

Литература

1. Китайская философия: энцикл. словарь / гл. ред. М.Л. Титаренко. - М.: РАН ИДВ, 1994.
2. Кроль Ю.Л. Была ли ранняя китайская империя деспотией? // Петербургское востоковедение: Вып. 4. - 1995. - С. 376 - 377.

3. Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. - М., 1981.
4. Штейн В.М. Гуаньцзы: исследование и перевод. - М., 1959. - 380 с.
5. Гуаньцзы // [Сокровищница классики китайской культуры]. - коммент. Чэн Цзюй. - Куньмин: Юньнаньский ун-т, 2003. - 201 с.

Л.Е. Янгутов, И.В. Чанкова

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ

Бурятский государственный университет, г. Улан-Удэ

Значение и роль Кумарадживы и его учеников в становлении буддизма в Китае

В статье рассматриваются проблемы распространения буддизма в Китае, перевода его канонической литературы на китайский язык и формирования буддийской комментаторской традиции. Анализируются значение и роль Кумарадживы и его учеников Сэн Жуя, Сэн Чжао и Дао Шэна в истории становления буддизма в Китае.

L.E. Yangutov, I. V. Chankova

The Role and Place of Kumarajiva and his Pupils in Forming Buddhism in China

The problems of spreading Buddhism in China, translating Buddhist canon literature into Chinese language & forming Chinese comment traditions have been showed in this article. Also the role and place of Kumarajiva and his pupils Seng Rui, Seng Zhao, Dao Sheng in forming & developing Buddhism in China have been analyzed here.

Время творческой деятельности Кумарадживы и его учеников приходится на период, когда в распространении буддизма в Китае преобладала переводческая деятельность. Страна с богатейшей письменной традицией пыталась постичь иноземное учение через его письменность.

Исследователи китайского буддизма делят историю переводов буддийских текстов в Китае на период до переводческой деятельности Кумарадживы и после его деятельности. При этом с именем Кумарадживы связывают самые яркие страницы истории переводов буддийских сочинений на китайский язык. И с этим невозможно не согласиться. Кумараджива действительно внес огромный вклад в развитие переводческой техники в Китае. С его именем связаны лучшие образцы переводов буддийской литературы. Именно благодаря его творческим усилиям и усилиям его учеников китайцы получили возможность познакомиться с весьма близким к оригиналу содержанием буддийской литературой. Не будет большим преувеличением утверждение о том, что переводы Кумарадживы во многом определили процесс

формирования буддийских школ в Китае. Однако, отмечая выдающийся вклад Кумарадживы в развитие буддизма в Китае, ни в коем случае нельзя принижать и роль тех, кто был у истоков буддийской переводческой традиции. Хотя переводы предшественников Кумарадживы не отличались достаточной точностью и стилистическим совершенством, тем не менее это им принадлежат мучительные поиски методов передачи сложного содержания буддийской догматики на язык, не имевший никогда опыта чужеземных заимствований, разработки форм отображения буддийского категориального аппарата посредством языка, обладающего труднопознаваемой многотональной и одноморфемной фонетикой, непонятной иероглифической письменностью.

На период их деятельности пришелся процесс адаптации буддизма к китайской почве, формирования основных направлений его дальнейшего развития в Китае. И адаптация буддизма, и формирование его направлений в Китае во многом зависели от переводческих усилий первых буддийских миссионеров,

предшествовавших деятельности Кумарадживы.

Аньшигао и Локаракша, положившие начало переводу буддийской литературы, стали родоначальниками двух великих буддийских традиций. Аньшигао – абхидхармической, Локаракша – праджняпарамитской. Литература этих двух направлений дала возможность китайцам познакомиться с мировоззренческими основами буддизма Хинаяны и Махаяны. Ее перевод, наряду с переводами сочинений о дхьяне, стал одним из главенствующих в переводческой практике первых буддийских миссионеров в Китае, несмотря на то, что, по словам В.П.Васильева, первые переводчики буддийской литературы «были чужды всех антипатий, которые раздирали буддистов на Западе и переводили все без разбора, к какой бы школе что ни принадлежало» (Васильев В.П. О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма в библиотеке Казанского университета // Учен. зап. АН по I и III отд-ям. Спб., 1855. Вып. 1. С.3).

