

Московский государственный университет

Институт стран Азии и Африки

Ю4.200.8 18509

Диссертация
на соискание ученой степени кандидата филологических наук

Китайские переводы
«Алмазной сутры» и «Сутры сердца»

Потапова Н.В.,
науч.рук. Воскресенский Д.Н.

Москва, 2008

Содержание

Содержание	2
Введение	4
Предмет исследования	4
Методы исследования	5
Историография	6
<i>Отечественная историография</i>	6
<i>Европейская историография</i>	7
<i>Китайская историография</i>	9
Научная новизна работы	11
Структура работы	11
Глава I. Переводческая деятельность и история переводов буддийских текстов на китайский язык в раннем средневековье	13
1. Периодизация процесса перевода буддийских сутр и краткая характеристика первых двух периодов	13
1.1. <i>Буддизм и переводческая традиция в период Восточная Хань</i>	14
1.2. <i>Буддизм и переводческая традиция в периоды Восточная Цзинь (317–420) и Лян (502–557)</i>	16
1.3. <i>Средневековые предания о проникновении буддизма в Китай в древности</i>	16
2. Основные задачи буддийских переводчиков и две традиции перевода	18
3. Метод <i>гэ-и</i> — важнейший принцип перевода	19
4. Переводческие собрания и их роль в организации перевода буддийских сутр	21
5. Деятельность выдающихся переводчиков	26
5.1. <i>Чжи Цянь и его предисловие к Фацзюйцзин 法句經</i>	27
5.2. <i>Дао Ань и его «пять потерь основного» ушибэнь «五失本» и «три трудности» саньбу'и «三不易»</i>	32
5.3. <i>Кумараджива и его принципы перевода</i>	41
5.4. <i>Янь Цун и его «восемь условий» бабэй «八備»</i>	46
5.5. <i>Да Лян и его «пять принципов того, что нельзя переводить» убукэфань «五不可翻». Сюань Цзан и его «пять принципов того, что не переводится» убуфань «五不翻»</i>	50
6. Проблемы перевода в настоящее время: традиция и современность	63
Глава II. Алмазная сутра и Сутра сердца как важнейшие сутры Праджня-парамиты в китайском буддийском каноне	65
1. Структура буддийского канона и важнейшие каталоги	65
1.1. <i>Традиционное деление буддийского канона</i>	65
1.2. <i>Двенадцатиричная классификация</i>	68
1.3. <i>Современные классификации буддийского канона</i>	71
1.4. <i>Краткие сведения о сутрах Праджня-парамиты</i>	75
1.5. <i>Каталогизация буддийских текстов</i>	78
2. Китайские переводчики Алмазной сутры и Сутры сердца	81
3. Алмазная сутра в китайских переводах	88
3.1. <i>Основные идеи Алмазной сутры</i>	88
3.2. <i>Краткая история переводов Алмазной сутры</i>	90
3.3. <i>Сравнение китайских переводов</i>	94
4. <i>Сутра сердца</i> в китайских переводах	101
4.1. <i>Краткая история китайских переводов Сутры сердца</i>	101
4.2. <i>Переводы названия сутры</i>	108
4.3. <i>Основные идеи Сутры сердца</i>	110
4.4. <i>Сравнение переводов Сутры сердца</i>	113

Глава III. Буддийская литература и ее влияние на развитие китайской литературы и китайского языка.....	115
1. Характеристика основных жанров буддийской литературы.....	116
1.1. <i>Джатаки</i>	116
1.2. <i>Притчи</i>	121
1.3. <i>Восхваления</i>	126
2. Проблема художественности буддийских произведений.....	132
3. Влияние буддийской переводной литературы на китайскую литературу.....	134
3.1. <i>Буддизм в китайской поэзии</i>	135
Учение о сокровенном.....	135
Чань-буддизм.....	137
3.2. <i>Буддизм в художественной литературе</i>	139
<i>Новые формы буддийской проповеди</i>	140
<i>Бяньвэнь</i>	141
<i>Песенно-повествовательные жанры буддийской литературы</i>	145
<i>Сяошо</i>	148
<i>Драма</i>	154
4. Новые слова, чэньюи и устойчивые словосочетания, привнесенные из буддийских переводов в китайский язык.....	155
4.1. <i>Чэньюи морально-этического толка</i>	157
4.2. <i>Чэньюи философского содержания</i>	162
Заключение.....	167
Библиография.....	175
Словари, энциклопедии, индексы.....	175
Литература на русском языке.....	176
Литература на английском языке.....	180
Литература на китайском языке.....	181
Приложения.....	187
Приложение I. Тексты санскритских оригиналов и китайских версий <i>Алмазной сутры</i> и <i>Сутры сердца</i> с переводом на русский язык.....	187
<i>Алмазная сутра</i>	187
<i>Сутра сердца</i>	313
<i>Краткие версии Сутры сердца</i>	314
<i>Полные версии Сутры сердца</i>	318
Приложение II. Язык буддийских сутр (краткий очерк).....	325
1. <i>Общие замечания и наблюдения</i>	325
2. <i>Краткий грамматический очерк буддийского вэньяня V - X вв.</i>	331
Местоимения.....	332
Местопредикативы.....	336
Инклюзивы.....	336
Отрицания.....	339
Модальные глаголы.....	342
Конечные частицы.....	342
Пассив. Каузатив.....	343
Прямая речь. Вокатив.....	347
Вопросительные конструкции.....	350
Предложения причины-следствия.....	352
Предложения условия - следствия.....	357

Введение

Цель данной диссертационной работы заключается в том, чтобы всесторонне изучить китайские версии переводов *Алмазной сутры* и *Сутры сердца*.

В ходе работы решались следующие задачи:

1. Изучить историю переводческой деятельности буддийских монахов в Китае с начала проникновения буддизма в Китай и до периода Сун (960–1279) включительно.
2. Выяснить основные тенденции и направления научной мысли в области практики буддийских переводов и на основе этого изучить различные версии китайских переводов *Алмазной сутры* и *Сутры сердца*, прослеживая те принципы, которых придерживались переводчики.
3. Выявить принципы перевода, которыми руководствовались буддийские монахи-переводчики.
4. Проанализировать влияние буддийской переводной литературы на китайскую художественную литературу, акцентируя на необходимости именно литературоведческого подхода к исследованию буддийских текстов. Наша задача состояла в том, чтобы понять, как эти переведенные на китайский язык буддийские тексты были выполнены технически, а также прояснить способ их функционирования в китайской литературе.
5. На примере *Алмазной сутры* и *Сутры сердца* изучить влияние философских концепций буддизма на культурные традиции Китая, и рассмотреть процесс формирования гибридного буддийского *вэньяня* (литературного языка) как следствия межкультурного диалога культур Индии и Китая
6. Выполнить перевод сутр на русский язык. Работая над их переводами, автор сделал попытку рассмотреть буддийские сутры с позиций того времени, в котором они были написаны, и постарался понять, как эти тексты воспринимались автором и той аудиторией, на которую они были рассчитаны.

Предмет исследования

Данная диссертационная работа посвящена проблемам перевода буддийских текстов в Китае на примере одних из наиболее популярных махаянских сутр — *Алмазной сутры* (санскр. *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*, кит. 金剛般若波羅蜜經 *Jin1gang1ban1ruo4bo1luo2mi4jing1*) и *Сутры сердца* (санскр. *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*, кит. 心經 *Xin1jing1*).

О том, какие сутры были наиболее распространены в регионе Шелкового пути, можно судить по количеству сохранившихся в Центральной Азии и Дуньхуане манускриптов (они особенно интересны, поскольку сконцентрированы в одном месте).

Л.Н. Меньшиков¹ приводит следующие подсчеты наличия основных сутр в Дуньхуанском собрании:

- 1) *Алмазная сутра* представлена в музейных коллекциях Лондона, Парижа и Санкт-Петербурга в 1470 копиях.
- 2) *Лотосовая сутра* существует в 3140 фрагментах или 450 копиях. Только в лондонской и парижской коллекциях мы находим 2181 фрагмент или около 310 копий. Также в различных музеях существуют 100 отдельных манускриптов 25-ой главы сутры, посвященной Авалокитешваре.
- 3) *Сутра золотого блеска* представлена в музейных коллекциях в 1200 фрагментах, или приблизительно 120 копиях полного текста.
- 4) *Сутра сердца* сохранилась в 150 манускриптах.

Выбор двух названных выше сутр определяется тем, что они были переведены на китайский язык максимальное число раз, и многие из этих переводов дошли до наших дней (7 переводов *Алмазной сутры*, выполненные в 401–703 гг., и 7 переводов *Сутры сердца* — две краткие версии и пять полных, выполненные с 402 по 980 гг.).

Сопоставление этих переводов с точки зрения такой литературоведческой дисциплины, как текстология в отечественной китаистике ранее не проводилось; в данной работе все версии приводятся впервые. Таким образом, представляется чрезвычайно важным проследить развитие и совершенствование переводческой техники в Китае, опираясь на китайскоязычные версии этих сутр, и поставить вопрос о художественности наиболее распространенных из этих версий переводов.

Методы исследования

В качестве основного методического подхода при филологическом изучении *Алмазной сутры* и *Сутры сердца* автор выбрал текстологический подход, предполагающий изучение истории памятника и особенностей его внутренней и внешней структуры. Так как текст сутр выступает не сам по себе, а как некое звено в истории развития литературы и культурной традиции, он является в известной мере историей и его создателей (в нашем конкретном случае — переводчиков), и его слушателей/читателей и должен рассматриваться в тесной связи с мировоззрением и идеологией переводчиков².

В настоящее время для современного филологического анализа характерным является движение в сторону совмещения трех парадигм — литературоведческой,

¹ Меньшиков Л.Н., Из истории китайской книги// СПб, Нестор-история, 2005

² См. Лихачев Д.С., Текстология// Ленинград, Наука, 1983; Томашевский Б.В., Писатель и книга. Очерк текстологии// Москва, Наука, 1959

философской и культурологической на основе принципа дополнительности в рамках общего филологического подхода. Этим же принципом руководствовался и автор данной диссертационной работы.

Исследование базируется на представленных во временном порядке версиях *Алмазной сутры* и *Сутры сердца*, относящихся к V–X вв., с привлечением работ российских и зарубежных (в первую очередь, китайских) специалистов, рассматривающих влияние буддийской мысли на различные аспекты литературы, языка, философии и культуры.

Историография

Нет необходимости говорить, что степень изучения корпуса буддийских текстов во многом уступает библейским и кораническим исследованиям. При колоссальном объеме буддийских памятников многие сочинения все еще не дождалось научно-критического издания. Это становится особенно очевидным при работе с китайскими буддийскими сутрами.

Отечественная историография

В отечественной буддологии переводческая деятельность буддийских монахов изучена сравнительно мало, поскольку техника буддийских переводов в целом представлялась вторичной по отношению к содержанию этих текстов³. Переводчики не ставили своей задачей проследить и сравнить технику перевода буддийских сутр с языка оригинала на другой язык, т.е. всегда был задействован только один язык — либо язык оригинала (санскрит), либо текст изначально переводился с китайского или тибетского перевода⁴.

Научное изучение буддизма в России связывается с именами главы Русской Духовной миссии в Пекине о. Палладия Кафарова и академика В.П. Васильева, которые занимались обширной переводческой деятельностью и, соответственно, первыми пытались отыскать подходящие русские соответствия для понятий китайской культуры. В целом, начиная с И.П. Минаева и уже позже — со времен О.О. Розенберга и Ф.И. Щербатского, российской буддологической школе, был свойствен интерес именно

³ Подробнее об изучении буддологии в России и за рубежом см. *Торчинов Е.А.*, Введение в буддологию: курс лекций// СПб, С.-Петербургское философское общество, 2000

⁴ Все известные автору русские переводы *Алмазной сутры* (Е.А. Торчинова, В.П. Андросова и др.) и *Сутры сердца* (А.А. Терентьева, С.Ю. Лепехова, Е.А. Торчинова и др.) также были выполнены лишь по одной из версий.

к философским аспектам буддийской традиции, к тому же большей частью изучались индо-тибетские источники⁵.

В 70-х – 80-х гг. XX в. ориентация буддологических работ на индологическую и тибетологическую тематику дополняется возникновением и развитием исследований в области истории китайского и японского буддизма. Н.В. Абаев, Л.Е. Янгутов, С.Ю. Лепехов и др. занимались изучением чань-буддизма и текстами Праджня-парамиты. И.Т. Зограф и И.С. Гуревич занимались исследованиями в области среднекитайского языка на основе буддийских текстов.

Следует также отметить работы Э.С. Стуловой (*баоцзюань*), Л.Н. Меньшикова (буддийские тексты из Дуньхуана, *бяньвэнь*), А.Н. Игнатовича (история буддизма в Японии, школы Тэндай и Нитирэн), В.Н. Андросова (учение Нагарджуны), В.Г. Лысенко (ранний палийский буддизм), А.В. Парибка (палийский буддизм), А.М. Кабанова (Дзэн и классическая японская литература), М.Е. Кравцовой (буддизм и общество в раннесредневековом Китае), С.Д. Серебряного (индийская религиозно-философская литература, махаянские сутры), М.Е. Ермакова (буддийская агиография в Китае, протонародный китайский буддизм), И.С. Гуревич (язык чаньских бесед *юйлу*), Е.А. Торчинова и др.

В целом, на русском языке научных, хорошо аннотированных, изданий текстов буддийских сутр пока мало.

Европейская историография

Начало научному изучению буддизма в Европе было положено в XIX в., когда сложились франко-бельгийская и англо-германская школы, в XX в. к ним добавились также американская и японская школы.

Основателями европейской буддологии могут с полным правом считаться венгерский тибетолог Александер Чома де Керёши (1784–1842) и французский индолог Эжен Бюрнуф (1801–1852). Хотя начинал Бюрнуф свою научную деятельность как специалист по пали и южному буддизму, позднее он занялся исследованиями Махаяны, переведя и опубликовав в 1852 г. с санскрита *Лотосовую сутру*. Его главный труд — *Введение в историю индийского буддизма* (1844 г.), содержащий переводы отрывков из многих санскритских текстов, а также первые характеристики праджняпарамитских сутр и *Ланкаватара-сутры*.

Англо-германская школа, по крайней мере до середины XX в., концентрировала свои исследования на учении Тхеравады и палийском каноне. Одними из основателей

⁵ К китайским и японским буддийским источникам одним из первых обратился О.О. Розенберг, см. его *Введение в изучение буддизма по китайским и японским источникам*. Именно О.О. Розенберг на основе привлеченных текстов показал наличие нескольких уровней в буддизме и принципиальное отличие популярного, народного, буддизма от философского буддизма.

британской школы буддологии считаются М. Мюллер, не только буддолог, но и лингвист-индоевропеист и сравнительный религиовед, а также супруги Рис-Дэвидс (создали "Pali Text Society", т.е. общество, целью которого ставилось изучение палийских буддийских текстов на английский язык.). Из классиков германской буддологии можно назвать Х. Ольденберга (его работа «Будда, его жизнь, учение и община» еще в 1893 г. была переведена на русский язык).

При написании данной работы были использованы переводы М. Мюллера, а также, особенно, посвященные праздникам парамитским текстам переводы и труды переводчика и буддолога Э. Конзэ, внесшего огромный вклад в изучение Махаяны.

Для франко-бельгийской школы был характерен интерес к истории индийского буддизма и его философии. Здесь нельзя не назвать имя крупнейшего представителя франко-бельгийской школы, ровесника и оппонента Ф.И. Щербатского, Луи де ла Валле-Пуассена, владевшего не только пали, санскритом, но и тибетским и китайским языками, что чрезвычайно расширило источниковедческую базу его исследований.

Американская школа буддологии сложилась позднее европейской, однако сейчас большинство ученых-буддологов всего мира работают именно в США. На самом раннем этапе в основном изучались тексты Тхеравады, палийские и тибетские источники, затем научный интерес расширился до махаянских школ, включая тексты на китайском и японском языках.

В целом, в европейской и американской буддологии в XX в. наблюдалась большая противоречивость в исследованиях, т.к., с одной стороны, была открыта обширность материалов на индийских, монгольском, тибетском и, в первую очередь, китайском языках (как источников, так и переводных буддийских текстов), а с другой стороны резко встала проблема научного терминологического и интерпретирующего аппарата. Очень часто буддизм представлялся «странной религией Востока», практически недоступной европейскому пониманию. Это происходило, в первую очередь, в силу недостаточной изученности буддийской терминологии и ограниченности распространенного методологического подхода, предполагавшего прямое наложение категорий европейского философского мышления на буддийскую ценностно-мировозренческую систему.

Действительно, во многих работах по буддизму, принадлежащих перу европейских и русских ученых, редко встречается китайская буддийская терминология, либо китайские термины приводятся без санскритского соответствия, что также затрудняет исследование.

Поэтому многие словари и индексы (например, самый известный Index to the Abhidharmakośa bhāṣya, Chinese—Sanskrit, Sanskrit—Chinese, Taisho edition, Tokyo, 1977)

мало помогают в понимании текстов, ведь предлагая терминологические эквиваленты, они не проясняют ни полного содержания термина, ни контекста его употребления.

Китайская историография

Среди китайских исследователей необходимо отметить имена Ван Ли, Ван Тецзюня, Ван Хунбиня, Лян Цичао, Ма Цзун, Пу Хуэя, Сунь Чанью, У Хайюна, Чжэн Чжэньдо и др., посвятивших свои труды истории буддийских переводов в Китае и месте буддийских произведений в китайской литературе. Среди многочисленных работ по истории буддизма и месте буддизма в культуре Китая базовыми являются труды Жэнь Цзиюя, Лю Чэна и Фан Литяня.

В современной китайской буддологии признанными исследователями версий *Алмазной сутры* являются Нань Хуайцзин, Ян Байи, Тань Сипуэй и др. Что касается *Сутры сердца*, то здесь считаются наиболее авторитетными исследования Линь Гуанмина и Фан Гуанчана: *Самостоятельное изучение санскритского и тибетского переводов Сутры сердца*, Линь Гуанмин (Фаньцзан Синьцзин цзысюэ, Линь Гуанмин// Тайбэй, Цзяфэн чубаньшэ, 2004), *Собрание переводов и комментариев к «Сутре сердца»*, Фан Гуанчан (Фан Гуанчан, Баньжо Синьцзин ичжу цзичэн// Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1994).

Среди научных трудов по избранной нами проблематике (язык переводов и научные филологические комментарии) следует выделить работы, опубликованные на Тайване. В отличие от работ, изданных в КНР (с текстами сутр в упрощённой иероглифике, рассчитанных на массового читателя), тайваньские издания в основном отличаются большей фундаментальностью и серьёзным научным подходом. Это такие, как *Сборник статей по истории перевода буддийских сутр в Китае* Цао Шибана⁶, *Новые переводы индийских сутр. Алмазная сутра*⁷, *Самостоятельное изучение санскритского и тибетского переводов Сутры сердца*⁸ (в которых предлагается как китайский подстрочник санскритского оригинала, так и обширные комментарии со ссылками на английских, китайских и японских буддологов) и др.

Ценным справочным пособием при переводе сутр является переизданное в КНР 2005 г. исправленное и дополненное издание *Энциклопедии буддийской культуры*⁹. Это

⁶ Цао Шибан, *Сборник статей по истории перевода буддийских сутр в Китае*// Тайбэй, издательство Дунчу, 1981 (Цао Шибан, Чжунго фозяю ицзин шилунцзи// Тайбэй, Дунчу чубаньшэ, 1981)

⁷ *Новые переводы индийских сутр. Алмазная сутра*// Тайбэй, издательство Жуши, 1985 (Синь фаньвэнь фодянь, Цзиньган баньжоболоми цзин// Тайбэй, Жуши чубаньшэ, 1985)

⁸ *Самостоятельное изучение санскритского и тибетского переводов Сутры сердца*, Линь Гуанмин// Тайбэй, издательство Цзяфэн, 2004 (Фаньцзан Синьцзин цзысюэ, Линь Гуанмин// Тайбэй, Цзяфэн чубаньшэ, 2004)

⁹ *Энциклопедия буддийской культуры* (исправленное издание), глав. ред. Чэнь Юйдун// Тяньцзинь, Тяньцзиньское народное издательство, 2005 (Фоцзяо вэньхуа байкэ, Чэнь Юйдун// Тяньцзинь, Тяньцзинь жэньминь чубаньшэ, 2005)

издание отличается от других подобных энциклопедий и буддийских словарей тем, что в нем приводятся выверенные санскритские соответствия названий всех индийских сутр, имен буддийских переводчиков и топографических названий; даются как полные, так и краткие названия сутр (например, 般若波羅密多心經 *Banlruo4boluo2mi4duo1xin1jing1* — 般若心經 *Banlruo4xin1jing1* — 心經 *Xin1jing1*); словарные статьи чрезвычайно информативны и содержат исторические отсылки.

Необходимо отметить, что многочисленные работы, посвященные буддизму и буддийским текстам, выходящие на китайском языке (в первую очередь, в материковой части Китая) далеко не всегда можно рассматривать как научные: они в большей степени написаны в духе массовой культуры и рассчитаны на рядового читателя.

Исследование современной историографии КНР показало, что многие современные китайские авторы в своих работах стремятся популяризировать тексты в угоду современному массовому восприятию. Тем самым, буддийские сутры в основном рассматриваются в плане китайской общекультурной традиции, воспринимаясь больше как литературный, нежели религиозный памятник. В силу этого сутры комментируются именно как феномен китайской литературы, а не как переводные тексты (речь идёт именно о текстах сутр, переведённых с санскрита, таких как *Алмазная сутра* и *Сутра сердца*, а не о сутрах, написанных непосредственно китайскими буддийскими монахами).

Современные китайские комментаторы обычно делают философские или культурологические комментарии, а не филологические. Именно поэтому они объясняют те или иные термины буддийской философии, не обращая при этом внимания на языковые эквиваленты передачи этих терминов: т.е. на то, чем был обусловлен выбор именно этих иероглифов при переводе данного философского термина, или чем была обусловлена та или иная грамматическая конструкция в китайском тексте. Тем самым ими осуществляется комментирование содержания китайских переводов, что абсолютно не разрешает проблем самого текста перевода, а главное не проясняет содержание оригинала, ведь выбор конструкций и терминов в переводном китайском тексте в большей степени обусловлен спецификой языка оригинала и приверженностью переводчика к некой переводческой школе.

Более того, например, в работе Гао Яна¹⁰ комментируются отдельные иероглифы, перечисляются их значения и через эти значения объясняется содержание самого буддийского термина, что является, во-первых, явным искажением первоначального

¹⁰ Гао Ян, Цзин Саньлун, Полный перевод и новые комментарии к Алмазной сутре// Сиань, издательство литературы и искусств Тайбэй, 1997 (Гао Ян, Цзин Саньлун, Цзиньганцзин синьчжу юй цюань// Сиань, Тайбэй вэнь чубаньшэ, 1997)

смысла, содержащегося в санскритском оригинале, а во-вторых, абсолютно неконструктивным отношением к, подчёркиваю, на сей раз уже к переводному, а не оригинальному тексту.

Научная новизна работы

Научная новизна данной работы заключается в следующем:

- впервые в отечественном востоковедении комплексно исследована переводческая практика буддийских монахов и введены в научное рассмотрение термины и понятия китайской переводческой традиции;
- впервые представлены все китайские версии *Алмазной сутры* и *Сутры сердца* в текстологическом сопоставлении;
- впервые поставлен вопрос об элементах художественной выразительности буддийских текстов как одной из основных причин их популярности в Китае;
- впервые проанализировано влияние, оказанное буддизмом на важнейшие сферы культурной жизни Китая, особенно в сфере китайской средневековой литературы и письменного языка.

Структура работы

Работа состоит введения, трех глав, заключения и приложения.

Во введении говорится о целях и задачах исследования сутр, методологическом подходе при их изучении в данной работе. Дан краткий очерк отечественной, европейской и китайской историографии по данной проблематике и сформулирована новизна исследования.

Первая глава посвящена исследованию деятельности выдающихся переводчиков буддийских текстов в Китае с начала проникновения буддизма в Китай и до периода Сун (960–1279) включительно. В ней уделено значительное внимание истории распространения буддийских сутр в Китае, становлению принципов переводов и организации работы переводчиков, в том числе переводческих собраний.

