечное тождество феноменального и абсолютного бытия, на основе дзи-ри-юдзу и дзи-дзи-юдзу. Школа Юдзу нэмбуцу представляет собой уникальное явление в истории всего амидаизма. Она объединяет в себе множество идей разных школ. Пример школы Всепроникающего моления Будде Амиде свидетельствует о подвижности учения амидаизма, его способности вбирать в себя новые веяния.

Деятельность другого приверженца учения о Чистой Земле Иппэна аналогично подтверждает вышеупомянутый факт способности амидаизма видоизменяться. Схожим между Иппэном и Юдзу нэмбуцу является отношение к Чистой Земле не как к определенной физической единице, а как к состоянию сознания, при котором возможно открытие в себе природы, тела Будды. Особое положение занимает категория И Синь, она является связующим звеном между школой Тэндай и понятием Сукхавати. Благодаря идее недuality мира единое сознание приобретает статус абсолюта, истинной реальности. Все предметы, окружающие сознание, являются его

проекцией. В силу единства мира через сознание исчезают предметно-объектные противоречия, уровни бытия феноменальный и абсолютный также становятся одним целым. Чистая Земля Амитабхи как сознание достижимо усилиями мысли.

В период Хэйан в амидаизме Японии значительную роль играет школа Тэндай. Анализируя социально-политическую обстановку страны в рассматриваемом периоде, можно прийти к выводу: влияние Тэндай было настолько огромным, что амидаизм не мог остаться автономным и независимым от этой школы.

Уникальность Тэндай заключается не только в том, что они приняли участие в разработке учения о Чистой Земле, но и в том, что, обратив внимание на практические аспекты реализации путей к чистой Земле, дали им теоретическое обоснование.

Заключение

Учение о Чистой Земле, развивавшееся в дальневосточном регионе, представляло собой совокупность множества традиций, предназначенных не только для последователей монашеского образа жизни, но и для обычных людей. Крупное направление буддизма амидаизм распространялся не только вширь, но и в глубь, проникая в жизнь и умы верующих.

Амидаизм Китая носил сложный характер, превалировало монастырское направление. Среди практик, которым отдают своё предпочтение адепты Цзинту, выделяется пять основных – это произнесение имени Будды Амитабхи, декламация сутр, созерцание Будды Амитабхи, воспевание, восхваление. Созерцание считается очень сложной практикой, которая требует специальной подготовки. В результате сравнительного анализа амидаизма в Китае и Японии приходим к заключению о том, что учение о Чистой Земле в Китае прошло в своем развитии сложный и противоречивый путь, в Японии оно достигло высшей ступени.

Господство четкого порядка и конфуцианский принцип послушания старших младшими характеризует китайское общество в целом. В этой стране очень сильны традиции государственной власти, которые осуществляли жесткий контроль за деятельностью монашеских общин, буддийских и даосских. «Политическая слабость буддизма в средневековом Китае имела своей причиной не его природу, а была вызвана традиционной силой китайского государства, не государства как некоей единой и неизменной территории, ибо Китай столь же традиционно был склонен к распаду, а представление о сущности государственной власти, силы традиционной идеологии Китая»¹¹¹.

¹¹¹ Кычанов Е.И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан-Сун (VII-XIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. Сб. статей. – М., 1987. с.82.

Если в камакурском буддизме Японии присутствуют элементы реформации, то в Китае явных признаков этого движения, исходя из представленной литературы, не обнаружено. В деятельности китайского монаха Шань Дао есть некоторые попытки упрощения практики верования, которые можно оценить как зачатки обновленческого движения, однако они не получили широкого распространения.