Аньшигао и Локаракша в действительности не были ортодоксальными приверженцами учения какой-либо конкретной школы. В числе переведенной ими литературы встречаются сутры различных направлений буддизма. Такое отношение к буддийским сочинениям было характерно и их последователям. Выделение тех или иных сутр в качестве приоритетов зависело не от воли и желания переводчиков, оно было подчинено логике развития буддизма в Китае, закономерностям его адаптации к местной почве, особенностям его восприятия местным менталитетом.

Переводческая деятельность буддистов в Китае началась с перевода хинаянской литературы, в том числе и абхидхармической. Однако хинаянская литература не смогла привлечь к себе должного внимания местных жителей. Переведенные хинаянские сутры, включая и сутры Абхидхармы, оставались невостребованными, как невостребованными остались идеи, заложенные в этой литературе.

Причины такого холодного отношения китайцев к Хинаяне, очевидно, были связаны с отрицательным отношением китайцев к сотериологическим принципам хинаяны, которые вступили в резкое противоречие с традиционным китайским менталитетом.

Во-первых, китайцев не мог удовлетворить предложенный хинаяной путь спасения, согласно которому нирвану можно достичь в результате долгого цикла перерождений. Они слишком сильно были привязаны к ценно-

стям настоящей жизни. Эти ценности культивировались конфуцианством, продолжавшим сохранять свои официальные позиции во времена первых шагов буддизма в Китае. Их идеология служения правителю, идеал благородного мужа, принципы регламентации социальной деятельности людей были ориентированы исключительно на настоящую жизнь. Кроме того, китайцы привыкли верить, что Яо и Шунем – воплощениям высшей добродетели, к которым должны стремиться все, можно добиться при настоящей жизни (Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши. Пекин, 1961. Т.1. – С.662). Не отрицали ценность данной жизни и даосы. Достаточно вспомнить призывы Ян Чжу «наслаждаться жизнью, пока живь», а также их постоянные поиски эликсира бессмертия и рецептов долголетия, связанные с их культом «бессмертных» (сянь, шэнь сянь).

Во-вторых, китайцы не приняли концепцию ограниченной возможности спасения, допускающей к Нирване лишь узкий круг людей. Они были убеждены в том, что каждый индивид обладает способностью постигнуть Дао. Они не видели для себя запрета реализовать в себе возможности Благородного мужа, достичь состояния совершенномудрого, какими были Яо и Шунь.

В-третьих, китайцы отвергли принцип обязательного монашества как необходимого условия спасения. Он вступил в резкое противоречие с конфуцианским учением о сыновней почтительности, имевшим исключительную значимость в их жизни.

Согласно этому учению, человек получает от своих родителей тело, волосы, кожу, поэтому он не должен вредить им. Он должен заботиться о своих родителях при их жизни и после их смерти, совершая молебствия в их честь; он должен прославить родителей, и это возможно только на службе государю (Меньшиков Л.И. Бянь вэнь о воздаянии за милости. М., 1976. Ч. I. – С.72-87.). Вступление же в монашескую общину предполагало пострижение волос, отречение от семьи и родителей, уклонение от службы государю. Иначе говоря, вступление в монашескую общину означало полный отказ от всех принципов сыновней почтительности.

Отрицательное отношение китайцев к хинаянской сотериологии, составляющей доминанту ее религиозного комплекса, обусловило их холодное отношение к Абхидхарме как ее теоретическому обоснованию.

Китайскому менталитету более всего соответствовала махаянская концепция широкого пути спасения, а теоретическое обоснование этого пути включало в себя положения, соответствующие китайскому мировосприятию. Например, Махаяна усилила «демократические» тенденции буддизма, акцентировав внимание на ряде моментов, которые приобрели в ее учении принципиальное значение. Это представления о несотворении мира, получившие своё логическое обоснование в философии Нагарджуны; представления об отсутствии антагонизма и борьбы между противоположностями, их единстве и взаимодействии; представления об истинно существе как отражении единства, тождества и гармонии и, наконец, представления об отсутствии всякой вербальности в постижении истины.