Вторая глава содержит исследование китайских версий *Алмазной сутры* и *Сутры сердца*. В ней анализируется структура буддийского канона и место в нем исследуемых сутр. Значительная часть главы посвящена анализу переводов *Алмазной сутры* и *Сутры сердца*, также автор пытается ответить на вопрос, почему в случае этих сутр наибольшее распространение получили версии Кумарадживы и Сюань Цзана соответственно.

Третья глава посвящена анализу той роли, которую сыграл буддизм в культурной жизни Китая, прежде всего в сфере литературы. В ней сначала дается характеристика

основных жанров собственно буддийской литературы, подробно рассматривается проблема художественности сутр, а затем исследуются вопросы их влияния на прозаические и поэтические произведения, которые создавались в средневековом Китае. В заключение рассматривается влияние буддийских сутр на китайский язык, в том числе анализируются новые слова, идиоматические выражения и устойчивые словосочетания.

В первом приложении содержатся выполненные автором данной диссертации переводы *Алмазной сутры* и *Сутры сердца*, снабженные примечаниями текстологического и философско-исторического характера. Во втором приложении помещен краткий грамматический очерк языка V–X вв., сделанный на основе китайских версий исследуемых сутр.

Глава I. Переводческая деятельность и история переводов буддийских текстов на китайский язык в раннем средневековье

История возникновения и распространения буддизма уже давно находится в центре внимания востоковедов. Однако в фокус научного рассмотрения обычно попадают философские системы отдельных школ буддизма (особенно распространенной в Тибете Ваджраяны и чань-буддизма), буддийские сутры и отражаемые в них взгляды и идеи, а также распространившиеся в Китае религиозные культы, во многом представляющие собой неразрывный синтез с даосскими. Эти вопросы, разумеется, важны, однако ниже мы бы хотели заострить внимание не на анализе конкретных сложившихся школ или течений буддизма, а на выделении основных этапов процесса формирования переводческой традиции как части феномена взаимопроникновения двух значительно различающихся культур.

Задача данной главы состоит в том, чтобы проследить, как развивалась переводческая деятельность в Китае, к каким школам принадлежали переводчики, с какими задачами они подходили к иноязычным текстам и какие приемы использовали для их адаптации в традиционной китайской культуре. Именно Кумараджи́ва и Сюань Цзан, выступающие как самые блестящие переводчики исследуемых автором сутр, заложили основы переводческой техники буддийских текстов в Китае, а применяемые ими принципы перевода послужили образцом для всех дальнейших переводчиков. Но сначала скажем несколько слов об истории проникновения и распространения буддизма в Китае и начале переводческой деятельности.

Именно буддийские переводы положили начало системной переводческой деятельности в Китае. Неслучайно Лян Цичао писал: «В переводческой практике не было ничего, что бы превосходило буддийские сутры, и что касается переводческой техники, то также не было ничего лучше буддийских сутр»¹.

1. Периодизация процесса перевода буддийских сутр и краткая характеристика первых двух периодов

Ученые выделяют четыре периода в процессе перевода буддийских памятников²:

1) 148–316 гг., т.е. с середины периода Восточная Хань до конца периода Западная Цзинь (Ань Шигао, Чжи Чэнь, Чжи Цянь, Чжу Фаху³);

¹ Лян Цичао 梁啓超 《變法通論》：“翻譯之事，莫先於內典（佛典），翻譯之術，亦莫善於內典。”

² См. Ма Цзун, Краткая история переводов в Китае (до Движения 4 мая)// Пекин, издательство Иностранных переводов, 1998 (Ма Цзун, Чжунго фаньи цзяньши – «Усы» ицянью буфэнь// Бэйцзин, Чжунго дуйвай фаньи чубаньшэ, 1998)

³ 安世高, 支謙 (полное имя 支謙), 支謙, 竺法護

2) 317–617 гг., т.е. периоды Восточная Цзинь — Суй (Дао Ань, Кумараджива, Цзюэ Сянь, Бодхиручи, Чжэн Ди, Ши Яньцзун⁴);

3) 618–906 гг., т.е. Танский период (Сюань Цзан, И Цзин, Фа Сянь, Амогхаваджра⁵);

4) 954–1111 гг., т.е. Сунский период (Цзань Нин).

Ниже сконцентрируем наше внимание на рассмотрении первых двух периодов.

1.1. Буддизм и переводческая традиция в период Восточная Хань

Историю буддийских переводов можно начать с Восточной Хань. Начало проникновения буддизма в Китай связывают с преданием о создании Монастыря Белой лошади (64 г. н.э.) у западных ворот г. Лоян, связанное с так называемым событием о том, как «на белой лошади привезли сутры»⁶ во время правления императора Восточной Хань Мин-ди 明帝 (58–75): император направил посланников в западные земли за буддийскими сутрами, и те вернулись на белой лошади, нагруженной индийскими сутрами.

Тогда же в Китай прибыли первые проповедники буддизма — Кашьяпаматанга⁷ и Дхармаракша⁸, после чего и была открыта первая страница в истории перевода буддийских сутр, как о том повествует *Сутра 42 глав*⁹. В любом случае, в независимости от того, относится предание о «доставке сутр на белой лошади» к реальным событиям или нет, то, что с первых лет правления Восточной Хань буддийское учение, буддийские сутры и буддийские монахи появились в Китае, является неоспоримым фактом.

В этот период распространение буддизма в Китае не имело государственной поддержки, в переводе буддийских текстов на китайский язык не было никакого плана или продуманной системы: каждый монах переводил то, чем располагал, и как мог. На основании этих фрагментарных, непоследовательных и подчас непонятных переводов китайские монахи были вынуждены формировать своё представление о буддизме.

На раннем этапе переводчики пытались передавать понятия буддийского учения Дхармы через понятия традиционной китайской философии, что изменяло исходные значения терминов и устанавливало ложные ассоциативные связи с даосизмом и *Учением о сокровенном*.

⁴ 釋道安, 鳩摩羅什 Kumārajīva, 覺賢, 菩提留支 Bodhiruci, 真諦 Paramārtha, 釋彥琮

⁵ 玄奘 Xuan2 Zang4, 義淨 Yi4 Jing4, 法顯 Fa3 Xian3, 不空 Bu4kong1

⁶ «白馬馱經» bai2ma3tuo2jing4

⁷ инд. имя Kāśyapa-Mātanga, кит. 摩騰 Mo2teng2

⁸ инд. имя Dharmarakṣa, кит. 竺法蘭 Zhu2fa3lan2

⁹ 四十二章經 Si4shi2er4zhang1jing1

Регулярный и системный перевод буддийских канонических текстов начинает осуществляться только в конце II в. благодаря парфянскому монаху, известному под китайским именем Ань Шигао (安世高 *An1 Shi4gao1*).

При восточноханьских императорах Хуань-ди 桓帝 и Лин-ди 靈帝 ситуация значительно изменилась: в Лоян приехало много монахов из Индии и западных земель, которые перевели огромный корпус буддийских сутр. Первым, кто стал переводить на китайский язык буддийские сутры, и был упомянутый Ань Шигао.

К концу Восточной Хань были известны только *Сутра Будды*¹⁰ в устной редакции и *Сутра 42 глав*¹¹, принадлежащая перу неизвестного переводчика. Именно про Сутру 42 глав в *Жизнеописаниях достойных монахов* Хуэй Цзяо написано: «Когда переносили столицу и захватчики творили беспорядки, четыре книги были утеряны, поэтому по левую сторону от Янцзы сохранилась лишь *Сутра 42 глав* в более чем 2000 иероглифов. Она является самой ранней из всех сохранившихся сутр в Китае»¹².

По поводу этой сутры ученые также не могут прийти к единому мнению: Лян Цичао¹³ считает, что эта сутра была вовсе не переводом оригинальной индийской сутры, а является самостоятельным текстом, написанным китайцем (правда, он уточняет, что жителем южного Китая, а не носителем северных диалектов), и относится — самое раннее — ко времени царства У (одно из царств в период эпохи Троецарствия, 222–280) и самое позднее — ко времени Восточной Цзинь (317–420).

Вышесказанную точку зрения оспаривает Тан Юнтун, считая, что в период между периодами Хань и Цзинь существовали различные и достаточно сильно различающиеся переводы данной сутры, причем переводилась она неоднократно. По мнению Тан Юнтунга, китайский текст сутры однозначно является переводом, но вовсе не обязательно сделанным с текста языков западных земель. Ху Ши¹⁴ придерживается мнения о том, что *Сутра 42 глав* является компиляторским произведением, а не переводным, поэтому эта сутра не входит ни в один из древнейших списков сутр. Как пишет Лю Чэн¹⁵, *Сутра 42 глав* является апокрифическим текстом, т.е. сутрой, написанной в подражание, а именно в подражание старому переводу *Дхарма-сутры*¹⁶.

¹⁰ 浮屠經 *Fu2tu3jing1*

¹¹ 四十二章經 *Si4shi2er4zhang1jing1*

¹² Ши Хуэйцзяо, Гаосэн чжуань// Бэйцзин, Чжунхуа шуцзю, 1992: “移都寇亂，四部失本不傳，江左唯《四十二章經》今見在，可二千餘言。漢地現存諸經唯此爲始也。”

¹³ Лян Цичао, 18 статей по буддологии// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 2001 (Лян Цичао, Фоцзяо яньцзю шибаянь// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаншэ, 2001)

¹⁴ Ху Ши, История литературы на байхуа// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 1999 (Ху Ши, Байхуа вэньсюэ ши// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаншэ, 1999)

¹⁵ Лю Чэн, Краткое изложение истоков и развития буддизма в Китае// Пекин, Шаньгу иньшугуань, 1984 (Лю Чэн, Чжунго фоцзяо юаньлю люэцзян// Бэйцзин, Шаньгу иньшугуань, 1984)

¹⁶ санскр. *Dharma-sūtra*, кит. 法句經 *Fa3ju4jing1*

Были ли в то время переведены другие какие-нибудь сутры, сказать сложно, поскольку свидетельств этого не сохранилось.

В целом, переводчики первого периода тяготели к дословному переводу, переведенные ими тексты были загромождены транскрибированиями и даже с точки зрения синтаксической структуры предложения слепо копировали индийский текст, т.е. были чрезвычайно неудобными для чтения и уж тем более не удовлетворяли даже минимальному требованию к переводу, а именно — чтобы содержание текста было понятным для тех, кому он предназначался.

1.2. Буддизм и переводческая традиция в периоды Восточная Цзинь (317–420) и Лян (502–557)

Само понятие *буддийская переводная литература* начинает постепенно складываться только в Восточную Цзинь (317–420). В период Лян (502–557) буддизм был провозглашен официальным вероучением страны. Первый император новой правящей династии лянский У-ди (502–549) в 504 г. публично принял шесть обетов *упасака*.

Примерно в это время начинают появляться буддийские сочинения, которые были составлены внутри страны, переводами не являются и рассчитаны на вкусы и требования китайского слушателя или читателя. Цель таких сочинений заключается в том, чтобы сообщить, как относится буддизм к тем понятиям, которые в буддийском каноне не рассматриваются, но в жизни Китая чрезвычайно важны (например, сыновняя почтительность, забота о старших — основополагающее понятие конфуцианской этики). Несмотря на местное китайское происхождение, подобные произведения обычно оформлены как сутры, и сказанное в них приписывалось самому Будде. По-китайски они именуются «поддельными» сутрами (偽經 *wei3jing1*), в европейской же науке их обычно называют «апокрифами» или «апокрифическими сутрами».

В *Каталоге эры правления Кай-юань*¹⁷ имеется специальный раздел, посвященный «поддельным сутрам». Значит, в VIII в. факт апокрифичности ряда сутр ясно осознавался, и неудивительно, ибо большинство из апокрифов VI–VII вв. преподносили смесь «вульгаризированного» буддизма и традиционных китайских представлений.

1.3. Средневековые предания о проникновении буддизма в Китай в древности

Любопытно заметить, что в китайской традиции существуют различные предания о том, что контакты с буддистами были еще в эпоху Западное Чжоу (1027–771) при

¹⁷ 開元釋教錄 *Kai1yuan2shi4jiao4lu4*, сокращенно 開元錄 *Kai1yuan2lu4*

правителях Чжао-ване 昭王 и Му-ване 穆王, а также в период Чуныцю (771–453) при Конфуции¹⁸.

Согласно одному из преданий, циньский император Цинь Шихуан был знаком с буддизмом. Танский монах Фа Линь 法琳, ссылаясь на слова Дао Аня и Чжу Шисина 朱士行 в *Каталоге сутр*, утверждал: «Во время [правления] Циньшихуана 18 святых шраман из чужеземных стран, включая Ши Лифана, прибыли с сутрами в Китай ко двору Циньшихуана. Циньшихуан не последовал [их учению] и приказал запереть Ши Лифана и других. Ночью к ним явились 6 человек с алмазными посохами, разрушили тюрьму и освободили их. Циньшихуан испугался, упал на колени и стал бить челом о землю, признавая свою вину в этом»¹⁹.

Самым ранним текстом, где записано это предание, является произведение *Записки о трех драгоценностях во всех династиях* Фэй Чанфана²⁰, которое относится к периоду Суй (581–618), однако в нем ничего не говорится о Дао Ане и Чжу Шисине. Лян Цичао²¹ считает достоверным тот факт, что Лифан приезжал в Китай, Тан Юнтун²² отрицает достоверность этого, считая, что если бы Дао Ань в своем *Каталоге сутр* действительно описал данное событие, то последующие монахи, такие как Сэн Ю 僧佑, Хуэй Цзяо 慧皎 и др. непременно ссылались бы на него, к тому же Чжу Шисин не входит в число авторов *Каталога сутр*.

Все эти предания отражают традиционные особенности китайского мышления, предполагавшее, что все основные культурные достижения сформировались еще в ранней древности. Нет необходимости говорить, что все подобные предания были придуманы поздними последователями буддизма, ведь в те времена Будда даже не появился на свет.

¹⁸ см. Перевод и комментарий к Лецзы, Янь Бэймин, Янь Цзечжуань (Лецзы ичжу, Янь Бэймин, Янь Цзечжуань// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986). В нем сказано: (“孔子曰：丘聞西方有聖者焉；不治而不亂，不言而自信，不化而自行，蕩蕩乎人無能名焉）。 По мнению авторов, хотя, по преданию, считается, что трактат «Лецзы» был написан в эпоху Воюющих царств, однако многие указывают на то, что, скорее всего, он принадлежит автору времен периодов Вэй или Цзинь, по крайней мере до начала периода Тан он считался недостоверным трактатом.

¹⁹ см. «廣弘明集» 卷 11：“始皇之時，有外國沙門釋利防等十八賢者，齊持佛經來化始皇。始皇弗從，仍囚防等。夜有金剛丈六人來，破獄出之。始皇驚怖，稽首謝焉。” Цитируется по Чжи Чжуйюй, Чжи Сяонун, Комментарий и примечания к избранным буддийским сочинениям по теории перевода// Пекин, издательство университета Цинхуа, 2006 (Чжи Чжуйюй, Чжи Сяонун, Чжунго фоцзи илунь сюаньцзи пинчжю// Бэйцзин, Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 2006). В той же «廣弘明集» цитируется “老子西升經”：“老子先師，名釋迦文。”

²⁰ 歷代三寶記 Li4dai4san1bao3ji4, 費長房 Fei4 Chang2fang2

²¹ Лян Цичао, 18 статей по буддологии// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 2001 (Лян Цичао, Фоцзяо яньцзю шибалянь// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2001).

²² Тан Юнтун, История буддизма в период дин. Хань, Вэй, Восточной и Западной Цзинь, Южных и Северных династий// Пекин, издательство Куньлунь, 2006 (Тан Юнтун, Хань Вэй Лян Цзинь Наньбэйчао фоцзяоши// Бэйцзин, Куньлунь чубаньшэ, 2006)

2. Основные задачи буддийских переводчиков и две традиции перевода

Основные задачи, которые стояли перед буддийскими переводчиками, — это, во-первых, проблема выбора пословного или литературного варианта перевода (включая многословный или тяготеющий к лаконичности перевод), во-вторых, проблема перевода буддийских терминов и понятий, свойственных индийской культуре и отсутствующих в китайской культуре (名義 *ming2yi4*), в-третьих, стандартизация смысла (格義 *ge2yi4*), хотя, строго говоря, это проблема относится к проблеме перевода философских концептов буддизма средствами китайского языка, однако в силу затрагиваемых в связи с этим культурологических проблем выделяется отдельно.

На протяжении всего времени те, кто были связаны с переводами, рано или поздно, обращались к теоретическим проблемам переводческой деятельности, исходя из практических потребностей перевода. Подобное теоретическое осмысление деятельности переводчика на ранних этапах не приводило к написанию отдельных сочинений на данную тему: например, в Китае на ранних этапах буддийской переводческой деятельности наблюдения и замечания такого рода могли встречаться в комментариях к сутрам, в предисловиях и т.д. Наблюдения и выводы, хоть и носили характер обобщений, отличались прикладной направленностью: они должны были ответить на вопрос, как нужно переводить и каких принципов придерживаться при переводе.

В китайской переводческой традиции можно выделить две основные школы — школы «дословного» и «свободного перевода» (直譯 *zhi2yi4* и 意譯 *yi4yi4*). Но, строго говоря, в традиционной теории перевода в Китае никогда не использовали термины 直譯 *zhi2yi4* и 意譯 *yi4yi4*, вместо них употреблялись другие понятия — 質 *zhi4* и 文 *wen2*. Понятия 直譯 *zhi2yi4* «дословный перевод» и 質譯 *zhi4yi4* «строгий перевод» приблизительно совпадали: сторонники «строгого перевода» выступали против самовольных добавлений и опущений в тексте оригинала, были против излишних литературных оборотов, они старались переводить как можно ближе к оригиналу, воспитывая в переводчиках максимально бережное и преданное отношение к тексту.

В своём стремлении к дословности и точности сторонники школы «строгого перевода» часто склонялись к педантичному следованию букве санскритского оригинала и теряли сам «вкус» текста, а подчас и смысл. Что касается «свободного» (意 *yi4*) и «литературного» (文 *wen2*) переводов, то разница между ними гораздо больше: сторонники «литературного перевода» никогда не говорили о том, что можно отходить от оригинала и вносить в текст свои изменения. Они также выступали за точность

перевода, как один из главных критериев, но при этом указывали на важность изложения текста сутры, язык которого должен быть понятен и красив.

Сторонники «литературного перевода» часто впадали в иную крайность: стремясь сделать язык перевода живым и красивым, они не могли удержаться от цветистых оборотов и стилистических «приукрашиваний», которые подчас искажали изначальный смысл сутры.

Огромное место занимали также рассуждения о самой возможности точного перевода, критериях перевода, пределах перевода, факторе личности переводчика и особенностях строения языка оригинала и языка, на который осуществлялся перевод (эта проблема особенно актуальна для китайской иероглифической традиции при переводах с алфавитных языков).

Что касается общих требований к переводу вне зависимости от того, к какому времени он относится, то можно, вслед Ван Хуньину²³, выделить следующие: установление авторства перевода (立名 *li4ming2*), скорость перевода (走筆 *zou3bi3*), соответствие нормам (規整 *gui1zheng3*), замысел (意韻 *yi4yun4*), образность (形象 *xing2xiang4*), ритмичность (節奏 *jie2zou4*), последовательность (連貫 *lian2guan4*), деление на главы (謀篇 *mou2pian1*), заглавие (標題 *biao1ti2*) и др. Из критериев литературного перевода помимо вышеперечисленных можно также отметить соблюдение структуры (體制 *ti3zhi4*), поэтичность (詩味 *shi2wei4*), язык (языковые трансформации при требованиях максимальной точности перевода и лёгкости прочтения носителями языка перевода) (語言 *yu3yan2*), культурологическое соответствие (перевод общекультурных реалий чужой традиции и их соотнесение с родной культурной традицией) (文化 *wen2hua4*), соблюдение общей целевой направленности (傾向 *qing1xiang4*) и стиля (風格 *feng1ge2*).

3. Метод *э-и* — важнейший принцип перевода

В период Восточная Хань сложилась практика заимствования при переводе традиционных китайских терминов и понятий. Она считалась временной вынужденной мерой, так как монахи, на тот момент часто не владевшие языками, просто не знали, как иначе донести то или иное содержание до адептов. Вследствие этого на начальном этапе «китаизация» буддизма шла за счет грубого искажения изначального смысла буддийских

²³ Ван Хуньинь, Толкование и разъяснение канонов по традиционной теории перевода в Китае// Ухань, издательство Хубэйский преподаватель, 2003 (Ван Хуньинь, Чжунго чуаньтун илунь цзиндянь цюаньши// Ухань, Хубэй цзяюань чубаньшэ, 2003)

постулатов и буквально «навязывания» буддийским понятиям привычных для китайской культуры рамок философского содержания.

В научной некитайскоязычной литературе применительно к переводческим принципам Кумарадживы встречается понятие *гэ-и* 格意 *ge2yi4* — подбор подходящего по смыслу²⁴ (стандартизация смысла²⁵). В китайской литературе под понятием 格義 [意]法 *ge2yi4fa3* понималось использование терминов и представлений Учения о сокровенном, заимствованных в свою очередь у даосизма (Лао-цзы, Чжуан-цзы), при объяснении положений буддийской философии²⁶.

Так, например, будд. 涅槃 *nie4ran2* нирвана переводилась как даосское 無爲 *wu2wei2* недеяние, будд. 禪定 *chan2ding4* дхьяна переводилась как даосское 守一 *shou3yi4* сосредоточение внимания на каждом из органов, будд. 五戒 *wu3jie4* пять обетов²⁷ переводилось как конфуц. 五常 *wu3chang2* пять постоянных добродетелей²⁸

Данный метод ввели в переводческую практику индийские монахи Чжифая (竺法雅 *Zhu2fa3ya3*) и Канфалан (康法郎 *Kang1fa3lang2*)²⁹, затем его стали также использовать многие китайские переводчики. Позже, когда стало распространяться Учение о сокровенном, монахи стали переводить буддийские сутры, опираясь на соответствующие представления о таинственном, обнаруживая большую близость между двумя учениями и тем самым еще более мистифицируя учение Дхармы.

В 4 цзюань *Жизнеописания достойных монахов* как раз описывается данная ситуация: “以經中事數，擬配外書，爲生解之例，謂之格義”， что означает: «Буддийские догматы и представления, содержащиеся в сутрах, объяснялись в подражание китайским трактатам, для того, чтобы родить понимание, это и называется *гэ-и*.» Там же встречаем “外典佛經，遞互講說”: «Китайские трактаты и буддийские сутры использовались для объяснения друг друга.» Кумараджива, вслед за Дао Анем, выступал категорически

²⁴ Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел 1. Перевод с санскрита и исследования В. И. Рудого// Москва, 1990

²⁵ Е.А. Торчинов, О психологических аспектах учения Праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // сб. Психологические аспекты буддизма, Новосибирск, Наука, 1991 Торчинов, в свою очередь, ссылается на *Robinson R.N. Early Madhyamika in India and China.- Madison, Milwaukee; London, 1967*

²⁶ В китайской культуре также встречается другой бином с тем же глаголом 格物 *ge2wu4* – конф. *постигнуть сущность вещей*. В конфуцианской системе представлений 格物致知 *ge2wu4zhi4zhi1* занимало чрезвычайно важное место: в каноне *Ли-цзи* встречается утверждение о том, что *обретение знания заключается в постижении вещей, после того, как вещи постигнуты, обретается знание* (《禮記·大學》：“致知在格物，物格而後知至。”).

²⁷ не убивать, не воровать, придерживаться сексуального воздержания, не лгать, не употреблять спиртных напитков

²⁸ гуманность, справедливость, надлежащее поведение, мудрость и искренность

²⁹ см. *Тан Юнтун, Учение о праджня-парамите во времена Дао Аня* (湯用彤, 釋道安時代之般若學) в сборнике *Десять мудрецов рассуждают о буддизме*, под ред. Сы Мацзи// Шанхай, Шанхайское народное издательство, 2006 (Шинцзя лунь Фо// Шанхай, Шанхай жэньминь чубаньшэ, 2006)

против использования терминов *Учения о сокровенном* и т.д. при переводе буддийских сутр³⁰.