Опыт Хонэна и Синрана, несомненно, велик, однако реформация в Японии не пришла к своему логическому завершению. Одной из причин этого является культ императора. Несмотря на то, что императорская власть была слаба и фактически не управляла страной, династия никогда не прекращала своего существования. Сакральность императорской персоны была слишком велика, чтобы кто-либо смог посягнуть на нее. Кроме того, буддийские школы были разрозненны, не имели централизованной организации в военном отношении, и как следствие, не представляли собой сильной оппозиции императору, а позднее и сегуну. С появлением Хонэна и Синрана амидаизм в Японии оформился в самостоятельную школу. Отличительной чертой японского амидаизма является его упрощенность. Освобождение перестало быть недостижимым или предназначенным только для избранных, оно стало доступным и для простых людей. Причины данного явления кроются в самом японском обществе, где религия занимала особое положение. Во все времена буддизм использовался правящими кругами в качестве идеологической опоры. Вспомнить, к примеру, принца Сётоку-Тайси, который во многом, благодаря буддизму, пришел к власти. В эпохальный период Камакура наблюдается расцвет культуры и искусства, происходят коренные изменения во всех сферах жизни общества. Именно в этот период создаются благоприятные условия для развития обновленческого движения в буддизме, что в конечном итоге и определило специфику амидаизма в Японии.

Если обратиться к истокам амидаистского направления буддизма, то мы видим, что на данном этапе большое влияние на амидаизм оказала школа Тэндай. Несомненно, теоретиками школы Чистой Земли были китайские патриархи Хуэй Юань, Тань Луань, Шань Дао, но никто из основателей амидаизма в Японии не были в Китае на стажировке, как это было принято у тэндайцев или приверженцев школы Сингон. Принято считать, что официальная передача учения происходит именно во время учебы в Китае. Как правило, такие миссии планируются с легкой подачи императора. Количество стажеров от того или иного монастыря, храма зависит от благоволения императора, в свою очередь, могущество и влияние школы было в прямой зависимости от просвещенности главного лидера в вопросах теории. Японские монахи периода Хэйан могли набраться знаний только у китайских учителей. Таким образом, получалась своеобразная взаимозависимость.

Если основатели школы Тэндай и Сингон в 804 г. были отправлены в поднебесную на стажировку, то в биографиях Синрана и Хонэна нет свидетельств их заграничного пребывания. Исходя из этих фактов, приходим к заключению, что официальной передачи учения от китайских патриархов Цзинту к японским не было. Такой подход к разрешению вопроса, возможно, слишком формален, но обойти эту информацию вниманием было бы весьма неосмотрительным действием. Этот небольшой нюанс наталкивает на вывод о том, что фактически школа Дзёдо вышла из школы Тэндай, что не могло не отразиться на доктрине и практической стороне. Причины отсутствия практики в Китае у крупных представителей амидаизма, возможно, кроются в следующем: в начале периода Камакура страна уже вступила в эпоху кризиса, что послужило обострению всех социальных проблем. Данное обстоятельство способствовало сокращению количества стажировавшихся. Дело в том, что в начале периода Камакура прежние лидеры школы Тэндай и

Сингон продолжали сохранять свое могущество и влияние, что способствовало тому, что в качестве претендентов для поездок в Китай продолжали набирать монахов из старых школ. Однако литература, в первую очередь буддийская, успешно проникала на территорию Японии, поэтому знакомство с основами школы Цзинту проходило на теоретическом уровне. Говоря в целом, нельзя полностью отвергать тот или иной путь проникновения учения, скорее в этом вопросе превалирует комплексный характер. В ходе исследования были обнаружены интересные факты, которые целесообразно было отразить в работе.

Так случилось, что жизнь Гэнсина протекает в переломный период в истории Японии. Он становится монахом на горе Хиэй, однако постепенно отходит от учения Тэндай, с основами догматики школы Чистой Земли знакомится по трудам китайских теоретиков. Все же полностью от тэндай он не отказывается, что приводит к проявлению идей синкретического характера. Одзёсю (Сущности перерождения в Чистой Земле) представляет собой произведение, где смешаны положения школы Тэндай с основной идеей амидаизма. Это сочинение является результатом творческих поисков автора.