Китайская традиция в вопросах сотворения мира также не ссылалась на бога-творца. Ее космологические принципы были предельно четко выражены в известной формулировке: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, три рождает тьму вещей».

Представления китайцев о противоположностях отразились в содержании категорий «инь» и «ян», составляющих неразрывное единство. Идея единства, тождества и гармонии нашла свое созвучие в философии Чжуан-цзы. И, наконец, отрицание вербальности в процессе постижения истины было весьма схожим с известным постулатом «Дао дэ цзина»: «знающие не говорят, а говорящие не знают».

Эти сходства китайского и буддийского видений мира отразили общность их принципов мироощущений. Они сыграли большую роль в становлении буддизма в Китае и обусловили его формирование в русле махаянского направления.

Локаракша, прибывший в Китай вслед за Аньшигао из царства Юэчжи в конце правления ханьского императора Хуань-ди (147-164 гг.), положил начало переводу махаянской литературы. Он был известен как человек редких способностей, следовавший ревностно и непреклонно обетам, знавший наизусть и декламировавший множество священных книг. К сожалению, о жизнедеятельности Локаракши сохранилось очень мало сведений. Его переводы были идентифицированы Дао Анем (Хуэй Цзяо. Жизнеописание достойных монахов / пер. М.Е. Ермакова. – М., 1991. – С.107).

Переводческая деятельность Локаракши пришлась на период правления императора Лин-ди (168-190гг.). В Китае его имя было транскрибировано как Чжилоуцзячань, но более всего он был известен как Чжи Чань. За время своей переводческой деятельности в период правления под девизами Гуан-хэ (178-184) и Чжун-пин (185-189), Чжи Чань перевел сутры из серий «Праджняпарамита» (кит.- «Баньжоболомидо»), «Ратнакута» (кит.- «Бао цзи»), «Автамсака» (кит.- «Хуаянь»), «Вайпуля» (кит.- «Фандэн») общей численностью 27 цзюаней (Чжунго фочзю ши // Жэнь Цзюй. Пекин. Т.1. С.315).

Из всех переведенных им сутр наибольшую известность приобрела сутра «Дао син цзин» («Сутра об осуществлении Дао»). Эта сутра известна также под названием «Дао син баньжоболоми цзин» («Сутра праджняпарамиты об осуществлении Дао»). Однако более всего она известна под сокращенным названием «Дао син цзин».

«Дао син цзин» представляет собой перевод одной из самых ранних версий праджняпарамитской литературы. Об этом говорит и само содержание переведенного текста. Оно носит характер апологетики и пропаганды махаянского пути спасения, его преимущества перед хинаянским. Большое значение придается объяснению места и роли бодхисаттв в спасении живых существ, обоснованию исключительной значимости парамиты мудрости (Праджняпарамиты) над другими парамитами.

В тексте «Дао син цзин» уделяется большое внимание объяснению сути парамиты мудрости. Она рассматривается на фоне других пяти парамит: милостивого даяния (бу ши), воздержания (чи цзе), терпимости (жэнь жу), решимости (цзин цзинь), сосредоточения (чань дин). Парамита мудрости (праджня) рассматривается как самая главная, как сердцевина сотериологии. Однако она не исключает и другие парамиты. На вопрос Индры о том, что если праджня имеет такую значимость, то не означает ли это то, что нужно практиковать только парамиту праджни, а остальные пять парамит не практиковать. На это Будда ответил, практиковать надо все шесть парамит, но парамита праджни среди них самая важная (Дао син цзин // Да чжэн синь Сю да цзан цзин. Баньжо бу).