Разумеется, способ *гэ-и* сыграл и свою положительную роль: чужеродность иноязычной индийской культуры была преодолена за счет сращения с традиционными понятиями китайской культуры и философии, пришедшее из Индии религиозное учение и традиционная философская мысль Китая начали взаимно сосуществовать друг с другом и обогащать друг друга. Именно способ *гэ-и*, активно использовавшийся в периоды Троецарствие и Цзинь, сыграл не последнюю роль в том, что постепенно в Китае сформировалась неразделимая триада трех учений: даосизма, конфуцианства и буддизма.

4. Переводческие собрания и их роль в организации перевода буддийских сутр

Для того, чтобы лучше понять, как совершался перевод сутр, необходимо обратиться к традиции переводческих собраний (譯場 *yi4chang3*), которой положил официальное начало Дао Ань во времена Восточной Цзинь (317–420). Сам Дао Ань не знал санскрита, поэтому он занимался не переводами, а своего рода теорией перевода. Однако сама идея организации официальных переводческих собраний при поддержке двора была положена именно им, поэтому самые ранние из известных нам масштабных переводческих собраний проходили под его руководством.

Конечно, переводческие собрания были зафиксированы и раньше — уже после прибытия в г. Лоян Ань Шигао в 148 г., однако, как пишет Ма Цзуи³¹ и другие ученые, в то время подобные собрания все еще находились на стадии становления и большей частью финансировались за счет народных и монашеских пожертвований (хотя, разумеется, Чжи Чэнь и Дун У пользовались широкой поддержкой двора), а не за счет прямых дотаций со стороны двора.

Именно Дао Ань был инициатором официальных регулярных крупномасштабных переводческих собраний, которые затем проводились вплоть до династии Сун с перерывом лишь на 150 лет (с 810 — по 960 гг.). Переводческие собрания сыграли

³⁰ Для примера можно привести переводы Кан Сэнхуэя (康僧會 *Kang1seng1hui4*) в период Троецарствия, подвергавшиеся впоследствии самой большой критике за чересчур вольное применение метода *гэ-и* при переводах и комментариях: будд. *не воровать* (один из пяти буддийских обетов) он перевел как *жертвовать своим ради спасения других, богатые помогают бедным* (捐己濟眾, 富者濟窮); не убивать (также один из пяти обетов) в его интерпретации выглядело как *милостиво спасать всех существ* (恩濟群生), или *любить многочисленных существ* (愛活眾生); *не употреблять спиртные напитки* он объяснил через *абсолютная почитательность* (盡孝).

³¹ Ма Цзуи, Краткая история переводов в Китае (до Движения 4 мая)// Пекин, издательство Иностранских переводов, 1998 (Ма Цзуи, Чжунго фаньйи цзяньши - «Усь» иянь буфэнь// Бэйцзин, Чжунго дуйвай фаньйи чубаньшэ, 1998)

незаменимую роль в деле переводов буддийских сутр и распространения буддизма в целом. Самые знаменитые и имеющие впоследствии самое важное значение собрания проводились под предводительством Кумарадживы и Сюань Цзана.

Во времена Дао Аня функции распределялись приблизительно следующим образом:

- индийский монах, приехавший в Китай, зачитывал вслух оригинальный текст сутры (譯主 *yi4zhu3*),
- другой монах, обычно также не китаец, записывал текст,
- третий монах, владеющий двумя языками - санскритом (условно санскритом, потому чаще всего это были пракриты) и китайским языком, делал перевод сутры на китайский язык,
- и четвертый монах, чаще всего, китаец, записывал сделанный перевод.

Иногда после этого помощник Дао Аня Чжао Чжэн (趙政 *Zhao4zheng4*) еще раз сверял текст, а затем Дао Ань производил окончательную редакцию текста, так, например, было с переводом *Пасадики-шастры*³². Позднее во многих произведениях, связанных с буддийскими переводами на китайский язык, можно встретить следующую фразу, описывающую фигуру главы переводческого собрания: “手持梵本，口宣晉言” 或 “口宣秦言”，т.е. “держа в руках санскритский текст, устно зачитывал его на наречии государства Цзинь”, или “на наречии государства Цинь”, т.е. главный переводчик (譯主 *yi4zhu3*³³) уже воспринимался не просто как индийский монах, зачитывающий сутру на языке оригинала, а как человек, осуществляющий изустный перевод с имеющегося у него оригинального текста.

³² санскр. Pāśadikā-śāstra, кит. 毗婆沙論 *Pi2po1shallun4*

³³ Как отмечает Цао Шибан (см. *Цао Шибан*, Сборник статей по истории перевода буддийских сутр в Китае// Тайбэй, издательство Дунчу, 1981 (Цао Шибан, Чжунго фоцзяо ицзин шилунци// Тайбэй, Дунчучубаньшэ, 1981), ранее китайские буддологи вослед Тан Юнтуну (см. *Тан Юнтун*, История буддизма в период дин. Хань, Вэй, Восточной и Западной Цзинь, Южных и Северных династий// Пекин, издательство Куньлунь, 2006 (Тан Юнтун, Хань Вэй Лян Цзинь Наньбэйчао фоцзяоши// Бэйцзин, Куньлунь чубаньшэ, 2006) часто употребляли не 譯主 *yi4zhu3* глава переводческого собрания, главный переводчик (от 翻譯之主 *главный при переводе*), а 主譯 *zhu3yi4* (主持翻譯) возглавляющий перевод. Однако практически во всех китайских источниках, касающихся истории переводов буддийских сутр в Китае, употребляется именно 譯主 *yi4zhu3*. Хотя все это указывает на одну и ту же должность, однако в семантическом плане разница, разумеется, есть.

Данная погрешность была исправлена Лян Цичао в его 18 статьях по буддологии (см. *Лян Цичао*, 18 статей по буддологии// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 2001 (Лян Цичао, Фоцзяо яньцзю шибаянь// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаньшэ). Как пишет Цао Шибан, выбор Тан Юнтуну вполне объясним, так как 譯主 *yi4zhu3*, во-первых, несет оттенок солипсизма в то время, как имел место не индивидуальный перевод, а перевод в форме коллективных переводческих собраний, а во-вторых, чтобы избежать недоразумений, поскольку в 17 цзюане *Сунских жизнеописаний достойных монахов* 譯主 *yi4zhu3* употребляется в отношении Ши Фули (釋復禮 *Shi4 Fu4li3*), который выполнял обязанности стилистической обработки переведенного текста (綴文 *zhu4wen2*) для того, чтобы подчеркнуть важность его работы.

Если на переводческих собраниях Дао Аня присутствовали всего 4–6 человек, то Кумараджива собирал 800–3000 монахов. Разумеется, такое большое число монахов не могло одновременно участвовать в переводе, большую часть из них составляли просто желающие послушать перевод и разъяснения Кумарадживы.

Если рассмотреть переводческие собрания времени Кумарадживы, то на них присутствовали многочисленные послушники и монахи из монастырей с разных уголков страны. В первую очередь, они играли роль слушателей, причем, по мере того, как Кумараджива фраза за фразой делал объяснения относительно содержания сутры, они делали подробные записи и увозили их потом вместе с переведенным текстом сутры обратно в свои монастыри. Соответственно, так решалась проблема правильного понимания буддийских текстов: насколько дословным ни был бы перевод, с записанными ими объяснениями и толкованиями по тексту Кумарадживы, проблема верного понимания (или даже понимания как такового) во многом снималась.

Переводческие собрания Сюань Цзана были организованы уже совсем по-иному. Количество людей, принимавших в них участие, сильно сократилось — как слушателей, так и монахов, принимающих участие в обсуждениях, — что привело к тому, что подобные собрания стали закрытыми. Обязанности каждого из монахов были строго регламентированы, в результате чего буддийские переводы стали все в большей и большей степени носить профессиональный характер.

Во времена Сюань Цзана в список обязательных участников переводческого процесса была привнесена должность *обработчика текста* (潤文 *run-4wen2*), чтобы обеспечить читабельность текстов при последующем изучении их монахами. Однако, в силу многих факторов, можно с уверенностью сказать, что в большинстве своём буддийские переводные сутры оставались непонятными для китайских адептов на слух, более того, многие из них были непонятны даже при прочтении.

Таким образом, первый пик расцвета переводческих собраний приходится на Восточную Цзинь и период Южных и Северных династий, в это время помимо переводческих собраний Кумарадживы, проходили также и многие другие собрания. Второй пик приходится на период Тан, а конкретно имеются в виду переводческие собрания под предводительством Сюань Цзана. По сравнению с предыдущими переводческими собраниями собрания Сюань Цзана отличала избранность публики и чёткое разделение функций среди тех, кто участвовал в переводе и обсуждениях (до 11): за каждым из монахов была закреплена определённая должность и определённый круг обязанностей. Соответственно, число людей, присутствовавших на переводческих собраниях в те времена, составляло 20–30 человек.

Это произошло потому, что в эпоху Тан буддизм уже получил очень широкое распространение и не было необходимости, как при Кумарадживе, превращать переводческие собрания одновременно в своего рода проповеди, вдобавок к этому, в то время монахи уже в известной степени овладели необходимой переводческой техникой и не было нужды в постоянных обсуждениях.

Третий пик буддийской переводческой деятельности приходится на период Северная Сун, когда император Тай-цзун в 982 г. стал вновь созывать переводческие собрания для официальных переводов сутр после долгого перерыва. Согласно *Объединенным записям о буддийских монахах* (佛祖統記 *Fo2zu3tong3ji4*), на собраниях, руководимых в то время Тяньсицзаем (天息災 *Tian1xilzai1*), существовал жесткий порядок относительно разделения обязанностей и даже занимаемых монахами мест (например, 證義 *zheng4yi4* должен был сидеть слева от 譯主 *yi4zhu3*, а 證文 *zheng4wen2* — справа).

Кроме того, перед тем, как приступить к переводу, монахи должны были в течение 7 дней и ночей начитывать сутры. Из-за того, что в Индии к тому времени буддизм практически исчез, число индийских монахов, прибывающих в Китай для распространения учения и осуществления переводов, резко сократилось.

Тяньсицзай принадлежал к одним из немногих, приехавших в сунский Китай: он не только строго регламентировал порядок прохождения переводческих собраний, но и подготовил китайских монахов к самостоятельному осуществлению переводов с санскрита. После этого подготовленные им ученики могли самостоятельно руководить собраниями и делать переводы сутр, не нуждаясь в необходимом доселе участии индийских монахов.

В *Сунских жизнеописаниях достойных монахов*, принадлежащих перу Цзань Нина³⁴ приводится описание танских переводческих собраний, на которых число людей, выполнявших основные обязанности по переводу и связанную с переводом работу составляло от 7 до 11. Перечислим и охарактеризуем их.

Ичжу 譯主 *yi4zhu3* — глава переводческого собрания, организатор всей работы переводческого собрания, который разрешал противоречия и неясности в текстах; он должен был владеть санскритом и китайским языком (в идеале, так как, согласно соответствующим записям, за 900-летнюю историю переводческих собраний лишь около 10 индийских монахов, выступавших в свое время в роли главных переводчиков, блестяще владели китайским языком).

³⁴ 贊寧 *Zan4Ning4*, 宋高僧傳 *Song4gao1seng1zhuan4*

Чжэнъи 證義 *zheng4yi4* (詳證大義) — помощник главы собрания, досл. *подтверждающий смысл*. Если возникали вопросы по содержанию уже переведённого текста и санскритского оригинала, то они разрешались при совместном обсуждении предводителя переводческого собрания и его помощника.

Чжэнвэнь 證文 *zheng4wen2* (證梵本) — индийский монах, выполняющий обязанность проверки санскритского оригинала, досл. *подтверждающий текст*. Когда глава переводческого собрания зачитывал текст, он должен был следить за тем, чтобы в оригинале не было описок или ошибок.

Дуюй 度語 *du4yu3* — монах, который записывал зачитываемый текст фонетическими иероглифами.

Бишоу 筆受 *bi3shou4* — монах, совершающий письменный перевод сутры на китайский язык (*чуаньянь* 傳言 *chuan2yan2* — монах, совершающий устный перевод сутры).

Чжуйвэнь 綴文 *zhui4wen2* — монах, который отвечал за обработку переведённого текста, чтобы тот был понятен для послушников и соответствовал китайским культурным реалиям (иногда функции *筆受* *bi3shou4* и *綴文* *zhui4wen2* совмещались). Функции *綴文* *zhui4wen2* близки к функциям *жуньвэнь* 潤文 *run4wen2*.

Цанъи 參譯 *can1yi4* — монах, который сверял и проверял санскритский оригинал и переведённый текст, чтобы между ними не было ошибок и расхождений.

Каньдин 刊定 *kan1ding4* (總勘 *zong3kan1*) — так как грамматика и письменные традиции санскрита и китайского языка очень разные, то ответственный монах после перевода должен был заново проверить каждую главу, чтобы не было «перевёрнутых» конструкций, многословных повторов и возвращений к вышесказанному.

Жуньвэнь 潤文 *run4wen2* — монах, совершающий стилистическую обработку текста переведённой сутры, досл. *обрабатывающий текст*.

Фаньбай 梵唄 *fan4bai4*, от санскр. *rāthaka* (так назывался голос монахов, распеваящих индийские сутры³⁵) — после завершения перевода монах по примеру индийских сутр зачитывал китайский вариант вслух, чтобы проверить, насколько соблюдены ритмика и мелодичность переведённого текста.

Цзяньху 監護大使 *jian1hu4da4shi3*, досл. *главный ревизор* — обычно это был какой-нибудь сановник, покровительствующий переводчикам и формально руководящий общим процессом, мог быть также и уважаемый монах.

³⁵ подробнее см. главу о влиянии буддийских сутр на китайскую литературу

Итак, на примере истории развития переводческих собраний прослеживается очевидная тенденция ухода от «пословного», или «строгого» перевода к переводу литературному со свойственными ему стилистической и культурологической обработкой. При этом также принималась во внимание не только точность перевода «любой ценой», но и ритмическое звучание сутр, поскольку они предназначались в первую очередь для прочтения вслух. Вторая тенденция — это постепенное превращение открытых по своей форме собраний в закрытые.

5. Деятельность выдающихся переводчиков

Первый период переводов буддийских сутр в Китае характеризуется деятельностью трех переводчиков — Ань Шигао, Чжи Чэня и Чжи Цяня. Переводы Ань Шигао и Чжи Чэня традиционно относят к дословным переводам, а Чжи Цянь в свою очередь стал основателем литературного перевода буддийских сутр на китайский язык. Некоторые ученые даже считают, что среди всех выдающихся переводчиков за 250 лет от Ань Шигао до Кумарадживы лишь Чжи Цянь был единственным представителем провозглашенной им же школы «литературного перевода» сутр³⁶.

В переводческой практике буддийских текстов этого периода можно выделить следующие особенности:

1) Все переводчики в основном были не китайцы, они переводили самостоятельно или коллективно. Хотя в переводах принимали участие и китайские монахи, но их было очень мало, и они выполняли только второстепенную работу.

2) Индийские монахи переводили те сутры, которые привезли, в независимости от их значимости в буддийском каноне и принадлежности к Махаяне или Хинаяне, т.е. переводилось то, что было под рукой. Различия между махаянскими и хинаянскими текстами не делалось вообще, все сутры воспринимались как единое Учение Будды (разделение сутр на махаянские и хинаянские пошло только с Кумарадживы).

3) В основном переводились именно сутры; повествования и комментарии не переводились.

4) В то время перевод буддийских текстов ещё не получил прямой государственной поддержки, но немалое количество влиятельных ханьцев и представителей образованных слоёв общества начали испытывать интерес к буддизму и, соответственно, способствовать переводческой деятельности монахов. Конечно, мало кто из них принимал непосредственное участие в переводах, в основном, они просто

³⁶ был еще один переводчик, пытавшийся отойти от дословного перевода, это Кан Сэнхуэй (康僧會 *Kangl Senghui*), однако из его переводов сохранилась лишь малая часть, что не позволяет судить объективно

обеспечивали материальную поддержку, предоставляли место и предметы обихода для монахов.

5.1. Чжи Цянь и его предисловие к Фацзюйцзин 法句經

Первым текстом, положившим начало теории перевода в Китае, было предисловие к *Дхарма-сутре*³⁷ (法句經序 *Fa3ju4jing1xu4*), написанное Чжи Цянем (支謙 *Zhi1qian1*). В истории китайской филологии Чжи Цянь стал основателем теории перевода, и свои основные выводы он сделал именно на основе своего опыта и опыта своих предшественников в процессе перевода буддийских текстов. К тому же по сравнению с двумя его предшественниками — Дао Анем и Чжи Чэнем (支讖 *Zhi1chen4*) — первым языком у него был китайский.

Настоящее имя Чжи Цяня — Юэ (越 *Yue4*), второе имя — Гунмин (恭明 *Gong1ming2*). Фамилию Чжи (支 *Zhi1*) он получил по названию центральноазиатского народа, к которому принадлежал (юэчжи 月支 *yue4zhi1* — тохары?). Его учителем был Чжи Лян (支亮 *Zhi1liang4*), а учителем Чжи Ляна был Локаксин³⁸, поэтому в то время говорили, что в Поднебесной только три учёных по фамилии Чжи обладают глубокими знаниями³⁹. Чжи Цянь с детства изучал китайские каноны и санскритские буддийские тексты (особенно махаянские), владел 6 языками.

Правитель царства У Сунь Цюань пригласил его, как знаменитого учёного, быть наставником для своего сына, будущего наследника престола. Переводческой деятельностью Чжи Цянь занимался более 30 лет (222–254): в этот период он не только переводил буддийские тексты, но и собирал санскритские оригиналы, систематизировал и исправлял ранее переведённые сутры. Он считал, что язык китайский сутр слишком сух и упрощён, а содержание туманно и непонятно (辭旨不雅 *ci2zhi3 bu4ya3*, досл. слова и смысл не изысканны), поэтому приложил много усилий к тому, чтобы отредактировать старые тексты.

В III в. Чжи Цянь считался третьим великим переводчиком после Ань Шигао⁴⁰ и Чжи Чэня⁴¹, в период Троецарствия он перевел больше сутр, чем все остальные монахи.

³⁷ санскр. Dharma sūtra, пал. Dhammapada, кит. 法句經 *Fa3ju4jing1*

³⁸ инд. имя Lokaksin, кит. имя 支婁迦讖 *Zhi1lou2jialchen4* Чжи Лоуцзячэн

³⁹ 天下博知, 不出三支 *tian1xia4 bo2zhi1, bu4chul san1zhi1*

⁴⁰ Ань Шигао (II в.) также известен как Ань Цин. Он и Чжи Чэнь считаются первыми переводчиками буддийских сутр в Китае. Ань Шигао прекрасно владел китайским языком, поэтому в основном делал дословные переводы с большим количеством фонетических передач, использовал много даосской терминологии. Среди переведённых им сутр доминируют тексты хинаяны и тексты относительно буддийских медитативных практик.

⁴¹ Переведённая им *Сутра о пути следования праджне* (般若道行經 *Ban1ruo4bo1luo2mi4jing1*) открыла в Китае учение о праджне. Все сутры, которые он переводил, относились к махаянским текстам.

Чжи Цянь, будучи приверженцем учения о сокровенном⁴² (玄學 *xuan2xue2*),

выступал на самом деле за «литературный приукрашенный стиль», допуская во имя красоты слога многочисленные опущения в оригинале (например, он опускал повторы, упрощал длинные обороты и т.д.), хотя с сегодняшней точки зрения он, несмотря на значительные пропуски в переводах по сравнению с оригиналом, считается сторонником «строгого стиля».

Что касается переводов терминов, то Чжи Цянь в основном делал смысловые переводы, избегая транскрипционных. При проверке и исправлении ранее переведённых сутр он всегда старался максимально заменять фонетические переводы на смысловые. Например, название *Маха-праджня-парамита-сутры*⁴³ (摩訶般若波羅密經 *Mo2he1ban1ruo4bo1lhuo2mi4jing1*) он исправил на *Сутру о великом светлом беспредельном* (大明度無極經 *Da4ming2du4wu2ji2jing1*), имя одного из главных учеников Будды Субхути⁴⁴ 須菩提 *Xu1pu2ti2* исправил на 善業 *Shan4ye4* и т.д. Чжи Цянь всегда сохранял гатхи в текстах сутр и переводил их на китайский язык. Ему особенно удавалось передавать ритмику стихов, поэтому, например, он составил на китайском языке *Песни-восхваления в честь бодхисаттв* (贊菩薩連句梵唄 *Zan4pu2sa4lian2ju4fan4bei*), взяв за основу санскритскую *Сутру неизмеримого долголетия*⁴⁵, что также сыграло свою роль в распространении буддизма среди простого народа.

Хотя все последующие переводчики признавали необыкновенные учёность и талант Чжи Цяня, но что касается его переводов, то они подвергали их большой критике, так как монахи в своём чрезмерном стремлении к «таинственной красоте

Как и Ань Шигао, стремясь максимально точно передать содержание оригинала, Чжи Чэнь переводил дословно, со всеми повторами и оборотами, термины и имена передавал фонетически.

⁴² Сюаньсюэ 玄學 *xuan2xue2* Учение о сокровенном — философское учение III-IV вв., которое иногда еще называют неодаосизмом. Учение о сокровенном представляет собой синтез даосизма и конфуцианства с добавлением учения школы имён и буддийской метафизики. Один из его основоположников Хэ Янь (何晏 *He2 Yan4*, 190–249) предлагал «опираясь на Лаоцзы, проникать в конфуцианство». Осуществлялось это главным образом в форме комментариев к конфуцианской и даосской классике: *Чжоу-и* (周易 *Zhou1yi4*), *Луньюй* (論語 *Lun2yu3*), *Трактат о Пути и Добродетели* (道德經 *Dao4de2jing1*), *Чжуан-цзы* (莊子 *Zhuang4zi3*), которые впоследствии сами стали классическими. Трактаты *Чжоу-и*, *Даодэцзин* и *Чжуан-цзы* в эту эпоху назывались «Тремя Сокровенными» (三玄 *san1xian2*). Давшая название Учению о сокровенном категория «玄» («таинственное, сокровенное, непостижимое») восходит к первому параграфу *Трактата о Пути и Добродетели*, в котором она означает сверхъестественное «единение» (同 *tong2*) «несбытия» (無 *wu2*) и «бытия» (有 *you3*). В центр философской авансены категорию «玄» выдвинул Ян Сюнь (楊雄 *Yang2 Xiong2*, 53 г. до н.э. – 18 г. н.э.), посвятивший ей свой главный труд *Канон Великой тайны* (太玄經 *Tai4xuan2jing1*), который представляет собой альтернативное продолжение Чжоу-и, т.е. универсальную теорию мировых процессов, и трактует *путь* (道 *dao4*) в качестве ипостаси «тайны». После падения Восточной Цзинь (после 420 г.) учение о сокровенном постепенно срослось с буддийским учением о *праджне*.

⁴³ санскр. Mahāprajñāpāramitā-sūtra

⁴⁴ санскр. Subhūti

⁴⁵ санскр. Aparimitāyur-sūtra, кит. 無量壽經 *Wu2liang4shou4jing1*

слога» часто отходил от оригинала и увлекался вычурностью фраз. Когда Кумараджива с учениками проводил систематизацию старых текстов, сутры, переведённые Чжи Цянь и др., по форме и содержанию были признаны наиболее далёкими от первоначальных оригиналов. Дао Ань в предисловии к *Маха-праджня-парамита-сутре* (摩訶鉢羅若波羅密經鈔序 *Mo2he1ban1ruo4bo1luo2mi4jing1chao1xu4*) писал о стиле Чжи Цяня, что тот неполностью передавал содержание и еще больше «замутнял» смысл. Ученик Кумарадживы Сэн Чжао (僧肇 *Seng1Zhao4*) в предисловии к *Вималакирти-сутре* (維摩詰經序 *Wei2mo2jie2ing1xu4*) отмечал, что в переводах Чжи Цяня и Чжу Фаху (竺法護 *Zhu2fa3hu4*) смысл махаяны буквально «застыл» в словах из-за полной поглощенности переводчиков *Учением о сокровенном*.