Как отмечают исследователи, буддизм хэйанского периода носил противоречивый характер, тем не менее, именно он заложил основы для обновленческого буддизма в Японии. Ключевую роль в этот период играют школы Тэндай и Сингон. При изучении тэндайского доктринального комплекса нами были выявлены схожие черты с теоретическими разработками некоторых амидаистских школ, в частности, Юдзу нэмбуцу и Дзисю. Сотериологические и онтологические концепции рассматриваемых школ имеют точки соприкосновения, что позволяет говорить о взаимовлиянии такого крупного направления буддизма, как амидаизма и школ Тяньтай(Тэндай), Хуаянь(Кэгон). Речь идет о буддийском Рае

Сухавати, который с течением времени приобретает новые интерпретации и формы. Амидаизм, начиная свой путь в районе Северной Индии, достиг своего апогея развития в Японии. Именно в Японии вера в Чистую Землю теряет материальное очертание, становясь духовным состоянием. На основании столь оригинальной трактовки буддийского Рая можно провести параллели с тяньтаевским Единым сознанием (И Синь). В школе Юдзу нэмбуцу обретение Чистой Земли связано с открытием в себе природы Будды, это положение основывалось на теоретических разработках школы Хуаянь (Кэгон).

Сходство между Тяньтай и учением Будды Амиды говорит о непредсказуемости эволюции буддийской мысли. Если в самом начале обзора амидаизма в Японии главный акцент ставился на упрощенность учения, как отличительной черте учения в рассматриваемой стране, то пример школ-отступников свидетельствует об обратном. Отход от общепринятых догм амидаизма действительно наблюдается в Японии, но он не приобретает широкого характера. Тем не менее, он свидетельствует о возможности развития амидаистской мысли в этом направлении.

Список использованной литературы

На русском языке

1. Алпатов В.М. История и культура Японии. – М.: Наука, 2001.- 243с.
2. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм: современное истолкование древних текстов. – М.: Изд.фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 508 с.
3. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. – М.: Восточная литература РАН, 2000. – 799 с.
4. Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. – М., 1990.
5. Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. – М.: Наука, 1968. – 217 с.
6. Белова Л.В. Влияние буддизма на культуру воинского сословия в Японии: Автореферат дис. на соискание ученой степени. - Улан-Удэ: БГСХА, 2000. – 22 с.
7. Блаженков К.Л. Протестантизм. – М.: Наука, 1990.- 190с.
8. Большой японско-русский словарь. Т. 1-2. М.,1970.
9. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. История. Религия. Философия. Эпос. Литература. Наука. Встреча культур. – М.: Восточная литература. 2001. – 495 с.
10. Бонгард-Левин Г.М. древняя Индия. История и культура. – СПб.: Алетейя, 2001. – 319 с.
11. Бонгард-Левин Г.М, Бухарин М.Д. Вигасин А.А. Индия и античный мир. - М.: Восточная литература. 2002. – 359 с.
12. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.. Индия в древности. - СПб.: Алетейя. 2001. – 813 с.

13. Бутин Ю.М. Древний Чосон: Историко-археологический очерк. – Новосибирск: Наука. Сибирское Отделение, 1982 – 330 с.
14. Бутин Ю.М. Корея от Чосона к Трем Государствам (III в. до н.э. Ув.). – М.: Наука, 1984. – 255 с.
15. Бэшэм А. Чудо, которым была Индия. - М.: Восточная литература, 2000. – 61 с.
16. Буддизм: словарь. Под общ. ред. Н.Л. Жуковской и др. – М.: Республика, 1992. – 287 с.
17. Буддизм в Японии. Под ред. Т.П. Григорьевой. – М.: Наука, 1993.-704с.
18. Быков Ф.С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. – М.: Наука, 1966. – 242с.
19. Васильев В.П. Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч.1. Общее обозрение. – СПб., 1857.
20. Васильев Л.С. История религий Востока. 7-е изд-е. – М.: Кн. Дом «Университет», 2004. – 696 с.
21. Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М.: Восточная литература, 2001. – 488 с.
22. Воробьев М.В. Япония в IV-VII вв. – М.: Наука, 1980. – 344 с.
23. Воробьев М.В. Очерки культуры Кореи. - СПб.: Востоковедение. 2002. – 192 с.
24. Волков С.В. Ранняя история буддизма в Корее: (Сангха и государство). М.: Наука, 1985. – 152 с.
25. Гараджа В.И. Протестантизм. – М.: Политиздат, 1971. – 199 с.
26. Гарри И.Е. Дзэн-буддийское мирозерцание Эйхэй Догэна. – М.: Восточная литература РАН, 2003. – 2008 с.
27. Гришилева Л.Д. Формирование японской национальной культуры, конец XVI – начало XX вв. М.: Наука, 1986. – 285 с.