Изложенные в сутре «Дао син цзин» азы махаянской сотериологии, утверждающие о том, что каждому доступно достижение спасения, что в этом пути они не одиноки, что

основное бремя спасения берут на себя бодхисаттвы, были гораздо привлекательней, чем путь спасения, предложенный хинаяной, предполагающий долгий и изнурительный путь, пройденный архатом. Содержание сутры «Дао син цзин» в принципе не противоречило китайскому менталитету. Древние китайские тексты всех школ и направлений никогда не отрицали, что при достаточном усердии каждый может достичь своей цели. Для китайцев, которые до знакомства с сутрой «Дао син цзин» полагали, что конечная цель спасения – нирвана – доступна лишь узкому кругу монашествующих людей, было весьма важным и более привычным положение о доступности нирваны для всех и каждого. Однако более важным им представлялась перспектива достижения этой цели более легким и быстрым путем за счет опоры на бодхисаттву. Институт бодхисаттв и привносимое ими религиозное обрамление пути спасения было новым, но в то же время не противоречащим китайскому менталитету явлением. Согласно образному выражению Е. Воронцова, китайцы мало знали то, что «хорошо было известно семитам и арийцам» (Воронцов Е. Исторические судьбы буддизма со времени возникновения до VII века по р.Хр.// Вера и Разум. Харьков. 1900. – № 8,9. С.538). Очевидно, на первых порах проникновения Праджняпарамиты в Китай содержание ее метафизики не так сильно значило для китайцев (зачем китайцам еще одно учение, схожее с их собственными?), оно представляло интерес лишь через призму идеи спасения. Их внимание было привлечено тем новым, что стояло за метафизикой, а именно - сотериологией).

Интерес к тексту «Дао син цзин» обусловил интерес к праджняпарамитской литературе. По словам известного российского ученого Е.А.Торчинова, «тексты праджняпарамиты многократно переводились на китайский язык, и именно они сыграли первостепенную роль в становлении китайской буддийской традиции. Можно выделить три основных этапа в истории переводов: 1) Ранний период - время до начала деятельности Кумарадживы (II-IV вв.н.э.); 2) классический период, время от Кумарадживы до Сюань Цзана (вторая половина IV-VII вв.); 3) заключительный этап переводческой деятельности (VIII - начало XI вв.). Этапы переводческой деятельности являются как бы аналогами основных периодов формирования литературы праджняпарамиты в Индии, т.е. каждому

этапу деятельности буддийских миссионеров в Китае соответствует определенная стадия становления индийской школы праджняпарамиты» (Торчинов Е.А. Опыт текстологического анализа китайских переводов «Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры»// Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984. С.53).

Время появления первых текстов Праджняпарамиты большинство ученых датирует рубежом нынешней и донынешней эры. Это время фактически совпадает с формированием махаянского направления в Индии и проникновением буддизма в Китай. Один из самых авторитетных исследователей Праджняпарамиты Э.Конзе выделяет 4 этапа создания праджняпарамитских текстов: 1) создание основного текста Праджняпарамиты (около 100 г. до н.э. - около 100 г.н.э.); 2) расширение этого текста (100 – около 300 гг.) 3) создание коротких сутр и развернутых комментариев (300-500 гг.); 4) период тантрического влияния и соединения с магией (600-1200 гг.) (Conze E. The Prajnaparamita Literature. Hague, 1960. P.9).

Переведенный Чжи Чанем текст «Дао син цзин» относится к периоду разработки основного текста Праджняпарамиты в Индии, а также к периоду первых опытов ее перевода в Китае. Переводческая деятельность Кумарадживы и его учеников совпадает с периодом создания коротких сутр и развернутых комментариев. Они занимались не только переводами буддийских сутр, но и творческим осмыслением этих сутр, выразившимся в их комментаторской деятельности.

Главные вехи биографии Кумарадживы (кит.- Цзюмолошэ, 343 – 413гг.) связаны с такими городами и государствами, как Куча, Кашмир, Аксу, Лянчжоу, Гуаньчжун, Чанъань. Сам он был выходцем из Индии, происходил из знатного рода. Его отец по имени Кумараяна отличался большим умом. Отказавшись наследовать пост министра, ушел в монахи. Мать – младшая сестра правителя государства Куча, по имени Джива, также отличалась ясным умом. Имя Кумарадживы складывается из имен матери и отца – Кумара и Джива.