В любом случае, в период начиная с Троецарствия до конца Западной Цзинь (220–316) переводческая школа Чжи Цяня занимала ведущее положение и обладала наибольшим влиянием. Заложённая им переводческая традиция послужила скорейшей китаизации буддизма и широкому распространению буддийского учения на территории Китая. Именно Чжи Цянь был первым из китайских переводчиков, кто пытался сделать переводы сутр максимально простыми и доступными, даже если для этого приходилось отступать от санскритского оригинала. Он не только следил за тем, чтобы язык сутр был литературным и понятным, но и использовал в своих переводах традиционные для китайской культуры понятия, заимствуя даосскую и конфуцианскую терминологию для объяснения буддийских терминов. Чжи Миньду (支敏度 *Zhi1Min3du4*) высоко отзывался о переводах Чжи Цяня, говоря о его «глубоком проникновении» в текст, о том, что тот, облачая смысл в слова, разъяснял содержание, при этом не увлекался многословностью, допускал сокращения, делая смысл очевидным.

Чжи Цянь также был первым, кто ввёл в переводческую практику форму *хуэй-и* (會譯 *hui4yi4*, или 合本 *he2ben3*): он собирал разные переводы одной и той же сутры, а потом сверял их, прояснял неточности и составлял единый текст.

История предисловия к *Дхарма-сутре*⁴⁶ такова: впервые *Дхарма-сутра* была переведена по просьбе Чжи Цяня индийскими переводчиками Вэйчжинанем (維祇難 *Wei2zhi1nan2* — именно он привез эту сутру в Учан) и Чжуцзяньанем (竺將炎 *Zhu2jiang1yan2*) в 224 г., они переводили, а Чжи Цянь записывал за ними. Позже Чжи Цянь сопоставил оригинальный текст с переведённой сутрой и сделал «литературную

⁴⁶ Санскр. Dharma-sūtra, пал. Dhammapāḍa, кит. 法句經 *fa3ju4jing1* На русском языке она известна в переводе В.Н. Топорова (1960 г.), который был опубликован в основанной С.Ф. Ольденбургом и возрожденной Ю.Н. Рерихом серии Bibliotheca Buddhica.

обработку» данного перевода. По другим источникам, Чжи Цянь попросил Чжуцзяньяня сделать перевод *Текста в 500 гатх* [Дхарма-сутра], а потом проверить и исправить по китайскому *Тексту в 700 гатх*⁴⁷. В предисловии к *Дхарма-сутре* Чжи Цянь раскритиковал первый перевод, так как хотя Чжуцзяньянь владел индийскими языками, однако обнаруживал полную неподготовленность в области китайского языка, поэтому его переводы либо изобилуют словами из пракритов (языки западных царств)⁴⁸, либо фонетическими переложениями⁴⁹. Он посчитал, что язык перевода, сделанного Чжуцзяньянь, не литературен (其辭不雅 *qi2ci2bu4ya3*), в связи с чем развернул рассуждения о спорах между сторонниками «строгого» (質派 *zhi4pai4*) и «литературного» (文派 *wen2pai4*) переводов».

Судя по тому, что он написал в этом предисловии, он является абсолютным сторонником «строгого» перевода. По словам Чжи Цяня, известно, что слова совершенномудрых [Будда и т.д.] полны глубокого беспредельного смысла, и если сейчас передавать смысл индийского текста, то нужно действительно переводить дословно; как перевел глава переводческого собрания — так и записать, необходимо следовать содержанию оригинала, не прибегая ни к каким приукрашиваниям, то, что при переводе остается непонятным, нужно просто опускать и не переводить⁵⁰.

Сторонники «строгого перевода» для доказательства своей точки зрения привлекали не только буддийские сутры, но и *Трактат о Пути и Добродетели* и *Чжоу-и*, на которых строилось *Учение о сокровенном*. Они особенно акцентировали на постулатах Лаоцзы о том, что *красивые речи лживы, а правдивые речи — некрасивы*⁵¹ и Конфуция — о том, что *написанное не исчерпывает сказанное, а сказанное не исчерпывает помысленное*⁵².

⁴⁷ Судя по всему, имелось два варианта *Дхарма-сутры* – полный, состоящий из 700 гатх (七百偈本 *Qilbai3ji4ben3*), и малый, состоящий из 500 гатх (五百偈本 *Wu3bai3ji4ben3*)

⁴⁸ Отсюда противопоставление 天竺語 *tian1-zhu2yu3 санскрит* и 胡語 *hu2yu3 пракриты*

⁴⁹ 雖善天竺語，未備曉漢，其所傳言，或得胡語，或以義出音，近於質直 цитируется по Ма Цзун, Краткая история переводов в Китае (до Движения 4 мая)// Пекин, издательство Иностраных переводов, 1998 (Ма Цзун, Чжунго фаньи цзяньши – «Усы» ицянь буфэнь// Бэйцзин, Чжунго дуйвай фаньи чубаньшэ, 1998)

⁵⁰ 明聖人意深遠無極。今傳胡義，實直徑達。是以自竭受譯人口，因循本旨，不加文飾，譯所不解，則闕不傳。 Цитируется по Чжи Чжунюй, Чжи Сяонун, Комментарии и примечания к избранным буддийским сочинениям по теории перевода// Пекин, издательство университета Цинхуа, 2006 (Чжи Чжунюй, Чжи Сяонун, Чжунго фоцзи илунь сюаньцзи пинчжу// Бэйцзин, Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 2006)

⁵¹ 美言不信，信言不美 Цитируется по Перевод, комментарии и оценка Лаоцзы, Чэнь Гуни// Пекин, Чжунхуа шуцзю, 1984 (Лаоцзы чжун цзи пинцзе, Чэнь Гуни// Бэйцзин, Чжунхуа шуцзю, 1984)

⁵² 書不盡言，言不盡意 Цитируется по Перевод и комментарии к Луныюю, Ян Боцзюнь// Пекин, Чжунхуа шуцзю, 2000 (Луныюю ичжу, Ян Боцзюнь// Бэйцзин, Чжунхуа шуцзю, 2000)

Хотя, как отмечает Жэнь Цзиюй, сторонники школы «строгого перевода» одержали в этом споре победу, но фактически сутры, получившие в дальнейшем наибольшее распространение, были написаны именно в русле «литературного перевода». Что касается самого Чжи Цяня, то переведённые им сутры всё-таки сильно отличаются от сутр Ань Шигао и Чжи Чэня, которые ставили акцент на дословном переводе. Хотя, судя по предисловию к *Дхарма-сутре*, Чжи Цянь также считает себя приверженцем «строгого перевода», но на самом деле в его сутрах очень сильно чувствуется стремление именно к литературному изложению.

Он считал, что переводчик должен соблюдать и критерий точности передачи оригинального смысла, и критерий литературности языка, на который совершается перевод. Если сравнивать переводы Чжи Цяня с переводами, сделанными другими индийскими монахами, то это был несомненный шаг вперёд: в его переводах менее всего фонетических переложений, чрезвычайно загромождавших текст и делавших его очень трудным для восприятия. Другой вопрос, что одновременное соблюдение двух названных критериев было очень сложным, и, формально выступая за школу «строгого перевода», Чжи Цянь очень часто уходил от оригинала и искажал изначальный смысл, за что позже подвергся критике со стороны последующих переводчиков.

Таким образом, Чжи Цянь в предисловии первым затронул проблемы трудностей перевода: «Произношение индийского и китайского языка различно, реалии не совпадают, [поэтому] переводить [на китайский язык] сложно.» Он считал, что все переводчики должны как можно точнее воспроизводить оригинальный текст, но при этом нужно уходить от педантичного следования оригиналу, а обращать больше внимание на то, чтобы язык перевода был красивым, а содержание понятным.

Чжи Цянь призывал переводчиков отказаться от фонетических переводов и переводить все буддийские термины, включая названия и имена, по смыслу (Чжи Цянь переводил даже то, что надлежало оставлять: как, например, отмечает Лю Чэн⁵³, он перевел даже заклинание на санскрите *dhāraṇī* как 陀羅尼 *tuo2luo2ni2*). Как указывает Цянь Чжуншу⁵⁴, в предисловии Чжи Цяня уже встречаются понятия 信 *xin4*, 達 *da2*, 雅 *ya3*, которые позже будет развивать Янь Фу в предисловии к переводу Томаса Генри Гексли (Хаксли) «Эволюция и этика»⁵⁵.

⁵³ Лю Чэн, Краткое изложение истоков и развития буддизма в Китае// Пекин, Шаньгу иньшугуань, 1984 (Лю Чэн, Чжунго фозяо юаньлю люэцзян// Бэйцзин, Шаньгу иньшугуань, 1984)

⁵⁴ Цянь Чжуншу, Гуаньчжуй бяньцзэндэнь// Пекин, Чжунхуа шуцзю, 1982

⁵⁵ Янь Фу (嚴復 *Yan Fu*, 1854-1921) - знаменитый мыслитель и переводчик, впервые систематично представивший китайскому читателю научную мысль Запада. Янь Фу пытался понять, в чем заключается существенное различие между китайской и западной культурами, почему в то время как Китай неуклонно двигался к абсолютному упадку, западные страны крепили и богатели. По его мнению, Китаю было необходимо учиться у Запада, копировать западную модель законодательства и управления

С исторической точки зрения предисловие Чжи Цянь, как минимум, может служить доказательством наличия теории переводческой практики в традиционном Китае, которая уходит корнями в доцинский период к таким произведениям, как *Трактат о Пути и Добродетели, Луньюй*, и может быть прослежена даже до Чжоу-и. Предисловие отразило точку зрения переводчиков ранней школы «строгого перевода» и затронуло полемику со школой «приукрашенного перевода», хотя взгляды второй школы не нашли в нём полного отражения.

Чжи Цянь писал, что, как говорил Будда, его слова не нужно приукрашивать, нужно постигать на их основе Дхарму, не прибавляя к этому ничего лишнего, поэтому должно передавать сутры дословно, стараясь не утратить ни капли смысла, заложенного в них. Несмотря на то, что, как указывают современные историки, многие, из приведённых Чжи Цянь, цитат неточны, а выводы не систематичны и не доказаны, его предисловие в любом случае послужило началом оригинальной и богатой культурными традициями китайской теории перевода⁵⁶.

Таким образом, из переведенных текстов становится видно, что Ань Шигао и Чжи Цянь представляли две различные школы и по религиозным убеждениям (ими как раз и определяется набор переведенных или отредактированных монахами сакральных текстов), и по переводческой технике: первый представлял учение хинаяны и школу «строгого» перевода, а второй — махаяну, будучи формальным представителем школы дословного перевода, но отчетливо склоняясь к литературному.

5.2. Дао Ань и его «пять потерь основного» ушибэнь «五失本» и «три трудности» саньбу'и «三不易»

Дао Ань (314–385, 釋道安 *Shi4 Dao4an1*) начал изучать буддийское учение с детства, принял постриг в 12 лет. Он воспитывался в конфуцианской семье, поэтому в дальнейшем при комментировании буддийских текстов он часто использовал традиционную для китайской культуры терминологию. Его учителем был индиец Фотучэн (佛圖澄 *Fo2tu2cheng2*). Дао Ань старался снять с буддизма мистический налёт, привнесённый *Учением о сокровенном*, и распространял философию своего учителя

страной, коренным образом менять систему образования, отказавшись от старой системы экзаменов при приеме на государственную службу, и т.д. В учрежденной им в Тяньцзинь газете «Государственные новости» он опубликовал перевод знаменитого произведения Томаса Генри Гексли (Хаксли) *Эволюция и этика* (кит. «天演論» *Tian1yan3lun4*), и в предисловии к этому переводу выдвинул «три трудности», с которыми сталкивается переводчик: 譯事三難信達雅. 信 *xin4* - точность, 達 *da2* - понятность, 雅 *ya3* - соответствие стандартам. Выдвижение 信, 達 и 雅 имело значение новой вехи в истории перевода в Китае.

⁵⁶ Цянь Чжуншу считает, что начало теории перевода в Китае было положено Дао Анем, который выдвинул положения о «пяти потерях основного» и «трёх трудностях», а не Чжи Цянем (*Цянь Чжуншу*, Гуаньчжуй бяньцзэндин// Пекин, Чжунхуа шуцзю, 1982).

Фотучэна. Когда он перебрался в Сяньян (襄陽 *Xianglyang2*), где прожил 15 лет, то начал проповедовать учение о праджне. Вторую половину своей деятельности Дао Ань посвятил работе с буддийскими сутрами. Он не знал санскрита, но в процессе изучения праджняпарамитских текстов начал заниматься китайскими сутрами и путём сопоставления разных переводов научился понимать, где были допущены ошибки или неточности.

Вклад Дао Аня в переводческую деятельность можно охарактеризовать следующим образом:

— он обобщил учения о праджне и дхьяне (учение чань-буддизма), которые пользовались в Китае наибольшей популярностью, начиная с конца Хань, проповедовал учение о праджне среди китайских монахов, а также закончил перевод канона праджняпарамитских текстов *Сутра праджня [-парамиты] больших глав* (大品般若經 *Da4pin3ban1ruo4jing1*);

— была переведена основная часть текстов Винаи, на их основе Дао Ань утвердил систему норм и правил монашеской жизни относительно приёма пищи, постов, сбора подаяний, чтения сутр и т.п.;

— ввёл обычай для монахов брать фамилию Ши (釋 *shi4* — первый иероглиф в имени Шакьямуни 釋迦 *shi4jia1*);

— упорядочил буддийский канон старых и новых китайских переводов, составил каталог имеющихся сутр, получивший название *Каталог многочисленных сутр, обобщающий смысл* (綜理眾經目錄 *Zong1li3zhong4jing1mu4lu4*). В то время существовало много различных переводов одних и тех же сутр под разными названиями (異譯 *yi4yi4*), переводчики многих сутр были неизвестны (失譯 *shi1yi4*), также появилось немало сутр, написанных китайскими монахами в подражание индийским (偽經 *wei3jing1*), поэтому необходимо было провести работу по упорядочению и структуризации китайского буддийского канона. Дао Ань составил свой каталог, который потом часто упоминался в последующих работах как *Каталог Дао Аня* (道安錄 *Dao4an1lu4*, или даже *安錄* *An1lu4*).

На переводческих собраниях, в которых участвовал Дао Ань, в целом, был принят принцип дословного перевода: переводчики старались переводить максимально близко к оригинальному тексту, сохраняя все многословные обращения и рефрены. Исключения допускались только при трансформации санскритских предложений с конечной позицией глагола⁵⁷. В основном переводились тексты Винаи и Хиняны. Дао

⁵⁷ см. предисловие к *Предписанию бхикши* (санскр. Bhikṣu-upasampanna, кит. 比丘大戒 *Bi3qiu1da4jie4*)

Ань считал, что лаконичный и литературно обработанный перевод, непохожий на сложный и многоуровневый санскритский оригинал, ещё больше отдаляет от истинного содержания учения, поэтому надо переводить дословно, не гнушаясь излишней строгостью и кажущейся многословностью.

Начиная с Дао Аня, во всей дальневосточной комментаторской традиции сутры стали рассматриваться композиционно как состоящие из 3 функциональных частей, каждая из которых должна быть переведена: «вводная часть», включая восхваления и посвящения; «часть, [раскрывающая] истинную суть»; «часть для распространения»⁵⁸.

Первая часть является вступлением или вводной частью, вводящей экспозицию предстоящего действия (в каком месте пройдет проповедь, сколько монахов будут присутствовать, что предшествовало их сбору на проповедь Будды и т.д.).

Вторая часть представляет собой основное содержание, т.е. непосредственно саму проповедь Будды Шакьямуни или какого-либо другого Будды, формально инициированную вопросом одного из учеников (Ананда, Субхути, Шарипутра и т.д.).

Третья часть — заключение, в котором в виде отдельных тезисов или иносказаний по несколько раз повторяются основные положения, предназначенные для передачи последующим поколениям. Часто эта часть присутствует в сутре в форме гатхи.

Однако нетрудно заметить (это отмечает и А.Н. Игнатович в своем предисловии к *Лотосовой сутре*⁵⁹), что композиция сутр чаще всего не соответствовала приведенной выше заданной трехчастной схеме, и деление сутры на части диктовалось, в первую очередь, принадлежностью комментатора к той или иной буддийской религиозной школе. Поэтому одна и та же сутра может разбиваться на части по-разному в трудах различных комментаторов⁶⁰.

Что касается споров между школами «строгого» и «литературного» переводов, то Дао Ань придерживался принципа разделения жанров и, соответственно, применения определенной переводческой техники в зависимости от этого: тексты, относящиеся к Винае, следовало переводить исключительно в «строгом» стиле, а махаянские сутры

⁵⁸ 一序分 *yi1xu4fen1*, или 因緣序分 *yin1yuan2xu4fen1*; 二正宗分 *er4zheng4zong1fen1*; 三流通分 *san1liu2tong1fen1*

⁵⁹ См. предисловие «О Саддхарма-пундарика-сутре и ее месте в истории развития буддизма махаяны» в книге Сутра о Бесчисленных значениях, Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисатвы, Всеобъемлющая мудрость, перевод с китайского и комментарии А. Игнатовича // Москва, серия 'Ex Orient Lux', Ладомир, 1998

⁶⁰ О различных делениях на части *Лотосовой сутры* на русском яз. см. предисловие «О Саддхарма-пундарика-сутре и ее месте в истории развития буддизма махаяны» в книге Сутра о Бесчисленных значениях, Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисатвы, Всеобъемлющая мудрость, перевод с китайского и комментарии А. Игнатовича // Москва, серия 'Ex Orient Lux', Ладомир, 1998

можно было переводить с некоторой литературной обработкой⁶¹. К тому же, хотя сам он осознавал преимущества подробного перевода, когда китайский вариант полностью соответствовал санскритскому оригиналу и мог тем самым в полной степени выявить истину, однако он понимал также и то, что для рядового читателя было бы лучше и понятнее, если бы в переводе были опущены повторы и рефрены, не скрывая настоящее содержание за кажущейся многословностью.

Хотя формально Дао Ань выступал за дословный перевод, но в этом вопросе он, скорее, являлся приверженцем «золотой середины». Это проявлялось в следующем: с одной стороны, он считал, что текст сутры должен отвечать всем требованиям, которые предъявляются к китайскому тексту, т.е. чтобы его содержание было доступным и понятным, а с другой стороны, он неодобрительно относился к литературным переводам Чжи Цяня и критиковал излишние сокращения в оригинале. Многие проблемы в области перевода, затронутые Дао Анем, по большому счету, можно свести именно к проблеме выбора между «строгим» и «приукрашенным» переводом (Дао Ань чаще всего использует дихотомию полный перевод и перевод с сокращениями 全譯 *quan2yi4* — 簡譯 *jie2yi4*).

То, что можно сказать с уверенностью, — так это то, что взгляды Дао Аня относительно теории перевода и принципов переводческой деятельности, нашедшие отражение в предисловиях к сутрам, не отличаются большой систематичностью и представляются достаточно противоречивыми (неким обобщением в области теории перевода, сделанным Дао Анем, можно считать только концепции «пяти потерь основного» и «трех трудностей»). Все его замечания на эту тему высказаны в неких конкретных ситуациях и относительно конкретных переводов, поэтому вместо того, чтобы судить по отдельно вырванной фразе, вначале каждый раз необходимо уточнять в отношении какого текста сделан данный комментарий и по какому поводу. Рассмотрим самое известное из предисловий к сутре, написанное Дао Анем, — предисловие к *Маха-праджня-парамита-сутре* (摩訶鉢羅若波羅密經鈔序 *Mo2he2bo1luo2ruo4bo1luo2mi4jing1chao1xu4*).

В предисловии к *Маха-праджня-парамита-сутре* Дао Ань изложил концепцию «пяти потерь основного», которые неминуемы при переводе с санскрита на китайский⁶².

⁶¹ О чем говорится в предисловии к *Предписанию бхикши* (санскр. *Bhikṣu-upasamprapna*, кит. 比丘大戒 *Bi3qiu1da4jie4*)

⁶² 譯胡 [梵 санскрит] 爲秦 [漢 китайский], 有五失本也。一者, 胡語盡倒而使從秦, 一失本也。二, 胡經尚質, 秦人好文, 傳可眾心, 非文不可, 斯二失本也。三者, 胡語委悉, 至於嘆詠, 叮嚀反復, 或三或四, 不嫌其煩, 而今裁斥, 三失本也。四者, 胡有義說 [義說 *yi4shuo1* - так называлась гатха, обрамляющая в конце некое повествование. В ней кратко пересказывалось всё содержание главы], 正似

1) Во-первых, порядок слов в санскритском предложении является «перевернутым», поэтому при переводе необходима трансформация согласно правилам китайской грамматики. Это первая потеря основного (под «основным» понимается содержание санскритского оригинального текста).

2) Во-вторых, санскритские сутры просты и безыскусны, а китайцы любят *вэнь*, т.е. литературно обработанные тексты (文 *wen2*), поэтому чтобы угодить вкусам большинства, при переводе необходимо подвергнуть текст литературной обработке (т.е. добавить эпитеты и описательные слова). Это вторая потеря основного.

3) В-третьих, санскритский оригинал слишком подробен, особенно восхваления, одно и то же часто повторяется по много раз, поэтому при переводе приходится сокращать. Это третья потеря основного.

4) В-четвёртых, в начале и конце каждой главы санскритского текста встречаются обобщения, в которых повторяются предыдущие события, в 1000 или 500 знаков, аналогичные основному тексту, при переводе их также приходится сокращать. Это четвёртая потеря основного.

5) В-пятых, закончив рассказ о каком-то событии, в начале рассказа о следующем событии снова кратко повторяют предыдущее, только после этого начинают новый рассказ, поэтому при переводе приходится сокращать. Это пятая потеря основного.

Также он написал о «трёх трудностях», с которыми сталкивается переводчик с санскрита на китайский язык⁶³.

1) Сакральные тексты, как, к примеру, сутры Праджня-парамиты, излагались Буддой с помощью *тривидьи*⁶⁴, и были истинными речами, они излагались согласно

亂辭 [последнее обобщающее заключение в конце рифмованного текста], 尋說向語, 文無以異, 或千, 五百, 割而不存, 四失本也。五者, 事已全成, 將更傍及, 反騰前辭, 已乃後說, 而悉除此, 五失本也。Цитируется по Чжи Чжуйюй, Чжи Сяонун, Комментарий и примечания к избранным буддийским сочинениям по теории перевода// Пекин, издательство университета Цинхуа, 2006 (Чжи Чжуйюй, Чжи Сяонун, Чжунго фоци илунь сюаньци пинчжу// Бэйцзин, Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 2006).

⁶³ 然般若經, 三達之心 [佛之三明], 復面所演, 聖必因時, 時俗有易, 而剛雅古, 以適今時, 一不易也。愚智天隔, 聖人叵階, 乃欲以千裁之上微言, 使合百王之下未俗, 二不易也。阿難出經, 去佛未久, 尊者大迦葉⁶³令五百六通迭察迭書, 今離千年, 而以近意量裁, 彼阿羅漢乃兢兢若此, 此生死人而平平若此, 豈將不以知法者猛乎, 斯三不易也。Цитируется по Чжи Чжуйюй, Чжи Сяонун, Комментарий и примечания к избранным буддийским сочинениям по теории перевода// Пекин, издательство университета Цинхуа, 2006 (Чжи Чжуйюй, Чжи Сяонун, Чжунго фоци илунь сюаньци пинчжу// Бэйцзин, Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 2006).

⁶⁴ 三明 *san1ming2* Trividya: три необыкновенные способности, которыми обладают Будда и Архаты. В самом общем смысле Trividya указывает на способность Будды разрушать страсти и привязанности с помощью просветлённой мудрости. 三明 *san1ming2*: 1) 宿命明 *su4ming4ming2* - знание Будды о прошлых рождениях всех существ; 2) 天眼明 *tian1yan3ming2* - знание Будды о будущих рождениях всех существ; 3) 漏盡明 *lou4jin4ming2* - знание, которое приобрёл Будда после постижения четырёх истин.

обычаям и языковым традициям того времени, но обычаи изменились, поэтому в том, чтобы приспособить древние изысканные обычаи к сегодняшнему времени (изложить древние изысканные обычаи современным языком), заключается первая трудность.

То есть, кратко говоря, первая трудность заключается в том, что время буддийских проповедей и создания сутр отстоит достаточно далеко от настоящего времени — когда стали совершаться переводы на китайский язык, за этот период произошли очень большие изменения.

2) Между заурядными людьми и мудрецами существует огромная пропасть, как между землей и небом, за Буддой угнаться невозможно. Если попытаться передать непостижимую истину Будды отстоящую [от нас] на тысячу лет так, чтобы она соответствовала заурядным обычаям настоящего времени, то в этом заключается вторая трудность. Т.е. заурядным людям невозможно понять речи совершенномудрых.