28. Горегляд В.М. Буддизм и японская культура VIII-XIII вв. // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. – М.: Наука, 1982.- 318 с.
29. Древние Фудоки (Хитати, Харима, Бунго, Хидзэн). Перевод, предисловие и комментарии К.А. Попова. М.,1939.
30. Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972.
31. Древняя Индия. Историко-культурные связи. - М.: Наука, 1982. – 343 с.
32. Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма: по материалам коротких рассказов IV-VI вв. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – 240 с.
33. Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классические буддийские практики. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. – 304 с.
34. Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классический буддизм. – СПб.: Азбука-Классика, 2004. – 252 с.
35. Жуков Е.М. История Японии. – М.: Наука, 1999. – 680 с.
36. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: очерк ранней истории. – М.: Наука, 1987. – 314 с.
37. Игнатович А.Н. Концепция бытия школы Тяньтай в интерпретации Нитирэна. – Философские вопросы буддизма. - Новосибирск, 1984. – 124 с.
38. Игнатович А.Н. Учения о теократическом государстве в японском буддизме // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. – М.: Наука, 1987. – 228 с.
39. Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика: необуддийские движения общественной жизни Японии. – М.: Мысль, 1989. - 283 с.
40. Избранные сутры китайского буддизма, пер. Д.В. Поповцева, К.Н. Соломина, Е.А. Торчинова. СПб.: Наука, 2000. – 461 с.
41. Иофан Н.А. Культура древней Японии. – М.: Наука, 1974. – 261 с.

42. История и культура Японии. Отв. Ред. В.М. Алпатов. – М.: Крафт+, 2001. 288 с.
43. История Китая с древнейших времен до наших дней: учебное пособие, под ред. Л.В. Симовской, М.Ф. Юрьева. – М.: Наука, 1974.-534 с.
44. История стран Азии и Африки в средние века.3-е изд. доп. и перераб. М.: МГУ, 1987. Ч. 1. – 318 с.
45. История стран зарубежной Азии в средние века. - М.: Наука, 1970. – 640 с.
46. История Японии: Сборник исторических произведений / Под ред. И.А. Настенко. – 2-е изд. Доп. – М.: Евролинц: Русская панорама, 2003. – 504 с.
47. Китагава Дж.М. Религии в истории Японии. - СПб.: Наука, 2005. – 589 с.
48. Книга самурая: (сборник) / Пер. с яп. Р.В. Костенко, А.А. Мищенко. СПб.: Евразия, 2004. – 383 с.
49. Козловский Ю.Б. Японский амидаизм в эпоху средневековья. // Буддийская философия в средневековой Японии. – М.: Наука, 1998. – 392 с.
50. Комиссарова Т.Г. Монах не должен быть почтительным к императору. Из буддийской полемики в Китае в IV-V вв // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. – М.: Наука, 1987. – 228 с.
51. Конрад Н.И. Избранные труды. История. – М.: Наука, 1974.- 471с.
52. Конрад Н.И. Очерк истории культуры средневековой Японии VII-XVI вв. – М.: Искусство, 1980.- 144 с.
53. Конрад Н.И. Япония. Народ и государство // История Японии. – М.: Евролинц. Русская панорама, 2003.- 504 с.