В 401 году Кумараджива прибыл в Чан Ань. Здесь он провел 12 лет, вплоть до своей кончины. Эти 12 лет характеризуются великим подвигом Кумарадживы на поприще переводов буддийских сутр на китайский язык и совершенствования методов перевода. Будучи человеком выдающихся способностей,

Кумараджива превосходно овладел китайским языком. К тому же он знал наизусть множество сутр и шастр. Поэтому Кумараджива, понимающий глубокий смысл сутр, имел возможность объяснить его на китайском языке. Знакомясь со старыми переводами буддийских сутр, он находил множество неточностей. Поэтому повторный перевод уже переведенных сутр составил одну из важнейших сторон его деятельности. Работе Кумарадживы покровительствовал император Яо Син. Он определил в помощь ему 800 монахов, а по другим данным – 3 тысячи. Из числа его помощников стали самыми известными и выдающимися переводчиками, мыслителями и комментаторами буддийских сутр Сэн Жуй, Сэн Чжао и Дао Шэн.

Кумараджива продолжил дальнейшую разработку техники перевода. Внимательно изучив предыдущие методы перевода, ранее используемые термины, их кальку и транскрипцию, он выдвинул свой «метод подбора смысла», согласно которому сравнивались все совпадения транскрипций в старых переводах, старые переводы сравнивались с современными вариантами, наиболее удачные сохранялись, а те, которые фонетически не отражали оригинальное звучание, отвергались. Термины, которые передавались через непосредственный перевод, уточнялись, заменялись более точным переводом. Так, например, понятие «скандха», ранее переводимое как «инь» (тайный), было заменено на термин «чун» (группа), понятие «аятана», переводимое как «оку» (входить), заменено термином «лу» (место). Понятие «дхату», переводимое термином «чи» (держат), заменено термином «син» (природа), понятие «вимокша», переводимое термином «це ту» (освобождение, избавление), заменено термином «бэй ши» (прогонять, бросать), понятие «самьянпрахана», переводимое как «и чжи» (остановка смысла, прекращение смысла), заменено на «чжэн гун» (истинное усилие), понятие «бодхи», переводимое как «цзюе и» (постижение смысла), изменено на транскрипцию «пути», понятие «арья марга» переводимое как «чжи син» (прямой путь), изменено на «шэн дао» (путь святого) (Robinson R.H. *Earli Madhymika in India and China*. Madison. Milwaukee. L., 1967. P.79-88).

Следует заметить, что не все вносимые Кумарадживой изменения стали обязательными для последующих переводчиков. Многие переводчики продолжали переводить ряд понятий старыми терминами. Так, например, понятие

«аятана» чаще всего встречается в переводе посредством термина «оку», понятие «скандха» в переводе посредством термина «инь».

Переводческая деятельность в Китае в лице Кумарадживы достигла очень высокого уровня. Благодаря переводу Кумарадживы и его учеников китайцы получили возможность познакомиться с содержанием буддийских сутр в том виде, в каком они были созданы у себя на родине, в Индии. Существуют различные версии о количестве переведенных Кумарадживой и его учениками сутр. В «Гао сэн чжуань» упоминается 300 сочинений. Однако современные исследования не подтверждают наличия этих трехсот сочинений. Из дошедших до нас сочинений, которые достоверно являются переводами Кумарадживы, большинство принадлежит к праджняпарамитским сутрам, а также комментариям к ним, изложенным в шастрах адептов мадхьямики. В каталоге Нандзэ из 22 двух сутр, относящихся к классу «Праджняпарамиты», пять сутр являются переводами Кумарадживы. Это сутры «Мохэ баньжо боломи цзин» (Большая праджняпарамита сутра); «Сяопин баньжо боломи цзин» (Малая праджняпарамита сутра); «Цзин ган баньжо боломи цзин» (Алмазная праджняпарамита сутра); «Жэнь ван ху го баньжо боломи цзин» (Сутра о человеколюбивом правителе, оберегающем государство) «Мохэ баньжо боломи даминчжоу цзин» (Большая праджняпарамита сутра мантры великого понимания).