3) Когда Ананда⁶⁵ записывал сутры, после ухода Будды в нирвану прошло ещё не много времени, тем не менее уже Кашьяпа приказал 500 архатам⁶⁶ провести между собой сверку и исправления сутр (первый буддийский собор). Настоящее время отстоит от того времени на 1000 лет, даже архаты были предельно осторожны с текстом, а уровень современных переводчиков и без того посредствен, и когда пытаешься понять, опираясь на понятия настоящего времени, разве это не подобно тому, когда несведущие ничего не боятся?! В этом заключается третья трудность.

Соответственно, третья трудность заключается в недостаточном уровне знаний и подготовки переводчиков. Все вышеперечисленные трудности затрагивают три различных фактора, мешающих правильному пониманию сутр, а именно: обстановка, слушатели и переводчики, и все эти три фактора в свою очередь определяются большой разницей во времени, т.е. тем, что время Будды отстоит очень далеко от настоящего времени, когда происходит перевод сутр.

Лян Цичао, анализируя «пять потерь» и «три трудности» Дао Аня, пришел к выводу, что именно с них началось обсуждение стиля перевода⁶⁷. Хотя чисто формально «первая потеря», связанная с порядком слов в санскритских и китайских предложениях, относится к проблемам грамматики, но если рассуждать более широко, то этот вопрос можно отнести и к рассуждениям о стиле перевода, связав его со «второй потерей». В этом смысле сам Дао Ань, будучи сторонником максимального сохранения оригинального текста, на практике не мог избежать при переводе определённого рода

⁶⁵ Ананда (Ānanda 阿難 *Alnan2*)

⁶⁶ 五百六通 – имеется ввиду 500 архатов, обладающих 6 способностями «проникновения»

⁶⁷ 翻譯文體的討論自道安始... Лян Цичао, 18 статей по буддологии// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 2001 (Лян Цичао, Фочэю яныцзю шибаянь// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаншэ).

трансформаций. Как упоминалось выше, грамматика санскритского и китайского языков сильно различается, поэтому перед переводчиками всегда остро стоял вопрос технических приемов при переводе. Многие китайские переводчики часто давали пословный перевод, просто записывая слова оригинального текста иероглифами, но в таком случае сутра была практически не читабельна (яркий пример тому перевод *Алмазной сутры* Дхармагупты).

В связи с этим Цянь Чжуншу верно подмечал о том, что если при переводе нарушишь порядок слов оригинала, то произойдет утрата «основного» в санскритском тексте, а если не будешь менять — утрачивается «основное» в переводе на китайский язык (‘改倒’失梵語之‘本’, 而不‘從順’又失譯秦之‘本’). Цянь Чжуншу писал, что при переводе эти потери представляются неизбежными, перевод «основного» невозможен без потерь, иначе это не будет переводом (故知‘本’有非‘失’不可者, 此‘本’不失, 便不成翻譯). Тем самым необходимо отметить, что Цянь Чжуншу, анализируя «пять потерь», развил проблему до уровня онтологии, поставив вслед Дао Ань вопрос о возможности перевода вообще⁶⁸.

Что касается третьей, четвертой и пятой «потерь основного», то они, бесспорно, относятся к проблемам стиля, затрагивая различные сокращения при переводе. С одной стороны, упомянутые Дао Анем сокращения были необходимы для того, чтобы текст выглядел лаконичным и ясным, с другой стороны Дао Ань выступал резким противником самовольных сокращений в содержании сутры. Более того, судя по его замечаниям, бесспорно подлежащим изменениям являлся только порядок слов, т.е. «первая потеря».

Причина такого ревностного подхода состояла не только в трепетном отношении к оригинальному тексту вообще, но, в первую очередь, в понимании сакральной природы переводимых сутр, их набожном почитании и стремлении максимально точно передать букву Дхармы. Как отмечал Дао Ань в предисловии к *Предписанию бхикхи*⁶⁹, чтобы достигнуть истинного понимания учения Будды необходимо изучать полный текст, а сокращенный и «урезанный» текст напоминает собой виноградное вино, разбавленное водой.

Анализ «трех трудностей» можно свести к противопоставлению категорий 雅 *ya3* — 俗 *su2*; 智 *zhi4* — 愚 *yu2*; 古 *gu3* — 今 *jin1*. Рассмотрим кратко каждую из пар по отдельности.

⁶⁸ Цянь Чжуншу, Гуаньчжуй бяньцэндин// Пекин, Чжунхуа шунцзю, 1982

⁶⁹ санскр. Bhiḥṣu-urasaṅgraha, кит. 比丘大戒 *Bi3qiu1da4jie4*

— Первая трудность заключается в противопоставлении 雅 *ya3* *изысканное* — 俗 *su2* *опрошенное*. Под 雅 *ya3* понимается древнее изысканное, 俗 *su2* являет собой опрошенное современное. Вопрос состоит в том, можно ли и если можно, то как передать современным обыденным языком мудрость изысканной древности. Следует ли использовать обыденный язык древности (не религиозный язык того времени) для передачи древней мудрости? Или следует использовать язык даосов или конфуцианцев, т.е. изысканный язык китайской древности?

— Вторая трудность заключается в противопоставлении парадигмы 智 *zhi4* *мудрое* — 愚 *yu2* *заурядное*. Под 智 *zhi4* понимается Высшая мудрость, которую постиг Будда и которая была впоследствии запечатлена в буддийских сутрах, 愚 *yu2* подразумевает собой обыденное знание, которым обладают все непросветлённые существа. Из противопоставления 智 *zhi4* и 愚 *yu2* вытекают следующие вопросы: может ли Высшая мудрость быть понята заурядными последователями?

Если переводчик не является буддийским адептом, может ли он точно и полностью понять и передать содержание сакрального текста? Если переводчик является последователем буддизма, означает ли это, что он правильно поймёт и переведёт религиозный текст?

— Третья трудность заключается в противопоставлении 古 *gu3* *древнее* — 今 *jin1* *современное*. Вопрос состоит в следующем: насколько адекватно были восприняты и зафиксированы слова Будды его учениками? Может ли буддийская Дхарма быть понята спустя огромное время и через расстояния современными адептами?

В отличие от «пяти потерь основного» «три трудности» обычно остаются без внимания исследователей (например, Лян Цичао и Цянь Чжуншу практически не останавливаются на них). И это вполне объяснимо с той точки зрения, что «пять потерь основного» излагаются Дао Анем как «потери» «строгого», или дословного перевода, а «три трудности» — это «трудности», возникающие при попытке литературного перевода. Классическая теория перевода в Китае всегда акцентировала на онтологических проблемах перевода, а так как при «строгом переводе» смена онтологического модуля наиболее очевидна, то наибольшее внимание уделялось именно «строгому» переводу. Этим как раз и объясняется некоторое игнорирование «трех трудностей» Дао Аня китайскими учёными.

Выводы: Все последующие переводчики высоко оценивали труд Дао Аня, его имя упоминалось во всех работах, посвящённых переводческой технике. Как писал Ван

Тецзюнь⁷⁰, именно Дао Ань начал обсуждение критериев перевода, что было чрезвычайно важно для закладывания теоретических основ перевода, которые впоследствии могли использоваться в качестве ориентира поздними переводчиками. Дао Ань писал вступления к переводам (序 *xu4*), занимался комментированием (注解 *zhu4jie3*), сравнением и выверением китайских сутр. Он часто использовал конфуцианские и даосские термины для объяснения сложной буддийской догматики, что сыграло большую роль в распространении буддийского учения на территории Китая. Также чрезвычайно важен тот факт, что при Дао Ане, который благодаря своей учёности пользовался большим уважением и почётом, стали устраиваться переводческие собрания. Это означало, что перевод буддийских сутр стал пользоваться поддержкой высших слоёв общества, и это позволило поднять переводческую технику на новую, более совершенную, ступень.

Что касается теории «пяти потерь» и «трёх трудностей», то все последователи считали открытие Дао Аня уникальным и непревзойдённым по своей глубине и прозорливости. Цянь Чжуншу и многие другие именно с Дао Аня начинали историю теории перевода в Китае. Дао Ань был первым, кто поставил в Китае вопрос правильности языка перевода и точности передачи оригинального содержания. Резюмируя выше сказанное, можно сказать, что с точки зрения Дао Аня перевод всегда является «невозможным» по объективным («пять потерь основного») или субъективным причинам («три трудности»). Но необходимо ещё раз подчеркнуть, что Дао Ань не знал санскрита, поэтому он пытался поставить онтологические проблемы перевода, исходя только из содержания. По той же причине он склонялся к тому, чтобы свести все многочисленные вопросы перевода опять же к вопросам разрешения содержания оригинала. К области лингвистики он отнёс только порядок слов, впрочем, другие лингвистические проблемы были вне его поля зрения. Стилистические различия между санскритом и китайским языком были поставлены на одну ступень вместе с содержанием, более того, рассмотрены как часть содержательной части.

По поводу того, к какой же все-таки школе — строгого или литературного перевода — принадлежал Дао Ань, большинство ученых придерживаются мнения о том, что он являлся представителем школы «строгого», или «дословного» перевода. Лян Цичао⁷¹, Ма Цзуй⁷², Лю Синьчжан⁷³ и др. считали, что Дао Ань был абсолютным

⁷⁰ Ван Тецзюнь, Очерки по истории переводов буддийских текстов в Китае// Пекин, Центральное издательство редактур и переводов, 2006 (Ван Тецзюнь, Чжунго фодянь фаньи шигао// Бэйцзин, Чжуньян бяньи чубаньшэ, 2006)

⁷¹ Лян Цичао, 18 статей по буддологии// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 2001 (Лян Цичао, Фоцзяо яньцзю шибапянь// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2001)

приверженцем техники «строгого» перевода. Однако, бесспорно то, что тем самым они обращают внимание лишь на одну из сторон деятельности Дао Аня, поскольку он говорил и прямо противоположные вещи.

5.3. Кумараджива и его принципы перевода

Во времена Восточной Цзинь значительный прогресс в практике перевода в Китае был достигнут благодаря переводческой деятельности Кумарадживы (инд. имя Kumārajīva, кит. имя 鳩摩羅什 *Jiu1mo2huo2shen2*) в период между 401–413 гг. н.э. в Чанъане. Китайские учёные единодушно признают, что четырьмя великими переводчиками буддийских текстов в Китае были Кумараджива, Парамартха, Сюань Цзан и Амогхаваджра⁷⁴.

Именно благодаря Кумарадживе, выдвинувшему основополагающие принципы перевода буддийских текстов, которые в свою очередь восприняли и применяли все последующие переводчики (Бодхиручи, Парамартха, Дхармагупта и др.), в практике перевода в Китае был достигнут значительный прогресс.

Согласно преданию, приехав в Чанъань (401 г.), Кумараджива стал выверять старые переводы индийских рукописей и обнаружил массу ошибок. Поэтому новый перевод обычно сличали со старым, внося поправки и исправляя ошибки. Им была проделана огромная работа по переводу таких сутр, как *Маха-праджня-парамита-сутра*, или *Сутра больших глав Праджня-парамиты*⁷⁵, *Сутра малых глав Праджня-парамиты*⁷⁶, *Трактат о вставших на колесницу бодхисаттвы*⁷⁷, *Маха-праджня-парамита-шаstra*⁷⁸, *Сукхавативьюха-сутра*⁷⁹, *Сутра праджня-парамиты, [подобно] алмазу разрубающей [страсти]*⁸⁰, *Сутра лотоса благого Закона*⁸¹, *Вималакирти-сутра*⁸². Всего он перевёл около трёхсот сутр и шастр. Перечисленные выше сутры, особенно *Вималакирти-сутра*, *Сукхавативьюха-сутра*,

⁷² Ма Цзун, Краткая история переводов в Китае (до Движения 4 мая)// Пекин, издательство Иностраных переводов, 1998 (Ма Цзун, Чжунго фаньи цзяньши – «Усь» нянь буфэнь// Бэйцзин, Чжунго дуйвай фаньи чубаньшэ, 1998)

⁷³ Ло Синьчжан, Сборник статей о переводах// Пекин, Шаньу иньшугуань, 1984 (Ло Синьчжан, Фаньи луньци, 1984)

⁷⁴ Kumārajīva 鳩摩羅什, Paramārtha 眞諦, 玄奘, Amoghavajra 不空; иногда говорят о трёх великих переводчиках, не включая Амогхаваджру.

⁷⁵ санскр. Pañcavimsatisāhasrikāmahāprajñāpāramitā-sūtra, кит. 大品 *Da4pin3*, также 摩訶般若波羅密經 *Mo2he1ban1ruo4bo1luo2mi4jing1*

⁷⁶ санскр. Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra, кит. 小品 *Xiao3pin3*

⁷⁷ кит. 發菩提心經論 *Fa1pu2ti2xi1njing1lun4*

⁷⁸ санскр. Mahāprajñāpāramitā-śāstra, кит. 大智度論 *Da4zhi4du4lun4*

⁷⁹ санскр. Sukhāvativyūha-sūtra, кит. 阿彌陀經 *A1mi2tuo2jing1*

⁸⁰ санскр. Vajracchedikā prajñāpāramitā-sūtra, кит. 金剛般若波羅密經 *Jin1gang1ban1ruo4bo1luo2mi4jing1*

⁸¹ санскр. Saddharma-puṇḍarīka-sūtra, кит. 妙法蓮華經 *Miao4fa3lian2hua2jing1*

⁸² санскр. Vimalakīrtinirdesa-sūtra, кит. 維摩詰所說經 *Wei2mo2j2isuo3shuo1jing1*

Лотосовая сутра и *Маха-праджня-парамита-сутра*, стали чрезвычайно популярными в Китае и по праву вошли в сокровищницу китайской литературы. Несмотря на свое религиозное содержание они стали рассматриваться как самостоятельное и уникальное по своей сути художественное произведение китайской литературы, их сюжеты были заимствованы и обыграны во многих поздних произведениях⁸³.

По мнению многих китайских ученых, о переводной литературе в Китае и вообще о буддийской литературе в Китае в целом можно говорить лишь после появления «новых переводов» Кумарадживы. До этого буддийские переводы вряд ли можно было отнести к литературе. Они были по большей части нечитабельны и загромождены транскрибированиями (дословный или «строгий» перевод), а за вычурностью слога часто скрывалось непонимание оригинала, и содержание переведенной сутры далеко не соответствовало тому, о чем говорил оригинальный текст («литературный», или приукрашенный перевод). В результате, как писал Лян Цичао⁸⁴, само понятие *перевод* к ним было неприменимо, поскольку они не обладали литературной ценностью.

Но именно Кумарадживе и его «новым переводам» удалось совершить поистине революционный переворот в китайской художественной литературе и повлиять на все дальнейшее развитие простонародной литературы: появление китайских *сяошо* и активное внедрение в литературные произведения разговорного *байхуа* во многом обязаны именно «новым переводам» Кумарадживы и его последователей. Во времена Хань и Вэй как *саньвень* (散文 *san4wen2*), так и ритмическая проза (韻文 *yun4wen2*) стали обрастать усложненными оборотами параллелизмов и цитатами из классических книг, далеко уводящими от самого повествования, поэтому на их фоне гораздо выигрышнее смотрелись написанные разговорным незамысловатым языком сутры, стремящиеся к тому, чтобы быть легко понятыми, и избегающие повторов и многословности.

Кумараджива перевёл и растолковал буддийские сутры в 400 цзюаней. Именно он представил китайским адептам индийский буддизм в том виде, в каком тот распространялся на родине. Индийский монах сыграл большую роль в распространении

⁸³ М.Е. Ермаков в своей монографии пишет, что по упоминаниям названий буддийских сочинений в коротких рассказах IV-VI вв. можно с большой степенью уверенности воссоздать канон простонародного китайского буддизма на этот период. Приведенные выше сутры в переводе Кумарадживы вошли в число упоминаемых им сутр. Подробнее см. Ермаков М.Е., Мир китайского буддизма// СПб, «Андреев и сыновья», 1994

⁸⁴ Лян Цичао, 18 статей по буддологии// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 2001 (Лян Цичао, Фоцзяо яньцзю пибапянь// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаншэ, 2001): 吾輩讀佛典，無論何人，初展卷必生一異感，覺其文體與他書迥然殊異。其最顯著者：……(翻譯文學與佛典).

и расцвете буддизма в период Шести династий, а также в процессе окончательного формирования школ китайского буддизма в периоды Суй и Тан.

Кумараджива выдвинул основополагающие принципы уточнений и исправлений переводов, которые восприняли и применяли все последующие переводчики буддийских текстов (Бодхиручи, Парамартха, Дхармагупта и другие). Хотя впервые проблемами перевода в Китае начал заниматься Дао Ань, сами принципы перевода (особенно в том, что касается терминологии) сформулировал именно Кумараджива.

Монах выступил с требованием, чтобы переводчики обязательно подписывали свои версии, призывая тем самым к ответственности и предельной внимательности при переводе. Поэтому буддийские сутры, переведённые до Кумарадживы, считаются «старыми сутрами» (舊經 *jiu4jing1*, или 古經 *gu3jing1*), а все дальнейшие переводы, сделанные на основе его принципов, известны как «новые сутры» (新經 *xin1jing1*). Согласно преданию, приехав в Чанъань, Кумараджива стал выверять старые переводы индийских рукописей и обнаружил массу ошибок.

При исправлении он руководствовался принципами, которые положили начало новой переводческой школе. На переводческих собраниях вначале Кумараджива устно переводил текст санскритской сутры на китайский, излагал её основной смысл, затем сверял содержание с текстом старого перевода. Если в старом варианте оригинала (которые большей частью были на языках западных царств и пракритах) были неточности, то он исправлял их, опираясь на санскритский текст. И только после многочисленных проверок и обсуждений с другими переводчиками Кумараджива формировал окончательный вариант сутры. К самой версии сутры обычно ещё писались вступление и трактаты, поясняющие содержание и основные проблемы.

Возвращаясь к вкладу Кумарадживы в переводческую буддийскую практику, нужно особенно отметить то, что ему принадлежит великая заслуга формирования понятийного аппарата китайского буддизма, который затем прочно вошёл в буддийскую переводческую практику, что в свою очередь исключало расхождения и неточности при переводах в дальнейшем.

Принципы Кумарадживы по исправлению старых сутр заключались в следующем:

- необходимо проверять совпадения транскрипций в старых переводах с современным переводчику произношением;
- если о значении термина нельзя или трудно догадаться по значению его компонентов, то в переводе нужно заменять его другим термином;
- всё оставлялось по-прежнему, если этих недостатков не было;
- все технические термины перепроверялись и исправлялись.

Итак, Кумараджива был первым, кто выдвинул требование единства соблюдения стиля, содержания и структуры оригинала при переводе. Это произошло во многом благодаря тому, что он был одним из первых переводчиков новой школы, блестяще владевших и санскритом, и китайским.

В отличие от Чжи Цяня и Дао Аня, Кумараджива вовсе не считал, что перевод невозможен: просто при переводе нужно стараться сохранять исходный стиль и дух текста, а не «приспосабливать» его к инородной культуре путем механических сокращений и «стандартизаций смысла». По этому поводу Кумараджива писал: «В обычаях Индии высоко ценить сочинительство. Прекрасны гармония, стиль и рифма этой страны, исполняющихся под аккомпанемент струнных инструментов. Всякий, кто удостоился приема у правителя, обязан исполнить в его честь славословие. И в буддийских церемониях пение призвано улаждать слух. Гатхи и шлоки, встречающиеся в сутрах, — образцы такого рода. Однако, переведенные с индийского языка, они теряют свое изящество и выразительность. При этом, что китайские переводы доносят основное содержание оригинала, они лишены присущего ему стиля. Чтение такого перевода подобно поглощению прежде пережеванной кем-то пищи. Принятие такой пищи не приносит никакого удовольствия и способны вызвать только рвоту»⁸⁵.

Лян Цичао, Фань Вэньлань и др. однозначно относят переводческую деятельность Кумарадживы к школе «литературного перевода». Несмотря на его заявление о том, что нужно максимально сохранять исходный текст, он всё-таки допускал очень много сокращений и изменений при переводе на китайский язык. С другой стороны, как считают исследователи, Кумараджива, как никто другой, благодаря знанию обоих языков имел право судить, что нужно сохранять, а что сокращать, поэтому при филологическом анализе сутр до сих пор очень часто обращаются именно к его переводам. Например, Лян Цичао, сравнивая переводческие техники Дао Аня и Кумарадживы, писал, что Дао Ань не владел санскритом и потому относился к тексту очень бережно и скрупулезно, боясь упустить что-либо из истинного содержания, а Кумараджива владел как санскритом, так и китайским, поэтому мог обращаться с текстом гораздо свободнее и допускать сокращения там, где он считал нужным⁸⁶.

Возвращаясь к проблеме «строгого» и «литературного» переводов, необходимо отметить ещё один своеобразный подход к переводческой технике одного из учеников Кумарадживы Хуэй Юаня (慧遠 *Hui-Yuan*3, 334–416). В предисловии к *Сутре о трех*

⁸⁵ цит. по Хуэй-цзяо, Жизнеописания достойных монахов в переводе М.Е.Ермакова// Москва, Наука, 1991

⁸⁶ Лян Цичао, 18 статей по буддологии// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 2001 (Лян Цичао, Фочзяо яньцзю шибалянь// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаншэ): 安惟不通梵文, 故兢兢於失實, 什既華梵兩曉, 則游刃有餘地也

переправах дхармы (三法度經 *San1fa3du4jing1*) он под сильным влиянием Кумарадживы выдвинул теорию «厥中» *jue2zhong1*, название которой можно вольно перевести как «срединная теория», или «теория золотой середины». Хуэй Юань одинаково критиковал как сторонников «строгого перевода», так и сторонников «литературного перевода». Он считал, что в переводах первой школы, особенно в период с Хань до Цзинь, стремление передать смысл «превосходит» важность выбора слов (理勝其辭 *li3sheng4qi2ci2*), а в переводах второй школы — слова заслоняют смысл (文過其意 *wen2guo4qi2yi4*).

Поэтому, по его мнению, необходимо, чтобы при переводе слова «не нарушали» смысл и сохраняли «основное» (文不害意,.. 務存其本). Он был первым, кто в истории переводов буддийских сутр в Китае выдвинул критику как литературного, так и пословного переводов.

Подытоживая выше сказанное, вклад Кумарадживы в переводческую деятельность заключался в следующем:

— при Кумарадживе переводческая деятельность буддийских сутр получила ещё большую поддержку и стала рассматриваться как важное культурное религиозное мероприятие. Сад Сяояо на севере Чанъани (逍遙園 *Xiao1yao2yuan2*) и Великий храм в Чан'ани (長安大寺 *Chang2an1da4si4*) стали главными местами проведения буддийских проповедей и переводческих собраний;

— благодаря широкой переводческой деятельности Кумарадживы окончательно сложилась философская система китайского буддизма, на основе переведённых текстов были сформированы школы. Простые и понятные новые переводы послужили ещё более широкому распространению буддизма на территории Китая;

— сложилась система управления монашеской общиной;

— в переводах под руководством Кумарадживы участвовали около 500–800 учеников, позднее они разъехались по разным монастырям и продолжили переводческую деятельность;

— благодаря Кумарадживе между Китаем и Индией был налажен культурный обмен: из Индии приглашались буддийские монахи, которые проповедовали и разъясняли оригинальные сутры так, как это было принято на родине буддизма — в Индии. Сам Кумараджива, владеющий обоими языками, выступил посредником между двумя культурами.

5.4. Янь Цун и его «восемь условий» бабэй «八備»

Янь Цун (彦琮 *Yan4Cong2*, 557–610) принял постриг в 10 лет, с детства старательно изучал буддийскую Дхарму, выучил санскрит. В период Суй в Китай было привено большое число буддийских сутр на языках западных царств, его пригласили ко двору для перевода, а в 592 г. предложили возглавить переводческую деятельность в храме Дасиншаньсы (大興善寺 *Da4xing1shan4si4*). За время своей работы над переводами Янь Цун составил каталог сутр в 5 цзюаней — *Каталог многочисленных сутр* (眾經目錄 *Zhong4jing1mu4lu4*), перевёл сутры в 100 с лишним цзюаней. Он также написал *Бяньчжэнлунь* (辯正論 *Bian4zheng4lun4*), в которой обобщил опыт предыдущих и современных переводчиков. Янь Цун выступал за то, чтобы китайский перевод делался на основе санскритского оригинала, а не с языков западных царств, как было раньше: хотя в санскритских текстах тоже попадалось много ошибок и разночтений, но они в любом случае были более достоверны, нежели чем тексты на пракритах. Монах высоко оценивал «пять потерь» и «три трудности», выдвинутые Дао Анем, однако выступал в еще большей степени, чем Дао Ань, сторонником «строгого перевода». Хотя чисто формально он выступал как продолжатель переводческих традиций Дао Аня, однако по сути больше приближался к стилю Чжи Цяня.