54. Корнев В. И. Буддизм и его в общественной жизни стран Азии. М., 1983. – 248 с.
55. Корнев В.И. Так говорят Татхагаты // Буддийский мир. (Альманах)/ Сост. В.Бараев. - М.: Раритет. Объединенная редакция журнала «Буддизм» и альманаха «Буддийский мир», 1994. – 208 с.
56. Кочетов А.Н. Буддизм. 2-е изд., переаб. – М.: Наука, 1983. – 177 с.
57. Кравцова М.Е. История культуры Китая. – СПб.: Лань, 1999.- 416 с.
58. Краснодембская Н.Г. Будда, боги, люди и демоны. – СПб.: Петербургское востоковедение: Азбука-Классика, 2003. – 318 с.
59. Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Китайский этнос на пороге средних веков. - М.: Наука, 1979. – 327 с.
60. Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. – М. Наука, 1987. – 311 с.
61. Ку:кай (Ко:бо:-дайси). Три учения указывают и направляют (Санго: сиики) (Пер. со старояп., коммент. и исслед. Н.Н. Трубниковой). – М.: Издатель Савин С.А., 2005 – 446 с.
62. Кушнарев Ю.А, Космология китайского буддизма. Автореферат дис. на соискание ученой степени. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СОРАН, 2001. – 22 с.
63. Кычанов Е.И. Государственный контроль за деятельностью буддийский общин в Китае в период Тан – Сун (VII-XIII вв.) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. – М.: Наука, 1987.-228с.
64. Латышев И.А. Япония, японцы и японоведы. – М.: Алгоритм, 2001. – 832 с.
65. Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 238 с.

66. Малявин В.В. Китайская цивилизация. – М.: Астрель, 2000.- 632 с.
67. Мартынов А.С. Буддизм и общество в странах Центральной и Восточной Азии // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М.,1982. – 317 с.
68. Мещеряков А.М. Древняя Япония: буддизм и синтоизм. (проблемы синкретизма). – М.: Наука, 1987.- 189 с.
69. Мещеряков А.М. Древняя Япония: культура и текст. – М.: Наука, 1991. – 224 с.
70. Мещеряков А.Н., Грачев М.В. История древней Японии. – СПб.: Гиперион, 2002. – 512 с.
71. Мендрин В. М. История сегуната в Японии (Нихон гайси). В 2-х т./ Пер. с яп. – М.: Рос. гос. б-ка, СПб.: Летний сад. - 1999. – Т.1. 480с., Т.2. - 384 с.
72. Накорчевский А.А. Синто. – СПб.: Азбука-Классика. Петербургское Востоковедение, 2003. – 448 с.
73. Накорчевский А.А, Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). – СПб.: Азбука-Классика: Петербургское востоковедение, 2004. – 382 с.
74. Николаева Н.С. Японские сады. М.: Изобразительное искусство, 1975. – 254 с.
75. Пасков С.С. Япония в раннее средневековье, VII-XII вв.: Ист. Очерки. – М.: Наука, 1987. – 195 с.
76. Рерих Е.И. Основы буддизма. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1991. - 96 с.
77. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
78. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991 – 295 с.

79. Розенберг О.О. О созерцании современного буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919.
80. Сато Хироаки. Самураи: история и легенды. – СПб.: Евразия, 2004. – 418 с.
81. Светлов Г.Е. Колыбель японской цивилизации: Нара, история, религия, культура. – М.: Искусство, 1994. – 217с.
82. Светлов Г.Е. Путь богов. - М.: Мысль, 1985. – 240 с.
83. Сидихменов В.Я. Страницы прошлого. – М.: Наука, 1987.- 448с.
84. Сила-Новицкая Т.Г. Культ императора в Японии: мифы, история доктрина. - М., 1990. - 204 с.
85. Синран. Сущность «Трактата о единственно – вере», пер. А.А. Михалева //Буддийская философия в средневековой Японии. – М.: Наука, 1988.- 486 с.
86. Синто: путь японских богов. В 2т. Т. I. Очерки по истории синто. – СПб.: Гиперион, 2002.-704 с.
87. Солонин К.Ю. Перевод с кит. Учение Тяньтай о недвоиственности // Религии Китая. Хрестаматия. - СПб.: Евразия, 2001. – 509 с.
88. Спеваковский А.Б. Религия синто и войны. - Л.: Лениздат, 1987. – 109 с.
89. Спеваковский А.Б. Самураи – военное сословие Японии. – М.: Наука, 1981. – 169 с.
90. Сыма Цзянь. Исторические записки («Шицзи»). Т.8. - М.Восточная литература, 2002. – 510 с.
91. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М.: Политическая литература, 1964. –559 с.
92. Сэнсом Дж. Б. Япония. Краткая история культуры / Пер.с англ. Е.В. Кириллова. СПб.: Евразия, 1999. – 576 с.

93. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб.,2000.- 304 с.
94. Трубникова Н.Н. «Различение учений» в японском буддизме IX в. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. – 368 с.
95. Фельдман-Конрад Н.И. Японско-русский учебный словарь иероглифов. М., 1977.
96. Философия китайского буддизма. / Пер. с кит. Е.А. Торчинова. – СПб: Азбука-Классика, 2001. – 256 с.
97. Хантаева Е.И. История и доктрины школы Цзинту в письменных источниках: Автореферат дис. на соискание ученой степени. - Улан-Удэ: БНЦ, 2000.-17с.
98. Хантаева Е.И. Происхождение и формирование школы Цзинту. // Материалы научной конференции «Цыбиковские Чтения – 7». – Улан-Удэ: БНЦ, 1998.-159с.
99. Хантаева Е.И. Представление о рае в китайской и монголоязычной традиции // Бурятский буддизм: история и идеология. – Улан-Удэ: БНЦ, 1997.-172с.
100. Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. Т.1. – М.: Издательство «Прогресс». 1966. - 416.с
101. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.,1988.
102. Эйдус Х.Т. История Японии с древнейших времен до наших дней. Краткий очерк. – М.: Наука, 1968 – 233 с.
103. Янгутов Л.Е, Из истории формирования школ китайского буддизма. – Новосибирск, 1983. – 6с.
104. Янгутов Л.Е. Философское учение школы Хуаянь. Новосибирск.: Наука. Сибирское отделение, 1982. – 142 с.

На английском языке

105. Anesaki M. History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation. Rutland, Vermont and Tokyo, 1963.
106. Eliot Ch. Japanese Buddhism. L., 1959.
107. Groner P. The Lotus Sutra in Early Japanese Buddhism. // mail.ru
108. Groner P. Saicho. The Establishment of Japanese Tendai school. Berkeley, 1984.
109. Sueki F. Pure Land in Heian Period.- Transactions of the international Conference of Orientalist in Japan. Tokyo., 1984. №28-29.
110. Sato Kemmyo Taira. Japanese Pure Land Buddhism. // mail.ru
111. Henri de Lubac, translated into English by Amita Bhaka. History of Pure Land Buddhism. // mail.ru

На японском языке

112. Ватанабэ С. Нихон-но буккё (Японский буддизм). Токио, 1965.
113. Адзиа буккё си. Нихон хэн (История буддизма в Азии. Япония). Т.1-6. Токио, 1972.
114. Сайтё, Кукай сю (собрание сочинений Сайтё и Кукай) // Нихон –но сисо (Японская мысль). Т.1. Токио, 1969.
115. Тамура Ё. Нихон буккё си нюмон (Введение в историю японского буддизма). Токио, 1970.
116. Оно Т. Дзёдай-но дзё:докё (Буддийское амидаическое учение «Дзёдокё»), 1972.
117. Энтё: Т. Нихон буке: сисо:си кэнкю: Дзё:докё:хэн. Токио, 1964. (Исследования по истории буддийской мысли в Японии. Дзё:докё).

118.Нихондзин-но буккё: Нара Ясуаки хэнсю:, Накамура Хадзимэ кансю:. Т., То:кё: сёсэки, 1983. (Буддизм в Японии. Сост. Нара Ясуаки, ред. Накамура Хадзимэ. Буддийские сутры. Изложение).

119.Синтэцу И. Хэйан дзё:докё: синко: си-но кэнкю:, Токио, 1974. (Исследование по истории буддийских сект «Дзё:до».Период Хэйан).

120.Хироси И. Гокураку то дзикоку. Нихондзин-но дзё:до сисо:. Токио, 1965. (Рай и ад. Понятие о буддийском рае у японцев. В помощь изучающим буддизм).

121.Касахара К. Синран кэнкю ното.(Заметки о Синране). Токио, 1965.