Период переводческой деятельности Кумарадживы и его учеников характеризуется тем, что в Китай стали интенсивно проникать не только сутры, но и шастры. В первую очередь это сочинения Нагарджуны. Наряду с переводом сутр в Китае стали переводить и шастры. Шастры (лунь) в отличие от сутр (цзин) – сочинений, приписываемых самому Будде, являются авторскими произведениями, принадлежащими индийским учителям Дхармы. Они представляют собой комментарии к сутрам, в которых прослеживается авторская концепция. Наиболее почитаемыми шастрами в Китае были шастры, написанные великими буддийскими мыслителями Нагарджуной и Васубандху. Кумараджива, будучи приверженцем мадхьямического направления, переводил сочинения Нагарджуны, а также комментарии к Праджняпарамите. Среди переведенных им шастр, относящихся к комментариям Праджняпарамиты, наиболее известными являются сочинения Нагарджуны: «Да чжи ду лунь» (Большая

пруджняпарамита (сутра) шастра); «Чжун лунь» (Шастра срединности); «Ши эр мэнь лунь» (Шастра двенадцати врат), а также сочинение Арьядевы – ученика и последователя Нагарджуны «Бай лунь» (Шастра ста строф).

Из числа переведенных Кумарадживой сутр первые две сутры «Мохэ баньжо боломи цзин» и «Сяопин баньжо боломи цзин» относятся к сутрам Праджняпарамиты, которые были созданы в период формирования основного текста Праджняпарамиты и расширения этого текста. Сутры «Цзин ган баньжо боломи цзин», «Мохэ баньжо боломи даминчжоу цзин» относятся к периоду создания коротких сутр и развернутых комментариев.

Время переводческой деятельности Кумарадживы совпадает с периодом создания коротких сутр и развернутых комментариев. В этот период уточнялось содержание Праджняпарамиты, её тексты освобождались от излишних нагромождений и повторов, акцентировалось внимание на тех или иных ее теоретических и сотериологических аспектах.

Среди учеников Кумарадживы наиболее талантливыми, как уже отмечалось, были Сэн Жуй, Сэн Чжао и Дао Шэн. Сведения о Сэн Жуе встречаются в «Гао сэн чжуань» (Жизнеописание высоких монахов), «Лян гао сэн чжуань» (Жизнеописание высоких монахов Эпохи Лян).

Сэн Жуй считается наиболее близким учеником Кумарадживы. Он выполнял обязанности секретаря, пропагандировал сутры, переведенные Кумарадживой. Большой интерес проявлял к практике медитации. Известность Сэн Жуй приобрел не столько как переводчик буддийской литературы, а сколько как редактор переводов и комментатор. Комментарии в школе Кумарадживы писались не только к сутрам, но и шастрам, поскольку в период деятельности переводческой школы Кумарадживы на китайский язык стали переводиться не только сутры, но и шастры. Сэн Жуй, как и его учитель, был приверженцем учения мадхьямиков, поэтому среди его комментариев, написанных главным образом в виде предисловий, есть и комментарии к переводам шастр Нагарджуны: «Шиэр мэнь лунь» (Шастра двенадцати врат); «Чжун лунь» (Шастра срединности); «Да чжи ду лунь» (Праджняпарамита шастра).

Наибольшую известность как комментатор и просветитель идей Праджняпарамиты приобрел Сэн Чжао. Его перу принадлежат сочинения «Цзун бэнь и» (Смысл основ (учения) школы), «У чжэнь кун лунь» (О неиз-

менности пустоты), «У бу цянь лунь» (О неизменности вещей), «Непань у мин лунь» (О безымянности Нирваны), которые были объединены под общим названием «Чжао лунь». Сэн Чжао принадлежит также комментарий к «Вималакирти сутре», имеющий название «Вэймоцзе цзин чжу». Характерной особенностью сочинений Сэн Чжао явилось то, что они не представляли собой строгий комментарий к той или иной сутре. Эти сочинения явились в большей степени самостоятельным творчеством, в которой отразились попытки популярного изложения истин Праджняпарамиты, в первую очередь, концепции пустоты с позиций традиционного даосского мировосприятия. Однако в сочинении Сэн Чжао использование даосских параметров в истолковании буддийских истин отличаются от использования этих параметров в концептуальных разработках его предшественников.