Подводя итоги переводческой деятельности в Китае, Янь Цун в *Бяньчжэнлунь* выдвинул «восемь условий» достоверного перевода буддийских сутр (八備 *ba1bei4*). Ван Хунинь⁸⁷ относит первое и второе условия к моральному воспитанию переводчиков, третье и четвёртое — к образованности и культурному уровню, пятое и шестое — к психологическим характеристикам и отношению к работе, седьмое и восьмое условия относит к языковой подготовке и переводческому уровню.

«Восемь условий» Янь Цуна заключаются в следующем⁸⁸:

1) Искренне и горячо любить буддийскую Дхарму, укрепиться в стремлении помогать другим людям, вне зависимости от того, сколько времени на это понадобится — это первое условие;

⁸⁷ Ван Хунинь, Толкование и разъяснение канонов по традиционной теории перевода в Китае// Ухань, издательство Хубэйский преподаватель, 2003 (Ван Хунинь, Чжунго чуаньтун илунь цзиндянь цюаньши// Ухань, Хубэй цзюань чубаньшэ, 2003)

⁸⁸ 誠心愛法, 志願益人, 不憚久時, 其備一也。將踐覺場, 先牢戒足, 不染淺惡, 其備二也。夙曉三藏, 義貫兩乘, 不苦暗滯, 其備三也。旁涉墳史, 工綴典詞, 不過魯拙, 其備四也。襟抱平恕, 器量虛融, 不好專執, 其備五也。耽於道術, 淡於名利, 不欲高銜, 其備六也。要識梵音, 乃開正譯, 不墜彼學, 其備七也。薄閱蒼雅, 粗諳篆隸, 不味此文, 其備八也。Цитируется по Ма Цзун, Краткая история переводов в Китае (до Движения 4 мая)// Пекин, Издательство иностранных переводов, 1998 (Ма Цзун, Чжунго фаньи цзяньши — «Усь» илунь буфэнь// Бэйцзин, Чжунго дуйвай фаньи чубаньшэ, 1998)

- 2) Обладать высокими моральными качествами, быть преданным и верным, не вызывать иронии — это второе условие;
- 3) Быть широко начитанным в Трипитаке, понимать смысл учения двух Колесниц, так, чтобы не существовало непонятных и трудных мест — это третье условие;
- 4) Быть знакомым с китайскими классическими произведениями, прекрасно владеть пером, не быть небрежным и косноязычным — это четвёртое условие;
- 5) Быть доброжелательным, мягким, быть скромным, не быть безапелляционным и упрямым — это пятое условие;
- 6) Глубоко овладеть переводческой техникой, быть равнодушным к славе, не выставлять свои достоинства напоказ — это шестое условие;
- 7) Нужно знать санскрит, владеть точными способами перевода, чтобы не утратить смысл оригинала — это седьмое условие (он считал это условие чрезвычайно важным и возвращался к нему несколько раз, в идеале, по его представлению, монахи должны владеть санскритом);
- 8) Нужно хорошо знать принципы построения китайских письменных текстов, владеть наукой комментирования древних канонов, чтобы перевод не утратил достоверность — это восьмое условие.

Кроме «8 условий» Янь Цун также выдвинул в *Бяньчжэньлунь* «10 правил» перевода (十條 *shi2tiao2*)⁸⁹, но перечисленные им 10 правил не получили никакого разъяснения, поэтому в дальнейшем китайские исследователи их просто упоминают, но от анализа воздерживаются. Говоря о Янь Цуне, Цянь Чжуншу писал, что выдвинутые им «8 условий» и «10 правил» уступают Дао Аню (имеется в виду теория «пяти потерь» и «трёх трудностей» Дао Аня) в лаконичности и меткости⁹⁰. Лян Цичао акцентировал только на трёх из «8 условий» (первое, пятое и шестое условия), так как они служат моральному воспитанию настоящих переводчиков, а остальные относил к обычным рассуждениям⁹¹.

Возможно, Цянь Чжуншу и Лян Цичао считали, что условия Янь Цуна, выдвинутые в отношении переводчиков, являются само собой разумеющимися и поэтому не требуют особого внимания, но на самом деле несомненно то, что *Бяньчжэньлунь* Янь Цуна свидетельствует о высоком когнитивном уровне переводческой деятельности и осознании новых требований, предъявляемых к переводчикам.

⁸⁹ 十條: 字聲一, 句韻二, 問答三, 名義四, 經論五, 歌頌六, 咒功七, 品題八, 專業九, 異本十.

⁹⁰ «十條, 八備, 遠不如道安之扼要中肯也.» Цянь Чжуншу, *Гуаньчжуй бяньчжэньлунь*// Пекин, Чжунхуа шупэнь, 1982

⁹¹ «其一五六之三事, 特注重翻譯家人格之脩養, 可謂深探本源; 余則常談耳.» Лян Цичао, 18 статей по буддологии// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 2001 (Лян Цичао, *Фоцзяо яньчжэ шибалянь*// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаншэ, 2001)

В любом случае знаменательно то, что если раньше отрывистые замечания относительно теории перевода помещались в предисловие к той или иной из сутр и не могли считаться самостоятельными произведениями, то, начиная с *Бяньчжэнлунь* Янь Цуна, в Китае появляются отдельные научные труды, посвящённые теории перевода. Помимо того, что Янь Цун выдвигает в *Бяньчжэнлунь* «8 условий», обязательных при переводе буддийских сутр, он также затрагивает и другие переводческие проблемы.

— Он строго критикует предыдущих переводчиков за излишнее стремление к красивому слогу и отходу от оригинального содержания. Монах неоднократно акцентирует на принципах «строгости перевода», он с восхищением отзывается о Бодхиручи и др., которые предпочитали благородную простоту и близость к оригинальному смыслу, не прибегая к ухищрениям и не забывая об истоках.

— В самом начале своего труда Янь Цун цитирует «пять потерь» и «три трудности» Дао Аня, неоднократно ссылаясь на него. В некотором смысле Янь Цун явился продолжателем переводческой традиции, заложенной Дао Анем: он требует от переводчиков осознания высокой ответственности и также развивает онтологические проблемы перевода. Однако, с другой стороны, монах критикует Дао Аня и др. за то, что те приступали к переводу сутр, не зная санскрита и других языков западных царств, и тем самым допустили много ошибок и неточностей.

— Янь Цун выступал за то, чтобы как можно больше людей учили санскрит, тогда необходимость в переводах отпадёт вообще, и таким образом можно будет избежать большинства искажений оригинального текста. В этом смысле Янь Цун пошёл даже дальше Дао Аня, который говорил о чрезвычайной трудности перевода (из-за неминуемой дилеммы — дословно, но непонятно или понятно, но сокращенно и искаженно) и неизбежности ошибок: он также считал, что ошибок при переводе не избежать, поэтому видел выход в том, чтобы все учили язык, т.е. конечной целью переводческой деятельности он видел её полное прекращение в том смысле, что монахи будут иметь дело только с оригиналом.

Выводы: Итак, Дао Ань, Кумаражива и Янь Цун были яркими представителями второго периода в буддийской переводческой традиции. Можно выделить следующие особенности переводов в данный период времени. В этот период стали устраиваться переводческие собрания, в которых участвовали образованнейшие люди страны, т.е. перевод стал коллективным мероприятием, а не делом одного человека. Коллективные обсуждения, несомненно, способствовали повышению уровня переводов. В предыдущий период, когда была в основном распространена устная передача сутр, в переводе участвовали всего 2–3 человека: 口授 *kou3shou4* — монах, зачитывающий сутру; 傳言 *chuan2yan2* — монах, который осуществлял перевод на китайский язык,

筆受 *bi3shou4* — монах, записывающий перевод. Начиная с Дао Аня, в переводческих собраниях стало участвовать гораздо больше людей, и их функции были чётко определены, т.е. существовало строгое распределение деятельности. Интересной особенностью переводческих собраний в то время было также и то, что переводческая и проповедническая практики были объединены: глава переводческого собрания не только переводил новую сутру, но и параллельно разъяснял её содержание адептам. Подобная форма проведения собраний была распространена и в последующие эпохи Тан и Сун, поэтому число участников собраний порой достигало 100 и более человек. Мест проведения переводческих собраний было очень много, но все они носили временный характер: так продолжалось до периода Суй, когда в парке Шанлиньюань (上林園 *Shang4lin2yuan2*) был построен специально созданный для этих целей переводческий департамент по переводу сутр и распространению дхармы (譯經傳法院 *yi4jing1chuan2fa3yuan4*), который стал постоянно действующей организацией. Благодаря участившимся контактам между Индией и Китаем, оригинальный текст сутры теперь существовал не только в одном варианте, но в нескольких версиях, поэтому у китайских переводчиков появилась возможность сверять и сравнивать, разрешая сомнения в трудных местах содержания и добиваясь более точного перевода на китайский язык.

Раньше доходившие до Китая сутры были чаще всего записаны на языках западных царств, в этот же период китайские переводчики стали принимать за основную именно санскритскую версию и опираться при переводе именно на неё. Если раньше контакты с Индией были сильно ограничены и китайские переводчики переводили любые тексты, которые попадали к ним в руки, то теперь появилась возможность выбора, какие сутры нужно переводить в первую очередь, а что можно оставить на потом.

Большое внимание стало уделяться не только сутрам, но и трактатам и др. сопряжённым текстам. Начиная с Дао Аня, Кумарадживы и др., перевод сутр стал систематизированным: начали составляться каталоги уже переведённых сутр и новых сутр, которые только поступили, сутры стали распределяться по школам, к которым они относились и т.д. Большие открытия были совершены в области переводческой практики («пять потерь» и «три трудности» Дао Аня, «8 условий» Янь Цуна, стандартизация терминологии, сделанная Кумарадживой, теория Хуэй Юаня, пытавшегося найти «золотую середину» между «строгим» и «литературным» переводами, и т.д.). Огромное значение в этом сыграло и то, что увеличилось число людей, понимающих санскрит.

5.5. Да Лян и его «пять принципов того, что нельзя переводить» убукэфань «五不可翻». Сюань Цзан и его «пять принципов того, что не переводится» убуфань «五不翻»

Следующий этап в развитии буддийской переводческой деятельности в Китае связывается с именем Сюань Цзана (玄奘 *Xuan2 Zang4*, ~600~664), который благодаря своей учёности заслужил звание Буддийский учитель Трипитаки⁹². Сюань Цзан пытался распространять в Китае индийскую версию буддизма, которая, по мнению китайских буддистов, была ограничена познанием преходящих феноменов и лишена подлинного сотериологического универсализма.⁹³ Именно благодаря Сюань Цзану культурное взаимодействие между Индией и Китаем вышло на новый этап дружбы и взаимопонимания. Он и приглашённые им из Индии монахи привезли в Китай новые сутры и другие тексты, ввели в обиход новую, гораздо более точную, переводческую практику.

За 19 лет переводческой деятельности (645–664) Сюань Цзан перевёл буддийские сутры и трактаты в размере 1335 цзюаней, что больше, чем в целом перевели Кумаражива, Парамартха и Амогхаваджра, примерно на 600 цзюаней. Сделанные им переводы составили половину из всех переводов, сделанных в Танское время. Всю переводческую деятельность Сюань Цзана можно условно разделить на 3 этапа: первый этап (645–650) ознаменовался переводом *Йогачарабхуми-шаstra*⁹⁴, второй этап (651–660) был посвящён переводу *Абхидхармакоша-шастры*⁹⁵ и сопряжённых с ней текстов, на третьем этапе (660–664) он в основном занимался праджняпарамитскими текстами.

Если раньше процесс перевода индийских сутр начинался с того, что текст переводился дословно на китайский язык с сохранением порядка слов индийского предложения, потом переписывался согласно правилам китайской грамматики, и только затем подвергался литературной стилевой обработке, сокращался, дополнялся и т.д., то Сюань Цзан, выступая предводителем переводческого собрания, благодаря своему прекрасному знанию языка, сразу переводил текст на литературный китайский язык. Это, во-первых, упрощало весь долгий процесс перевода, а во-вторых, позволяло избежать многих промежуточных ошибок. Что касается старых переводов, трудных для понимания и пестрящих многочисленными ошибками, то Сюань Цзан проводил сверку с оригинальным текстом и вносил соответствующие исправления.

⁹² 三藏法師 *San1zang4fa3shi1*

⁹³ Е.А.Торчинов, Введение в буддологию// СПб, С.-Петербургское философское общество, 2000, стр.184

⁹⁴ санскр. *Yogācārabhūmi-śāstra*, кит. 瑜伽師地論 *Yu2jia1shi1di4lun4*

⁹⁵ санскр. *Abhidharmakośa-śāstra*, кит. 阿毗達磨俱舍論 *A1pi2da2mo2ju4she3lun4*

По сравнению с переводами Кумарадживы, который достаточно вольно обращался с текстом оригинала, переводы Сюань Цзана, скорее, тяготеют к «строгому переводу», но если сравнивать с максимально лаконичными переводами И Цзина, то их можно отнести и к школе «литературного перевода».

Хотя Сюань Цзан предложил более совершенную систему перевода, к тому времени китайская переводческая традиция уже в основном сложилась, и многие школы китайского буддизма признавали каноническими переводы Кумарадживы и его преемников. Именно Сюань Цзан спустя более, чем двести лет после Кумарадживы в значительной степени систематизировал и сформулировал принципы перевода буддийских текстов (в первую очередь, относительно терминологии), которые можно кратко сформулировать как «пять принципов того, что не переводится» («五不翻»原則 *wu3bu4fan1 yuan2ze2*). Интересно, что незадолго до Сюань Цзана шрамана Гуань Дин в *Сокровенном смысле Махапаринирвана-сутры*⁹⁶ изложил теорию «пять принципов того, что нельзя переводить» («五不可翻» *wu3bu4ke3fan1*), принадлежащую Да Ляну (大亮法師 *Da4Liang4 fa3shi1*). Сейчас сложно сказать, знал ли Сюань Цзан о Да Ляне и руководствовался ли его принципами перевода, но акценты в своих теориях они расставляли по-разному. В «пяти принципах того, что нельзя переводить» Да Лян обращал основное внимание на многозначность многих буддийских терминов и выступал за однозначное единство термина и его содержания.

«Пять принципов того, что нельзя переводить» Да Ляна⁹⁷

1) Если слово имеет много значений (一名含多名 *yi4ming2han2duo1ming2*), то нужно давать соответствующее разъяснение, а сам термин переводить нельзя.

2) Нужно обращать внимание на способ названия (聲色之法 *sheng1se4zhi1fa3*), нельзя одним словом называть разные вещи, нельзя изменять устоявшиеся имена, нельзя одним значением покрывать множество смыслов. Иначе нельзя переводить.

3) Единство названия и значения (слова и его смысла), отсюда - если слово одно, то и смысл должен быть однозначным. Иначе нельзя переводить.

4) Многозначные термины (一名多義 *yi4ming2duo1yi4*) нельзя переводить.

5) Тайные заклинания нельзя переводить обычными словами.

«Пять принципов того, что не переводится» Сюань Цзана⁹⁸:

⁹⁶ 罐頂 *Guan4Ding3*, 大般涅槃經玄義 *Da4ban1nie4jing1xuan2yi4*

⁹⁷ Цитируется по Чжи Чжунюй, Чжи Сюнун, Комментарии и примечания к избранным буддийским сочинениям по теории перевода// Пекин, издательство университета Цинхуа, 2006 (Чжи Чжунюй, Чжи Сюнун, Чжунго фочзи илунь сюаньцзи пинчжу// Бэйцзин, Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 2006).

- 1) Тайное не переводится, как, например, все чудодейственные заклинания (dhāraṇī);
- 2) Многозначное не переводится, как, например, титул *Бхагаван* (санскр. *Bhagavān*, кит. 薄伽梵 *Bo2jia1fan4*), который имеет шесть различных смыслов;
- 3) Те реалии, которых нет в Китае, не переводятся, как, например, дерево Джамбу (閻浮提樹 *yan2fu2ti2shu4*);
- 4) Соответствующее традиции не переводится, как, например, буддийский термин *anuttarā samyaksambodhi* (Высшее полное просветление), начиная с Кашьяпы Матанги, транскрибируется (как 阿耨多羅三藐三菩提 *A1nou4duo1luo2san1mao4san1pu2ti2*);
- 5) Почтительное не переводится, как, например, *Высшая интуитивная мудрость* (санскр. *prajñā*, кит. 般若 *ban1ruo4*), то есть всё, что вызывает чувство уважения, не переводится.

Очевидно, что хотя Сюань Цзан употребляет слово 不翻 *bu4fan1* не переводится, здесь имеется ввиду несколько другой смысл. Разумеется, перевод возможен, но если в описанных выше пяти ситуациях производить смысловые переводы терминов на китайский язык, то всегда существует возможность грубого искажения первоначального смысла сутры. Поэтому в описанных Сюань Цзаном случаях переводчик должен транскрибировать санскритские термины согласно современному ему произношению и при необходимости снабжать текст комментариями. То, что Сюань Цзан выдвинул «пять принципов того, что не переводится», говорит также о том, что он стремился сохранить некий тайный сакральный смысл учения: обилие транскрибирований делало сакральный текст сутры непонятным для «непосвященных».

В отношении третьего принципа Сюань Цзана небезынтересно привести дополнение, которое сделал в конце периода Тан Цзин Сяо (景霄 *Jing3 Xiaol*): он выделил понятия *прямой перевод* (正翻 *zheng4fan1*) и *смысловой перевод* (義翻 *yi4fan1*). Есть речь идет о вещах или явлениях, которые есть и в Китае, и в Индии, и они различаются лишь названиями, то предлагается использовать китайский термин, а не приводить транскрипционный перевод индийского — это называется *прямой перевод* (正翻 *zheng4fan1*). К *смысловому переводу* (義翻 *yi4fan1*) можно прибегнуть в ситуации, если то, о чем говорится в индийском тексте, в китайской действительности

⁹⁸ —, 秘密故, 如‘陀羅尼’, 二, 含多義故, 如‘薄伽’, 梵具六義, 三, 此無故, 如‘閻浮樹’, 中夏實無此樹, 四, 順古故, 如‘阿耨菩提’, 非不可翻, 而摩騰以來, 常存梵音, 五, 生善故, 如‘般若’尊重, ‘智慧’輕淺, 而七迷之作, 乃謂‘釋迦牟尼’, 此名‘能仁’之義位卑周孔, ‘阿耨菩提’, 名‘正遍知’, 此土老子之教先有無上正真之道, 無以爲異, ‘菩提薩埵’, 名‘大道心眾生’, 其名下劣. 皆掩而不翻。

отсутствует, но есть нечто похожее или сходное — в этом случае можно также использовать китайский термин.

Индийский учёный П. Прадхан и китайский специалист Чжан Цзяньму (張建木 *Zhang Jianmu*) сопоставили переведённые Сюань Цзаном *Собранные шастры* и *Абхидхармакоша-шастру*⁹⁹ с оригиналами и пришли к интересным выводам¹⁰⁰. Эти выводы относятся ко всей переводческой технике Сюань Цзана, поэтому их можно распространить и на интересующие нас переводы *Алмазной сутры* и *Сутры сердца*.

Разработанные и применяемые Сюань Цзаном на практике переводческие приемы представляются чрезвычайно интересными. Ниже перечисляются наиболее распространенные из них.

— способ восполнения (運用補充法 *yun4yong4bu3chong1fa3*): Сюань Цзан часто добавлял слова, восполнял пропущенные в оригинале определительные обороты, чтобы сделать китайский перевод более понятным. Иногда при переводе он разбивал длинные санскритские предложения на несколько более коротких, что, несомненно, делало текст более удобным для восприятия;

— способ сокращения (運用省略法 *yun4yong4sheng3lue4fa4*): Сюань Цзан допускал небольшие сокращения, не влияющие на основное содержание оригинала, руководствуясь желанием сделать переведённый текст максимально понятным для китайской аудитории;

— способ изменения позиции (運用變位法 *yun4yong4bian4wei4fa3*): он изменял порядок слов при переводе, исходя не только из грамматических соображений, но, в первую очередь, из стилистических;

— способ разделения и соединения (運用分合法 *yun4yong4fen1he2fa3*): что касается сложносоставных санскритских слов, то иногда Сюань Цзан разбивал их при переводе на отдельные самостоятельные части, а иногда, наоборот, производил «стяжки», избегая излишних повторов;

— способ заимствования переводных терминов (運用譯名假借法 *yun4yong4yi4ming2jia3jie4fa3*): иногда Сюань Цзан переводил устоявшиеся термины по-другому, по-новому раскрывая содержание того или иного понятия в конкретном тексте. Таких примеров достаточно мало, но они есть. Например, обычно для перевода термина *vijñāna* переводчики использовали иероглиф 識 *shi2*, Сюань Цзан же иногда

⁹⁹ 集論 *Ji2lun4*; санскр. *Abhidharmakośa-sāstra*, кит. 阿毗達磨俱舍論 *A1pi2da2mo2ju4she3lun4*

¹⁰⁰ см. Чжан Цзяньму, О восприятии древнего опыта перевода // «Вестник перевода», 1951, №5 (Чжан Цзяньму, Лунь шишоу гудай дэ фаньйи цзинъянь // «Фаньйи тунбао», 1951, №5), П. Прадхан, Великий переводчик Сюань Цзан // «Вестник перевода», 1951, №5 (P. Pradhan, Вэйда дэ фаньйицзя Сюань Цзан // «Фаньйи тунбао», 1951, №5 ¹⁰¹ Пуй Цяо 慧皎 «高僧傳», или «梁高僧傳», так как написано во время правления династии Лян

использовал 識 *shi2* для перевода *citta* (心 *xin1*). Иероглифом 心 *xin1* в свою очередь обычно переводят *citta*, а в переводах Сюань Цзана так может переводиться и *dharma* (法 *fa3*). Термин *gūra* (色 *se4*) он в некоторых текстах переводил как 礙 *ai4*;

— способ замены местоимений на существительные (運用代詞還原法 *yun4yong4dai4ci2huan2yuan2fa3*): обычно Сюань Цзан старался заменять местоимения существительными, прямо указывая на имена и предметы. Указательные местоимения типа «тот», «этот» им часто опускались.

«Пять принципов того, что не переводится», и переводческие приемы Сюань Цзана имели огромное значение для всех последующих переводчиков. Деятельность по переводу буддийских текстов в Китае смогла заручиться подобной теоретической базой в Тан, пройдя долгий путь от начального периода, когда переводили и комментировали только индийские монахи, через промежуточный этап, когда перевод и комментирование могли совершаться совместно на основе консультаций, к периоду расцвета в дин. Тан и Сун, когда китайские монахи уже достаточно хорошо овладели языком и постигли тайны учения Дхармы.

5.6. Цзань Нин и его «шесть правил» люли «六例»

В эпоху Сун появляются *Жизнеописания достойных монахов династии Сун* (大宋高僧傳 *Song4 Gao1seng1zhuan4*), являющиеся продолжением *Жизнеописаний достойных монахов* Хуэй Цзяо¹⁰¹ (дин. Лян) и следующие за *Продолжением жизнеописаний достойных монахов* Дао Сюаня (дин. Тан). *Жизнеописания* не только вобрали в себя огромный по объему исторический материал, но и сделали теоретическое обобщение насчитывающей уже около тысячи лет переводческой практики буддийских текстов. Главным составителем *Жизнеописаний достойных монахов династии Сун* являлся монах Цзань Нин (贊寧 *Zan4 Ning4*).