Сэн Чжао – светское имя Чжан – родился в 348 году в период Восточной Цзинь в окрестностях Чанъяня. Родом был из бедной семьи, зарабатывал на пропитание перепиской книг, что способствовало приобщению к даосской философии, а позже к буддизму. Увлечшись буддизмом, принял постриг, примкнул к школе Кумарадживы, учился у него, помогал ему в переводческой работе.

Сочинения Сэн Чжао получили высокую оценку его учителя Кумарадживы. Главная цель этих сочинений – пропаганда праджняпарамитского учения, разъяснение трудных для китайского восприятия ее ключевых положений. Ко времени творческой деятельности Сэн Чжао сутры Праджняпарамиты уже имели более совершенные переводы, ее основные принципы, благодаря усиленным поискам, спорам и дискуссиям предыдущих переводчиков, в школе Кумарадживы получили наиболее точную интерпретацию. Однако сложные истины Праджняпарамиты не всегда были понятными для неподготовленного ума. Поэтому перед китайскими буддистами стала задача разъяснения сути содержания этих сутр. Эту миссию возложил на себя Сэн Чжао. Весьма важным был в этой его миссии тот факт, что Сэн Чжао уже имел возможность познакомиться с содержанием сочинений Нагарджуны и Арьядевы, в которых получили детальную и систематическую разработку философские и сотериологические положения Праджняпарамиты. Основное свое внимание Сэн Чжао сконцентрировал на философских проблемах Праджняпарамиты,

приложив усилия объяснить суть учения о пустоте. Подверг критике предыдущие концепции пустоты, представленные адептами шести школ и семи направлений (лю цзя цзун), обвинил их в том, что они впадают в крайности при объяснении различных аспектов пустоты. Разъяснение содержания пустоты Сэн Чжао осуществлял в контексте концепции двух истин – абсолютной и условной. Его сочинения сыграли огромную роль в дальнейшем становлении буддизма в Китае. Не будет преувеличением утверждение о том, что сочинения Сэн Чжао дали возможность китайцам познакомиться с истинами Праджняпарамиты в том виде, в каком они были представлены в санскритских текстах.

Дао Шэн (355-434) – шраман эпохи Цзинь, один из самых талантливых учеников выдающегося переводчика буддийской литературы Кумарадживы. Известен главным образом как автор знаменитого тезиса о мгновенном достижении состояния Будды (кит. – «дунь у чэн фо»). Этот тезис несомненно сыграл огромную роль в истории китайского буддизма, определил основные принципы становления его сотериологии, обусловившие, в свою очередь, главное направление развития его философии. Однако значение и роль Дао Шэна в становлении в Китае философских и сотериологических концепций буддизма не исчерпываются лишь этим тезисом.

Дао Шэн (Чжу Даошэн) известен также и как Шэн Гун. Его мирское имя – Вэй, родился в Цзюй Лу (современная провинция Хэбэй). С детства Дао Шэн отличался своими способностями и смелостью. Под влиянием известного в то время монаха Чжу Фатая (320-387) ушел в монахи. В период правления Ань-ди (397-401) – императора династии Цзинь – прибыл в Лу Шань, где примкнул к школе Кумарадживы, получившей к тому времени широкую известность и популярность. До того как примкнуть к Кумарадживе, учился у прославленного Хуйюаня.

Дао Шэн сумел глубоко постигнуть в школе Кумарадживы глубинную суть учения Нагарджуны, обратив пристальное внимание на одно из положений теории двух истин школы мадхьямиков, в котором утверждалось, что мысли, слова и знаки не отражают Истину, они так же пусты, как и весь феноменальный мир. Истина постигается непосредственно, целиком и полностью. Глубокие размышления на эту тему привели его к мысли о том, что состояние Будды достигается

внезапно и мгновенно. Этот тезис стал краеугольным в дальнейшем развитии сотериологического учения буддизма на китайской почве. Кроме того, Дао Шэн выдвинул и другой немаловажный для сотериологической практики китайских буддистов тезис о невозможности воздаяния за добро (Шан бу шоу бао) (Чжунго фоззяо, С.48).