Цзань Нин жил во времена Северной Сун и был чрезвычайно известен благодаря переведенным или написанным им самостоятельно трудам, самым знаменитым из которых является *Жизнеописания достойных монахов династии Сун*. В данных жизнеописаниях особенно выделяется Глава, посвященная переводам сутр (譯經篇 *Yi4jing1pian1*). Значимый вклад Цзань Нина в дело перевода в древнем Китае заключается в том, что он не только досконально изучил, а затем обобщил переводческую практику буддийских текстов, но и создал на основе трудов своих предшественников (как, например, «пять принципов того, что не переводится» Сюань Цзана) собственную теорию перевода.

Помимо знаменитых «шести правил», сформулированных Цзань Нином (六例 *liu4li4*), можно выделить еще несколько моментов, чрезвычайно важных для понимания теоретической системы, выдвинутой им в Главе, посвященной переводам сутр.

— Цзань Нин еще раз подтвердил и далее развил определение перевода, углубил понимание сущности перевода и попытался проследить эволюцию понятия перевода.

Проследить истоки переводческой деятельности представляется отнюдь не простым делом, строго говоря, даже невозможным, но мы можем говорить о некоем историческом рубеже, опираясь на сохранившиеся записи. Вначале рассмотрим появление бинорма 翻譯 *fan1yi4* (кит. перевод, переводить). 翻譯 *fan1yi4* как двуслог появился достаточно поздно — первым письменным свидетельством того, что для обозначения перевода стал употребляться именно этот бинорм, а не отдельно иероглиф 譯 *yi4*, стало именно *Жизнеописание достойных монахов Цзань Нина*.

Понятие перевода восходит к *Чжоу ли*¹⁰²: “五方之民言語不通，嗜欲不同，通其志，達其欲，東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯。” Однако упоминающиеся здесь ‘寄 *ji4*’ на востоке, ‘象 *xiang4*’ на юге, ‘狄鞮 *di2di1*’ на западе и ‘譯 *yi4*’ на севере являются лишь перечислением чиновничьих должностей, а не указывают на саму переводческую деятельность, но при этом очевидно, что их должностные функции сводятся к тому, чтобы *доносить повеления и исполнять желаемое* (通其志, 達其欲), т.е. поддерживают общение между народами, говорящими не на одном языке. Из этой цитаты из *Чжоу ли*, которую приводит Цзань Нин, следует, как минимум, два вывода: во-первых, языковой барьер привел к барьеру общения и обменов, и, во-вторых, из перечисления названий чиновничьих должностей, связанных с переводами, становится очевидно, что переводы в то время являлись привычным, регулярным делом., и правитель, тем самым, мог не покидая своих покоев, узнавать об обычаях далеких земель.

Затем постепенно ‘寄 *ji4*’, ‘象 *xiang4*’, ‘狄鞮 *di2di1*’ исчезают, и, как следует из заключения Цзань Нина, для передачи значения перевода и переводческой деятельности начинает использоваться именно иероглиф ‘譯 *yi4*’, так как 漢以來多事北方，故譯名爛收矣. Т.е., по мнению Цзань Нина, ‘譯 *yi4*’ стал употребляться вместо всех остальных знаков потому, что на севере переводческая деятельность находила

¹⁰² *Ритуалы Чжоу, 周禮 Zhouli3*, на кит.яз. см. Перевод и комментарии к Чжоули, Линь И// Тяньцинь, Тяньзиньское издательство древних текстов, 1988 (Чжоу ли, Линь И чжуи// Тяньцинь, Тяньзинь гучзи чубаньшэ, 1988).

самое широкое применение. Также в *Речах царств*¹⁰³ встречается 舌人 *she2ren2* —

так называли чиновника, занимающего должность переводчика.

По мере того, как во время Хань начались переводы буддийских религиозных текстов на китайский язык, переводческая деятельность распространилась и начала приобретать профессиональный характер во время Западной и Восточной Цзинь и далее достигла наивысшего подъема в Тан и Сун, буддийские переводы заняли важное место в китайской литературе и привлекли внимание людей, прежде всего, разумеется, самих переводчиков, к теоретическим основам перевода как такового. Начиная с этого момента, люди стали задумываться об определении и сущности перевода. В эпоху Тан рассуждения об определении перевода (‘譯 *yi4*’) можно было часто встретить в произведениях различных авторов. Например, Кун Инда в комментариях к *Лицзи (Записки о ритуале)*¹⁰⁴ писал: «Перевести — значит описать, описать речи внутри и за пределами [страны].» (譯，陳也，陳說內外之言) Цзя Гунянь в комментариях к *Чжоу ли (Ритуалы царства Чжоу)*¹⁰⁵ отмечал: «Перевести — значит изменить, т.е. изменить язык, чтобы сделать понятным.» (譯即易，謂換易言語使相解也)

Однако в это время для обозначения перевода по-прежнему используется лишь ‘譯 *yi4*’. У Цзань Нина в Главе, посвященной переводу сутр, встречаем: “莽乎東漢，始譯《四十二章經》，複加之爲翻也。翻也者，如翻錦綺，背面俱花，但其花有左右不同耳。由是翻譯二名行焉。”¹⁰⁶ Тем не менее, то, что наравне с ‘譯 *yi4*’ начинает также использоваться ‘翻 *fan1*’ вовсе не говорит о формировании бинорма 翻譯 *fan1yi4*. Как отмечает Чэнь Фукан¹⁰⁷, двуслог 翻譯 *fan1yi4* известен по крайней мере уже в период Южных и северных династий (420-581), однако значение его неясно. Из всего вышесказанного следует то, что, начиная с периода Хань, иероглиф ‘譯 *yi4*’ употребляется не только для обозначения *доносить повеления и исполнять желаемое*, но и включает деятельность по переводу буддийских текстов. У Цзань Нина встречается как бинорм 翻譯 *fan1yi4*, так и каждый из знаков по отдельности. К

¹⁰³ 國語·周語 *Guo2yu3 Zhou1yu3*, на русск.яз. см. Го Юй (Речи царств)// Москва, Наука, 1987

¹⁰⁴ 孔穎達 *Kong3 Ying3da2*, 禮記正義 *Li3ji4zheng4yi4*, на кит. яз. см. Тринадцатикнижие-Лицзи *чжэнь и*, глав. ред. Ли Сюэцинь// Пекин, издательство Пекинского университета, 1999 (Шисаньцзин-Лицзи, Ли Сюэцинь// Бэйцзин, Бэйцзин даскоэ чубаньшэ, 1999)

¹⁰⁵ 賈公嚴 *Jia3 Gong1yan2*, 周禮義疏 *Zhou1li3yi4shu1*

¹⁰⁶ Цянь Чжуншу сравнивает эту мысль Цзань Нина с метафорой из «Дон Кихота», где говорится о том, что читать в переводе это то же самое, что разглядывать фламандский узорчатый ковер с изнанки. Цянь Чжуншу также отмечает, что данное сравнение работает лишь при нехудожественном переводе, когда акцент делается лишь на передаче общего содержания, а не на стиле и форме. (см. Цянь Чжуншу, Переводы Линь Шу// Пекин, Шаньу иньшугуань, 1981 (Цянь Чжуншу, Линьшу дэ фань// Бэйцзин, Шаньу иньшугуань, 1981).

¹⁰⁷ Чэнь Фукан, Очерки по истории теории перевода в Китае// Шанхай, Шанхайское издательство преподавания иностранных языков (Чэнь Фукан, Чжунго исюэ лилунь шигао// Шанхай, Шанхай вайюй цзяюй чубаньшэ, 1992)

настоящему времени этот бином уже давно стал привычным и используется в самом широком смысле этого слова. Интересно отметить, что в период Сун монах Фаюнь (法雲 *Fa3yun2*) дал следующее определение 翻譯 *fan1yi4*: “夫翻譯者，謂翻梵天之語轉成漢地之言。音雖似別，義則大同。” Таким образом, он свел переводческую деятельность лишь к буддийским переводам с санскрита на китайский язык. С конца дин. Мин и в начале Цин, когда в Китае стали распространяться европейские учения, в традиционные сферы перевода также стали включаться и научно-технические переводы. К концу дин. Цин с появлением Янь Фу (嚴復 *Yan2 Fu4*) и Линь Шу (林紓 *Lin2 Shu1*) стали также делаться переводы политического, экономического и т.д. содержания.

Чрезвычайно знаменательно то, что Цзань Нин, пытаясь дать определение переводу 譯 *yi4*, привлекает омонимичный с ним 易 *yi4* *изменять, изменяться* (список можно продолжить — 移 *yi2* *перемещать*, 異 *yi4* *различаться*), совпадающий с ним в некотором смысле по значению, как, впрочем, и с другими приведенными выше омонимами. Во-первых, 易 *yi4* в значении 簡易 *jian3yi4* *простой*, так как посредством перевода некое высказывание становится более простым и ясным, более доступным для понимания, во-вторых, 易 *yi4* в значении 變異 *bian4yi4* *изменяться*, так как перевод вообще это процесс изменения и перехода с одного языка в другой; в-третьих, 不變 *bu4bian4* *оставаться неизменным*, поскольку хотя совершается переход с одного языка на другой, содержание, выраженное с помощью одного языка, при переводе на другой язык остается прежним.

— Цзань Нин пытался проследить мотивы развития перевода, акцентируя на его важнейшей функции — взаимодействии культур.

Возвращаясь к теме существования чиновников-переводчиков в древнем Китае, Цзань Нин очень верно подметил, что, выступая в качестве дипломатического мероприятия или как одна из составных частей государственной дипломатии, переводческая деятельность определялась открытостью или закрытостью политики страны, поэтому, допустим, ситуации во времена Цинь и Хань были абсолютно разными. Перевод есть важное средство для понимания обычаев и культуры других народов, регионов и стран, благодаря ему можно, не выходя из дома, узнавать о событиях на территории всей Поднебесной и за ее пределами.

Перевод с чужих языков можно сравнить по аналогии с переводом с диалектов, с отличием в том, что чужие языки отстают намного дальше, чем диалекты (象胥知其遠也，方言知其進也). Второй, очень важный, момент заключается в том, что невзирая на то, что письменность, произношение, языковая структура у разных народов

различаются, однако их мысли и эмоции могут быть взаимно поняты, т.е., хотя между народами, говорящими на разных языках, существует большой языковой барьер, этот барьер заключается именно в языковом воплощении мыслей и эмоций, а не в самом понимании их содержания. Как пишет об этом сам Цзань Нин, 字雖殊而意且同.

— в Главе, посвященной переводу сутр, присутствует детализированное изложение относительно непосредственно переводов буддийских сутр, языков, с которых делались китайские переводы, однако помимо перечисления конкретных фактов, также присутствуют систематические обобщения теоретического опыта, накопленного к тому времени.

Цзань Нин схематически обозначил три этапа становления переводческой деятельности в Китае, на каждом из которых самым ключевым моментом являлось именно знание языка. Первый - когда, санскритские сутры стали впервые попадать в руки китайских монахов, знающие лишь свой родной язык китайские монахи и не знающие китайского языка индийские монахи не могли общаться между собой и могли лишь только догадываться о содержании речей друг друга, в результате чего общение часто прерывалось. На втором этапе, когда языковой барьер был уже большей частью преодолен, китайские монахи могли понять и перевести восемь или даже девять десятых текста. И третий этап — когда перевод с индийских языков на китайский становится привычным делом. Поэтому Цзань Нин подчеркивает необходимость изучения иностранных языков и иноязычной культуры. В этом смысле он продолжает и дополняет взгляды Янь Цуна.

Цзань Нин еще раз подтверждает и дает высокую оценку взглядам и деятельности Дао Аня, Янь Цуна, Сюань Цана и др., рассматривая этих монахов в качестве неотъемлемых фигур в истории теории перевода в Китае, равных по значению древнейшим китайским историкам, создавшим трактаты *Цзо чжуань*¹⁰⁸ и *Ши цзи*¹⁰⁹.

«Шесть правил» Цзань Нина:

Перед тем, как подробно разобрать каждое из выдвигаемых шести правил, Цзань Нин приводит их краткое перечисление: “今立新意，成六例焉。謂譯字譯音爲一例，胡語梵言爲一例，重譯直譯爲一例，粗言細語爲一例，華言雅俗爲一例，直語密語爲一例也。”¹¹⁰

¹⁰⁸ Комментарий Цзо Цюмина к летописи Чуньцю (左傳 *Zuo3zhuan4*)

¹⁰⁹ Исторические записки 史記 *Shi3ji4*

¹¹⁰ Цитируется по Ван Хуньинь, Толкование и разъяснение канонов по традиционной теории перевода в Китае// Ухань, издательство Хубэйский преподаватель, 2003 (Ван Хуньинь, Чжунго чуаньтун илунь цзиндянь цюаньши// Ухань, Хубэй цзяюань чубаньшэ, 2003)

1) То, что Цзань Нин называет 譯字 *yi4zi4* и 譯音 *yi4yin1*, по сути есть 音譯 *yin1yi4* и 意譯 *yi4yi4*, т.е. фонетический и смысловой перевод. Если вспомнить «пять принципов того, что не переводится» Сюань Цзана, то становится ясным, что если Сюань Цзан подчеркивал важность именно транскрипции (записи произношения санскритского термина с помощью близких ему по звучанию китайских иероглифов) и ограничивал область применения перевода по смыслу, то Цзань Нин рассматривает и тот, и другой способ передачи санскритского термина на китайский язык как два конкретных и имеющих право на существование переводческих приема, разграничивает сферы их применения и выделяет четыре возможные ситуации и соответствующие переводческие стратегии:

— 譯字不譯音 переводить текст, не передавать звучание: Цзань Нин приводит в пример заклинание, которое ранее приводил и Сюань Цзан, — *дхарани* (санскр. dhāraṇī, кит. 陀羅尼 *tuo2luo2ni2*), хотя с позиции нашего времени это фонетический перевод;

— 譯音不譯字 передавать звучание, не переводить текст: например, 卍 *wan*, хотя у этого знака есть значение — свет, благо и т.д.;

— 音字俱譯 передается звучание и переводится текст: это самый стандартный прием, чаще всего применяемый при переводе буддийских текстов, так называемый — 華梵雙舉 когда осуществляется полуфонетический-полусмысловой перевод термина;

— 音字俱不譯 не передается звучание и не переводится текст, т.е. остается как в оригинале: например, знак, ставящийся над названием сутры, — это как раз и есть ситуация, когда перевод действительно невозможен.

Таким образом, Цзань Нин в большой степени углубил теорию Сюань Цзана о «пяти принципах того, что не переводится», и отбросил абстрактные рассуждения о двух способах перевода — смысловом и фонетическом, объединив их и рассмотрев конкретные ситуации.

2) разграничения между санскритом и пракритами: Цзань Нин рассматривает с точки зрения географической лингвистики взаимосвязи между санскритом (梵 *fan4*) и языками западных царств (胡 *hu2*): в современных терминах — между санскритом и среднеиндийскими пракритами¹¹¹, приходя к выводу о том, что

¹¹¹ В настоящее время термин "санскрит" употребляется в узком и в широком смысле: в узком смысле он подразумевает эпический и классический язык, в широком смысле (включая ведийский) употребляется как синоним древнеиндийского. Санскрит как литературный язык на протяжении многих веков сосуществовал и взаимодействовал с другими индийскими языками - с поздним ведийским, со среднесиндийскими языками, с дравидийскими языками (языки юга Индии). На среднеиндийских языках пали и пракритах (букв. "необработанный, естественный") проповедывались учения неортодоксальных философских систем Индии - буддизма и джайнизма. Среднеиндийские языки уступали санскриту как выразителю более древней и богатой культурной традиции и подвергались его мощному воздействию. Санскритизация среднеиндийских языков привела к созданию буддийского гибридного санскрита и

китайские монахи далеко не всегда отличали санскрит от санскритизированных пракритов. Даже ученые Янь Цун и Дао Сюань не избежали этой ошибки, наивно полагая все доходившие до Китая буддийские тексты написанными на санскрите. Цзань Нин выделяет категорию 重譯 *chong2yi4* (букв. *повторный перевод*) — перевод, сделанный санскритскими словами, но со множеством конструкций, принятых в пракритах, в противопоставление непосредственному переводу с оригинала (直譯 *zhi2yi4*), указывая на то, что в индийских царствах буддийские сутры очень часто переводились с санскрита на пракрит, с одного пракрита на другой и т.п.¹¹², в результате чего китайские монахи могли иметь дело с несколькими различающимися вариантами сутр.

3) Далее Цзань Нин выделяет 4 возможные ситуации: первая — когда сутра, написанная на санскрите, переводилась на китайский язык, это 直譯 *zhi2yi4* *прямой перевод*; вторая — имел место перевод на санскритизированном пракрите, это 重譯 *chong2yi4*; третий случай — когда в некоторых сутрах, напрямую переведенных с санскрита, или во время устной декламации примешивались слова из пракритов (например, китайское 和尚 *he2shang* пришло из пракрита); и четвертая возможная ситуация — когда в тексте сутры имеют место элементы пракрита, однако она тем не менее не является переводной.

4) Противопоставление 粗言 и 細語 *грубые и изысканные речи* у Цзань Нина в первую очередь относится к санскриту. Он выделяет 全聲 *quan2sheng1* *полный звук* и 半聲 *ban4sheng1* *полузвук* в зависимости от чистоты звучания слога и степени делимитативности значения. Грубыми речами он называет наречия 5 индийских царств (современные Индия, Пакистан, Бангладеш и т.п. — 五印度時俗之言), изысканными речами — язык китайских переводов, сделанных Фаху, Сюань Цзаном, И Цзином и т.д. Также Цзань Нин говорит о том, что в санскритском оригинале могут наблюдаться как грубые, так и изысканные речи — комментарии и

джайнского санскрита. (см. В.А.Кочергина «Учебник санскрита»// Москва, Изд-во института общего среднего образования РАО, 2001)

¹¹² Вопрос языка, на котором писались сутры, чрезвычайно сложный и неоднозначный. По мнению Ци Сяньлиня, на которого ссылаются многие современные китайские ученые, в первый период (с Поздней Хань до периода Южных и Северных династий) сутры переводились в основном не с чистого санскрита, а с пракритов и гибридного санскрита, также было много сутр, которые были переведены со среднеазиатских языков; во второй период (с периода Северных и Южных династий до дин. Суй) также было очень много сутр на пракритах и гибридном санскрите, однако степень их санскритизации была во многом усовершенствована; третий период (после дин. Суй) переводов в Китае характеризуется тем, что все буддийские сутры в Китае в основном переводились с санскрита. См. Ци Сяньлинь, *Рассуждения Ци Сяньлиня о буддизме*// Пекин, издательство Хуаи, 2006 (Ци Сяньлинь, Ци Сяньлинь лунь фоцзяо// Бэйцзин, Хуан чубаньшэ, 2005); Ци Сяньлинь, 15 лекций о буддизме// Пекин, Чжунхуа шуцзю, 2007 (Ци Сяньлинь, Фоцзяо шиу тун// Бэйцзин, Чжунхуа шуцзю, 2007).

толкования обычно пишутся упрощенным языком, еще более оттеняя изысканность речей самой сутры.

Анализируя это четвертое правило Цзань Нина, Чжан Гуанда¹¹³ приходит к выводу о том, что рассуждения Цзань Нина о грубых и изысканных речах заимствованы из индийской лингвистической теории и, возможно, затрагивают пали. По его мнению, противопоставление Цзань Нина *грубые речи* — *изысканные речи* указывает на пракрит, в особенности, на пали, и на санскрит.

5) Пятое правило Цзань Нина имеет отношение к китайскому языку, в нем противопоставляются две категории 雅 *ya3* *изысканное* и 俗 *su2* *упрощенное*. В данном случае Цзань Нин говорит именно о письменном и разговорном аспектах китайского языка, включая в это деление также вульгарный (в смысле простонародный) язык и язык ученых-книжников. В отношении языка сутр монах отмечает, что может наблюдаться смешение этих двух категорий, имея ввиду первоначальный, еще не подвергнувшийся стилистической обработке текст перевода. По мнению Ван Хунъиня¹¹⁴, также вполне возможно, что категории 雅 *ya3* и 俗 *su2* у Цзань Нин включают противопоставление языка Срединной равнины и кочевых племен, живущих на окраинах империи.

6) Деление на 直語 *zhen1yu3* и 密語 *mi4yu3* у Цзань Нина строилось на принципе *то, что имеет отношение к обыденному, передается напрямую, то, что имеет отношение к истинному, передается как тайное* (涉俗爲直, 涉真爲密). Одновременно с этим из приведенного им примера можно проследить негативные и положительные коннотации в связи с выбором того или иного перевода. Как, например, если 婆留師 перевести дословно как 惡口住 *e4kou3zhu4*, то это будет просторечный перевод (俗 *su2*), к тому же носящий негативные коннотации, а если сделать фонетический перевод — 菩薩 *pu2sa4*, то это будет раскрытием истинного значения (真 *zhen1*).

Выводы: Из приведенных выше правил Цзань Нина нетрудно заметить, что в своих теоретических выкладках он активно привлекал логику индийских ученых, в частности такую модель логического рассуждения, как тетралемма. Нагарджуна развил рассуждение, известное как *catuskoti* (букв. *четырёхвершинная*), т.е. тетралемма. Этот четырёхсторонний аргумент систематически проверял и отклонял утверждение

¹¹³ Чжан Гуанда, О некоторых особенностях культурного обмена между Срединной равниной и западными царствами в период дин. Суй-Тан (Чжан Гуанда, Лунь Суи-Тан шици Чжунъюань юй спой вэньхуацзяолу ди цзигэ тэдянь// Бэйцзин, Бэйцзиндасюэ сюэбао (чжэсюэ), 1985, №4)

¹¹⁴ Ван Хунъинь, Толкование и разъяснение канонных по традиционной теории перевода в Китае// Ухань, издательство Хубэйский преподаватель, 2003 (Ван Хунъинь, Чжунго чуаньтун шунь цзиндянь цюаньши// Ухань, Хубэй цзяоюань чубаньшэ, 2003)

высказывания, его отрицание, соединение утверждения и отрицания и, наконец, отклонение и его утверждения, и его отрицания. Тетралемма была очень популярна в начальный (шраманский) период индийской философии. В дискуссиях “шраманов и брахманов” обсуждалась возможность для мира быть бесконечным, конечным, бесконечным и конечным одновременно и ни тем, ни другим или возможность для Татхагаты после разрушения его тела существовать, не существовать, существовать и не существовать одновременно и не существовать и одновременно не не существовать и т.д. Данная модель недвусмысленной логики (здесь изначально нарушается закон исключенного третьего) была чрезвычайно популярна в Индии¹¹⁵. Цзань Нин пользуется как раз приемом тетралеммы.

Цзань Нин не слепо следовал структуре тетралеммы, и там, где ситуация была невозможна, он не выдвигал пустых предположений (как, например, в 4 и 5 правилах, когда язык перевода просто не может быть ни грубым, ни изысканным, или не относиться ни к письменному, ни к разговорному аспектам)

¹¹⁵ Об интерпретациях индийской тетралеммы в индологии см. *В.К. Шохин, Брахманистская философия Начальный и раннеклассический периоды*// Москва, Восточная литература, 1994

6. Проблемы перевода в настоящее время: традиция и современность

Для китайской переводческой школы всегда остро стоял вопрос наследования традиций. Для рассмотрения подходов к переводу буддистских сутр в новейшее время необходимо обратиться к полемике знаменитых китайских учёных XX в. Чжан Тайянь (章太嚴 *Zhang1 Tai4yan2*) выступал за то, что создание нового возможно только при сохранении традиционного, а Ху Ши (胡適 *Hu2 Shi4*) считал, что главной предпосылкой создания нового может быть только разрушение старых традиций. Таким образом, очевидно, что они придерживались диаметрально противоположных точек зрения. Хэ Линь (賀麟 *He4 Lin2*) в своих интервью говорил¹¹⁶, что «обнаруживать новое в старом как раз и называется 'отбрасывать устаревшее и открывать новое'. Только то новое, которое содержится в старом, обладает историзмом и глубиной, именно оно и есть настоящее новое. А все то претендующее на оригинальность новое на самом деле очень поверхностно, оно не более, чем модное поветрие, а не истинно новое».

Позиция Тан Ицзе (湯一介 *Tang1 Yi1jie3*), напротив, близка позиции Ху Ши. Он был убеждён, что китайскую культуру необходимо «подвергнуть абсолютной критике, и только тогда можно обнаружить её реальную ценность, и только после этого можно продолжать её развивать. Если не подвергнуть такой критике то, что не соответствует в этой культуре насущным требованиям современности, то невозможно обнаружить, где скрывается истинный дух этой культуры.»