В период деятельности Кумарадживы и его учеников основное внимание переводчиков и комментаторов буддийской литературы продолжало сосредотачиваться на праджняпарамитской литературе. Вместе с тем в Китай проникали и переводились отдельные главы других сутр. Выше уже было сказано, что Чжи Чаню принадлежат переводы сутр из серий «Праджняпарамита» (кит. – «Баньжоболомидо»), «Ратнакута» (кит. – «Бао цзи»), «Автамсака» (кит. – «Хуаянь»), «Вайпулья» (кит. – «Фандэн»). В период деятельности Кумарадживы и его учеников стали привлекать внимание «Вималакирти сутра» («Вэймо цзин»), «Саддхармапундарика сутра» («Фа хуа цзин»), «Нирвана сутры» («Непань цзин»). Кумараджива перевел «Вималакирти сутру» и «Саддхармапундарика сутру».

Дао Шэн был одним из тех, кто не только обратил внимание на эти сутры, но и попытался глубоко вникнуть в сотериологическое содержание этих сутр, в особенности в содержание «Саддхармапундарика сутры» и «Нирвана сутры». Он был одним из первых, кто попытался творчески соединить философию Праджняпарамиты с сотериологическими концепциями этих сутр. Помимо комментариев к сутрам Праджняпарамиты им были написаны комментарии к «Вималакирти», «Саддхармапундарике» и «Нирване». Особое значение он придавал «Нирвана сутре». В начальный период творческой деятельности Дао Шэна полный текст «Нирвана сутры» еще не был известен. Проникали в Китай лишь отдельные части, в которых утверждалось, что все сущее обладает природой Будды. Дао Шэн был одним из первых, кто обратил внимание на это положение, и стал его сторонником. Он утверждал, что все люди, включая и тех, кто грешен и не верит Будде, обладают природой Будды. Это утверждение показалось для его современников слишком еретическим, и он был изгнан из монахов и выслан из столицы Восточной Цзинь – Цзянькана (совр. Нанкин). Однако впоследствии, когда большая часть текста «Нирвана сутры» была переведена на китайский язык, Дао Шэн был реабилитирован, вернулся в столицу, мона-

стырь Лу Шань, стал одним из самых авторитетных толкователей и проповедников «Нирвана сутры». Ему принадлежат сочинения «Шан бу шоу бао» (Добро не получает воздаяния), «Дунь у чэн фо ю» (о смысле внезапного просветления), «Эр ди ю» (О смысле двух истин), «Фосин дан ю лунь» (Природа Будды содержится в данный момент), «Фа шэнь у сэ лунь» (Тело дхармы не имеет формы), «Фо у цзинту лунь» (Будда не имеет чистой земли) и др., которые, к сожалению, были утеряны. В этих сочинениях, обрывки которых сохранились в произведениях более поздних буддистов, а также сочинениях Сэн Чжао, Сэн Жуя и в творчестве самого Кумарадживы, были намечены основные принципы буддийской сотериологии и философии, которые определили дальнейшее направление их развития, обусловившее становление в Китае таких школ, как тяньтай, хуаянь и чань.

Литература

1. Васильев В.П. О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма в библиотеке Казанского университета // Учен. зап. АН по I и III отд-ям. — Спб., 1855. Вып. 1.
2. Воронцов Е. Исторические судьбы буддизма со времени возникновения до VII века по р.Хр. // Вера и Разум. Харьков. — 1900. — № 8,9.
3. Меньшиков Л.И. Бянь взнь о воздаянии за милости. — М., 1976. — Ч. 1.
4. Дао син цзин // Да чжэн синь Сю да цзан цзин. Баньжо бу.
5. Торчинов Е.А. Опыт текстологического анализа китайских переводов «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры» // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.
6. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши. Пекин, 1961. — Т. 1.
7. Хуэй Цзяо. Жизнеописание достойных монахов / пер. М.Е. Ермакова. — М., 1991.
8. Чжунго фозяо. — Шанхай, 1991. — Т. 2.
9. Чжунго фозяо ши. — Пекин, 1981. — Т. 1.
8. Conze E. The Prajnaparamita Literature. Hague, 1960.
9. Robinson R.H. Earli Madhymika in India and China. Madison. Milwaukee. L., 1967.