Из приведённых выше цитат становится ясно, что, по мнению китайских ученых новое и оригинальное открывается только в связи со старыми традициями, обнаруживается при изучении и наследовании этих традиций.

С одной стороны, непременным условием перевода была точная передача формы и содержания сакральных по своей природе текстов, т.е. передача традиций письменных религиозных памятников иноязычной буддийской культуры, а с другой стороны необходимо было создание некой новой переводческой техники для «вписывания» этих инородных текстов в китайскую культуру, обладающую своими богатыми письменными традициями.

Эта техника должна была служить в первую очередь задаче адаптации текстов, т.е. тому, чтобы сделать буддийские сутры понятными для китайской аудитории. Значит, таким образом встают проблемы переводов терминов (翻譯名義 *fan1yi4ming2yi4* и 格義

¹¹⁶ Цитируется по Ма Цзуи, Краткая история переводов в Китае (до Движения 4 мая)// Пекин, издательство Иностранных переводов, 1998 (Ма Цзуи, Чжунго фаньйи цзяньшн – «Усь» ицянъ буфэнь// Бэйцзин, Чжунго дуйвай фаньйи чубаньшэ, 1998)

ge2yi4). 翻譯名義 *fan1yi4ming2yi4* — проблема перевода терминов и понятий, когда ни фонетический, ни смысловой варианты не являются идеальными, поскольку при фонетическом переводе смысл термина без объяснений не ясен вообще, а при смысловом — передача значения с помощью китайских иероглифов грешит неточностями, причем возможны еще и ассоциации с другими понятиями, выражающимися в китайской культуре данными иероглифами, и, соответственно, обрращение дополнительным смыслом, не имеющим к первоначальному буддийскому значению термина никакого отношения.

В данном случае транскрипционный перевод выступает как наиболее простой выход, однако и здесь необходимо воздерживаться от использования иероглифов с неблагоприятными или несоответствующими буддийской этике значениями, а также избегать использования иероглифов, которые могут ассоциироваться с омонимичными или схожими по звучанию «неблагоприятными» иероглифами.

Яркими примерами неудачных переводов, отмеченными еще Сэн Ю (僧佑 *Seng1You4*) и приводившимися впоследствии во многих книгах, посвященных переводу буддийских текстов, выступают санскр. Buddha 浮屠 *Fu2tu3* и санскр. shramana 桑門 *sang1men2*. 浮屠 — из-за иероглифа 屠 *tu3*, имеющего значение *убивать*, а 桑門 — из-за иероглифа 桑 *sang1*, созвучного 喪 *sang1, sang4*, что означает любые действия, связанные с умершими людьми, или в глагольном значении — *утрачивать, терять*. В результате буддийские переводчики даже стали изобретать новые знаки для записи буддийских терминов, пытаясь избежать тем самым двусмысленностей и неточностей.

Итак, вопрос необходимости соблюдения традиций и в то же время открытия нового творческого подхода всегда оставался актуальным для буддийских переводчиков в Китае, особенно при переводах сутр. Каждый из переводчиков решал это вопрос по-своему, и соотношение «традиционности» (в данном случае имеется в виду слепое подражание санскритскому тексту, пословные переводы, огромное количество фонетических переводов и т.п.) и «новизны» (как попытка адаптации) колебалось в зависимости от личного подхода каждого из переводчиков к этой проблеме.

Глава II. «Алмазная сутра» и «Сутра сердца» как важнейшие сутры Праджня-парамиты в китайском буддийском каноне

1. Структура буддийского канона и важнейшие каталоги

1.1. Традиционное деление буддийского канона

Буддийскую каноническую литературу делят на три раздела, соответствующих трем аспектам или трем уровням функционирования буддизма как идеологического движения. Во-первых, это уровень религиозной доктрины, рассчитанной на восприятие всей буддийской общиной в целом, включая сангху и широкий круг буддистов-мирян. Во-вторых, это уровень буддийской йогической психотехники и монашеской дисциплины, что предназначалось исключительно для сангх, а позднее и для тех немногочисленных мирян-махаянистов, которые ставили своей целью реализацию религиозной цели учения — идеала просветления. И, в-третьих, это собственно философский раздел. Такая структура буддийской идеологии пребывает в коррелятивной связи с тремя разделами корпуса канонических текстов: *Сутра-питаки*, *Виная-питаки* и *Абхидхарма-питаки*¹.

Канон, или *Трипитака*², состоит из трех относительно автономных, но идейно взаимосвязанных и составляющих единое смысловое целое разделов. Первый из них — *Сутра-питака*³ — это собрание бесед-наставлений, ориентированных на самый широкий круг слушателей, о чем свидетельствует известная языковая простота его текстов; темы этих бесед-наставлений ситуационно обусловлены и не связаны какой-либо программной последовательностью. Однако материал этого раздела позволяет реконструировать категориальную структуру буддийской культуры именно как культуры религиозной.

Такая реконструкция базируется на исходном наборе идеологем — ценностно-окрашенных понятий, для которых характерна множественность значений. Подобная полисемия обусловлена тем обстоятельством, что идеологема употребляется — как в различных текстах, так и в пределах одного текста — в довольно разнообразных смысловых контекстах, логическая связность которых не всегда очевидна, а порою и не может быть выявлена на уровне здравого смысла, без

¹ Васубандху, Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т.1: Раздел1: учение о классах элементов; Раздел2: Учение о факторах доминирования в психике, В.И. Рудой// Москва, Ладомир, 1998

² Tripiṭaka, досл. *Три корзины*, 三藏 *Sanljang4*, кит. 大藏經 *Da4zang4jing1*

³ sūtrapīṭaka, 經藏 *jing1zang4*

специальной научной процедуры истолкования. Письменная фиксация *Сутра-питаки* обнаружила факт неочевидности единства смыслового содержания ведущих доктринальных идеологем. Запись ее неизбежно повлекла за собой развитие интерпретаторской традиции, ибо тенденция превращения буддизма в конфессию требовала установления четких логических связей, обуславливающих внутреннюю непротиворечивость доктрины буддийского вероучения.

Второй раздел канона — *Виная-питака*⁴ — представляет свод правил, регламентирующих жизнь членов сангхи. Ядром этого раздела выступает *Пратимокша* — кодекс поведения, предназначенный специально для монахов. Он оговаривает условия принятия монашеских обетов, получение посвящений, фиксирующих продвижение монаха по ступеням йогической практики, и т.п. Важно отметить, что внутри монашеского сообщества буддисты, следуя завету основателя Учения, как правило, не назначали постоянных специальных лиц, ответственных за соблюдение дисциплинарных установлений. Групповое самосознание, выработанное монашеской элитой, не только требовало добровольного подчинения правилам *Винаи*, но и предполагало готовность к восприятию критики со стороны любого члена сангхи. Об этом свидетельствует наличие особого регламента: дважды в месяц текст *Пратимокши* зачитывался перед монашеским собранием, и там же обсуждались случаи нарушения предписаний, о которых монахи сообщали добровольно. *Виная* регулировала также взаимоотношение сангхи в целом и ее отдельных членов со светской властью. Однако поскольку *Виная* прежде всего претендовала на полную регламентацию жизнедеятельности членов общины, то она должна рассматриваться как религиозно-дисциплинарный свод, а уже с учетом этого — и как памятник буддийской социальной и юридической мысли.

Первые два раздела буддийского канонического корпуса проходят в практически неизменном виде через всю историю сангхи, обнаруживая на синхронных срезах лишь незначительные вариации от одной школы к другой. Это объясняется тем обстоятельством, что *Сутра-питака* и *Виная-питака* сложились в законченном виде уже на очень раннем этапе — до письменной фиксации. Иначе обстояло дело с третьим разделом канона — *Абхидхарма-питакой*⁵.

Тексты *Абхидхарма-питаки* представляют собой относительно автономный, собственно философский уровень буддизма. Первоначально эта философия выступала

⁴ vinayaṭīta, 律藏 *lū4zang4*

⁵ abhidharmaṭīta, 論藏 *lun4zang4*

логики-дискурсивной рефлексией на содержание первого раздела канона. Однако темы, разрабатывавшиеся в трактатах *Абхидхарма-питаки*, гораздо более сложны и многочисленны, нежели темы сутр. Язык этого раздела строг, терминологически точен и рассчитан на достаточно узкую аудиторию, привыкшую иметь дело со специфическим методом абхидхармистского анализа.

Это специальный язык, предполагающий наличие развитого теоретического сознания. Если усвоение *Сутра-питаки* и дисциплинарных разделов Виная-питаки требовало преимущественных усилий памяти и склонности к религиозно-догматическому мышлению, то осмысление текстов *Абхидхарма-питаки* становилось уделом только той части монашеского сообщества, которая непосредственно посвящала себя реализации высшей цели учения Дхармы — установки на обретение *нирваны*. *Абхидхарму* изучали те монахи, которые занимались йогической практикой направленного изменения состояний сознания, используя технологии психофизической саморегуляции. Для них философские трактаты служили своего рода методологической основой, связующей воедино положения *Сутра-питаки* и индивидуальную практику буддийской йоги.

Анализируя структуру буддийских канонов⁶, можно проследить что, китайские монахи классифицировали те или иные буддийские тексты по форме и содержанию. Обычно каноны делили буддийские тексты на 5 групп: помимо *Трипитаки* — сутры, тексты винаи, трактаты абхидхармы, также выделялись эзотерические тексты (密藏 *mi4zang4*) и так называемые «разнородные тексты» (雜藏 *za2zang4*), принадлежащие перу самих китайских авторов. Все они делились на махаянские и хинаянские. Среди текстов абхидхармы с точки зрения содержания выделяются трактаты, комментирующие сутры (釋經 *shi4jing1*), и трактаты, раскрывающие учение той или иной религиозной школы буддизма (宗經 *zong1jing1*). Приведенная выше классификация является формальной и исходит из структуры буддийского канона в зависимости от верований внутри буддийских религиозных школ.

⁶ Современное издание китайского буддийского канона - изданное в Японии Taisho Issaikyo, насчитывающее 55 томов, Токио 1924-1929 гг.

1.2. Двенадцатиричная классификация

С развитием буддийской литературы к девятиричной классификации были добавлены еще 3 группы текстов, а именно 尼陀那 *nidāna*, 阿婆陀那 *avadāna*, 優波提舍 *upadeśa*⁷.

В целом в научной литературе часто встречаются понятия 九分教 и 十二分教 (или 十二分經) — девятиричная хинаянская и двенадцатиричная махаянская классификации (появившаяся на основе первой на втором Буддийском соборе⁸), представляющие собой попытку систематизации буддийских текстов, исходя из содержания и формы изложения. Интересно отметить, что некоторые из них представляют собой самостоятельную группу текстов (как, например, сутры), а некоторые рассматриваются как часть этих текстов — например, вступления к сутрам, описывающие ситуацию, побудившую Будду раскрыть те или иные истины учения (хотя в отдельных случаях эти отдельные части текстов могут выступать и как самостоятельный жанр — например, притчи, гатхи).

Двенадцатиричная классификация (十二分教⁹) включает:

1) 修多羅 *xiuduolluo* (*sūtra* 契經 *qi4jing1*) сутра — так называлось длинное повествование, в котором напрямую излагается смысл дхармы и буддийские религиозные догматы (принадлежит к жанру 長行 *chang2xing2*); сутры не имели никаких ограничений с точки зрения ритмики (что касается количества строк и знаков в строке). Подобные повествования в форме сутры могли представлять собой чисто прозаический текст без гатх и гимнов (например, *Сутра больших глав праджня-парамиты*), это также мог быть ритмически выдержанный текст в форме гатх и гимнов (самый яркий пример — *Дхарма-сутра*), или текст в так называемой «смешанной» форме, когда проза перемежалась гатхами (*Лотосовая сутра*).

⁷ У А.Н. Игнатовича в предисловии к его переводу «Лотосовой сутры» встречаем несколько иную классификацию Дхармы, [запечатленной] в девяти частях: [1] сутры; [2] проповеди в стихах; [3] рассказы о деяниях в предыдущих жизнях; [4] джатаки (рассказы о прежних перерождениях Будды Шакьямуни; [5] рассказы о необычайных событиях; [6] рассуждения; [7] сравнения; [8] песнопения; [9] доктринальные трактаты. К сожалению, автору неизвестно, какими материалами пользовался А. Н. Игнатович.

⁸ По преданию, всего было 4 Буддийских собора (結集 *jie2ji2*), предание о содержании этих соборов разнится в зависимости от школ: Первый буддийский собор (V в. до н.э.) проходил в Раджагрихе, когда собрались все ученики Будды, и трое из них - Ананда, Махакашьяпа и Махамаудгальяна по памяти воспроизвели проповеди Будды, так возник первый буддийский канон – Трипитака; Второй буддийский собор состоялся в Вайшали под покровительством царя Калашоки примерно через 100 лет после первого (383 г. до н.э.). Третий буддийский собор состоялся в Паталипутре под покровительством царя Ашоки (около 250 г. до н.э.), его целью было примирить между собой буддийские учения. Четвертый собор (или в I в. н.э., или в I в. до н.э.) состоялся под покровительством царя Каннишки, на нем была инициирована запись канона стхавиравадинов («учение старцев»).

⁹ Цитируется по *Маха-праджня-парамита-шастре* (санскр. *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, кит. 大智度論 *Da4zhi4du4lun4*).

Если мы возьмем любую сутру, не являющуюся апокрифической, а также значительную часть апокрифических сутр, то увидим, что начало почти каждой из них стандартно. Схема вводных частей такова: *Я так слышал*, санскр. *evaṃ maṃ śrutam*, кит. 如是我聞 *ru2shi4wo3wen2*, или 我聞如是 *wo3wen2ru2shi4*, или даже 聞如是 *wen2ru2shi4*, являющееся обычной формулой зачина в сутрах¹⁰. Далее сообщается о том, что однажды Будда находился в таком-то месте вместе с кем-то (следует перечисление людей, небожителей, демонов и других персонажей, собравшихся перед Буддой). Такое начало является законом построения каждого произведения, записанного согласно традиции со слов того или иного ученика, запомнившего рассказ Будды. Введение этого рода носит название «шесть точных сведений», которые заключаются в следующем:

1. Указание на то, что это подлинные слова Будды (如是我聞 *ru2shi4wo3wen2*, *Я так слышал*).
2. Сообщение о том, кто это слышал и с чьих слов записана впоследствии сутра (слово «я», по традиции, в сутрах соотносится, как правило, с любимыми учениками Будды — Анандой и Субхути, которые везде следовали за учителем и обладали отличной памятью. Предание считает, что на соборе они слово в слово повторили проповеди Будды, и другие записали вслед за ними. Так и были составлены сутры).
3. Упоминание о времени рассказа Будды («однажды»).
4. Указание на рассказчика («Будда»).
5. Описание места, где рассказывалась сутра (*находился в ...* — и далее следует название города, чаще всего Вайшали или Раджагрих, сада, дворца и т.п. в городе или возле него).
6. Перечисление слушателей (более или менее обширный список тех, кто собрались для того, чтобы послушать проповедь Будды).

Далее, после «шести точных сведений», следует вопрос или серия вопросов, обращенных кем-нибудь из слушателей к Будде, и ответ или серия ответов Будды. Завершаются вопросы и ответы переходом к тексту собственно сутры, предваряемой словами Будды: *Если вы желаете глубже постигнуть смысл мною сказанного, то послушайте сутру под таким-то названием*. Тем самым вступление как бы удостоверяет, что мы имеем дело с подлинным рассказом Будды, на что всегда претендует сутра.

¹⁰ Правда, некоторые сутры предворяют слова восхваления, обращенные к Будде

2) 祇夜 *zhi3ye4* (*geya* 應頌 *ying4song4*, 重頌 *chong2song4*) гимн — гимн перекликался с сутрой, с помощью него догматы учения дублировались в заданной метрической форме; в китайских текстах для обозначения жанра гимна чаще всего употребляется 頌 *song4*.

3) 和伽羅那 *he2jialuo2na4* (*vyākaraṇa* 記說 *ji4shuo1*) пророчества — тексты, излагающие предсказания Будды бодхисаттвам о том, что те станут Буддами, т.е. обретшими просветление.

4) 伽陀 *jialtuo2* (*gāthā* 諷頌 *feng3song4*, 孤起頌 *gulqi3song4*) гатха — небольшой текст, написанный в форме гатхи (別偈 *bie2ji4*). Гатхи, в свою очередь, делятся на 2 типа: первый (別偈 *bie2ji4*) чаще всего представляет собой четырехстишие с 4,5,6 и 7 знаками в строке (в китайских текстах встречаются гатхи с 8, 12, 16 и т.д. строфами) и второй тип (通偈 *tong1ji4*) — когда гатха является просто способом подсчета длины текста, 32 знака принимались за 1 гатху, вне зависимости от того, был ли это прозаический текст, или выдержанный ритмически (гимн, гатха).

5) 優陀那 *you1tuo2na4* (*udāna* 無問自說 *wu2wen4zi4shuo1*) — текст, где никто не задает Будде вопроса (или вопросов), побуждающего Будду раскрыть смысл тех или иных положений учения (как это случается во многих известных нам китайских сутрах), Будда сам излагает основы Дхармы. Например, *Амитабха-сутра*.

6) 尼陀那 *ni2tuo2na4* (*nidāna* 因緣 *yin1yuan2*) — текст, раскрывающий причину или описывающий ситуацию, в которой Будда начинает трактовать смысл учения, как, например, все вступления к сутрам.

7) 阿婆陀那 *alpo1tuo2na4* (*avadāna* 譬喻 *pi4yu4*) — часть в текстах, представляющая собой притчу-сравнение, т.е. некую историю, иллюстрирующую истинность религиозных постулатов и нравственно-этических установок буддизма. Хотя изначально авадана рассматривалась лишь как один из художественных приемов, однако появление в дальнейшем *супр притч* *avadāna-sūtra* 譬喻經 *pi4yu4jing1* говорит о том, что они начинают выделяться в отдельный художественный жанр.

8) 伊提目多伽 *yi1ti2mu4duo1jia1* (*itivṛttaka* 本事 *ben3shi4*, 如是語經 *ru2shi4yu3jing1*) — тексты, в которых Будда раскрывает причинно-следственный закон прошлых перерождений бодхисаттв, как, например, в *Лотосовой сутре*.

9) 闍陀伽 *she2tuo2jia1* (*jāta* 本生 *ben3sheng1*) — тексты, рассказывающие о прошлых перерождениях Будды Шакьямуни, в результате которых он стал Просветленным, а также о перерождениях других бодхисаттв.

10) 毗佛略 *pi2fo2lue4*, также 毗陀羅 *pi2fo2luo2* (*vaiṣṭhīya* 方廣 *fang1guang3*) — широкие и пространные тексты, в которых Будда раскрывает истинную сущность и принципы учения Дхармы.

11) 阿浮陀達磨 *a1fu2tuo2da2mo2*, позже как 阿毗達磨 *a1pi2da2mo2* (*adbhutadharmā* 未曾有法 *wei4ceng2you3fa3*) — истории о том, как Будда проявлял необыкновенные способности и совершал чудеса.

12) 優波提舍 *you1bo1ti2she3* (*upadeśa* 論議 *lun4yi4*) — тексты, построенные в вопросно-ответной форме, это полемические философские трактаты, посвященные рассуждениям о смысле учения.

Из них сутра, гимн и гатха являются традиционными жанрами буддийских текстов, остальные были выделены с учетом разницы в содержании и форме изложения.

1.3. Современные классификации буддийского канона

Изложенная выше традиционная классификация является далеко не идеальной. Легко заметить различную природу буддийских текстов как по форме изложения, так и по чисто формальным признакам, поэтому она не может удовлетворить многим текстологическим критериям. Поэтому современные китайские авторы пытаются предложить свои системы классификации. Приведем несколько из них. Так Фан Литянь с точки зрения общекультурного значения буддийских произведений и по содержанию выделяет внутри канона следующие группы:

1) Истории о жизни Шакьямуни, о том, как он совершенствовался и достиг просветления, и далее стал проповедовать учение Дхармы; в этот раздел также включаются жизнеописания бодхисаттв и высоких монахов. Тексты этого раздела должны были демонстрировать послушникам и адептам образцы для подражания, некую модель совершенствования, которую они должны были освоить на пути к высшей цели — высвобождению (*нирване*).

2) Тексты об организации буддийской общины-сангхи и принятых внутри нее установках. Данная группа текстов была направлена на то, чтобы регламентировать жизнь общины, утвердить устав и обозначить дисциплинарные меры за те или иные нарушения в целях поддержания порядка внутри монашеской общины.

3) Описание истории разделения буддийских школ и их дальнейшего становления и развития, раскрытие эволюции их учений.

4) Введение в основные постулаты учения, разъяснение основных понятий и терминов, объяснение фонетической и содержательной составляющих канона.

5) Произведения, касающиеся теории учения, раскрывающие взгляды буддизма на человеческую жизнь и мироздание в целом, критика небуддийских учений и споры относительно тех или иных концепций учения между различными школами и внутри них.

6) Произведения, касающиеся практики совершенствования монахов, способов и путей этого совершенствования в русле религиозной традиции.

Как пишет Фан Литянь, тексты, входящие в канон, можно условно разделить на две большие группы, исходя из характера их применения: тексты, предназначенные для внутреннего использования в монашеской общине, и тексты, предназначенные для проповедования Дхармы и привлечения большего числа адептов¹¹.

Например, сутры, излагающие в форме вопросов-ответов основные концепты учения, большей частью предназначались именно для распространения буддизма среди народа: это такие, как *Амитабха-сутра*¹², *Лотосовая сутра*¹³, *Махавайпутья-Махасаннипата-сутра*¹⁴, *Сутра накопления заслуг*¹⁵, *Аватамсака-сутра*¹⁶, *Маха-праджня-парамита-сутра*¹⁷, *Алмазная сутра*¹⁸, а также другие. Жизнеописания будд и различные сборники притч, включая сутры подобно *Сутре ста притч*¹⁹, также входят в данную группу текстов. Что касается текстов винаи, то тут нужно безусловно признать, что они предназначались исключительно для распространения и использования внутри сангхи, чтобы монахи учились по ним и выполняли указанные в них предписания.

Однако тексты типа *Пратимокша-сутра*²⁰ несомненно можно отнести к литературным произведениям. *Пратимокша-сутра* представляет собой список нарушений монахов, классифицированных по тяжести нарушений. Ее надлежало читать 2 раза в месяц в полнолуние и новолуние.

¹¹ Фан Литянь, Буддийская культура Китая // Пекин, издательство Китайского народного университета, 2006 (Фан Литянь, Чжунго фозяо вэньхуа // Бэйцзин, Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2006)

¹² санскр. Amitabha-sūtra, кит. 阿彌陀經 *A1mi2tuo2jing1*

¹³ санскр. Saddharmapuṇḍarīka-sūtra, кит. 妙法蓮華經 *Miao4fa3lian2hua2jing1*) Сутра о Бесчисленных значениях, Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисатвы, Всеобъемлющая мудрость, перевод с китайского и комментарии А. Игнатовича // Москва, серия 'Ex Orient Lux', Ладомир, 1998

¹⁴ санскр. Mahāvai pūlyā-mahasannipāta-sūtra, кит. 大方等大集經 *Da4fang1deng3da4ji2jing1*

¹⁵ санскр. Kasapa-parivarta, кит. 大寶積經 *Da4bao3ji1jing1*

¹⁶ санскр. Buddhavatamsaka-mahāvai pūlyā-sūtra, кит. 華嚴經 *Hua1yan2jing1*

¹⁷ санскр. Maha-prajñā-pāramitā-sūtra, кит. 大般若經 *Da4ban1ruo4jing1*

¹⁸ санскр. Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra, кит. 金剛經 *Jin1gang1jing1*

¹⁹ 百喻經 *Bai3yu-fjing1* Бай юй цзин (Сутра ста притч), перевод с китайского и комментарии И.С.Гуревич. Вступит. статья Л.Н.Меньшикова. Стихи в переводе Л.Н.Меньшикова, отв. ред. Л.Н.Меньшиков // Москва, Наука, ГРВЛ, 1986 («Памятники письменности Востока». LXXVI)

²⁰ санскр. Pratimoksa-sutra, кит. 菩薩戒本 *Pu2sa4jie4ben3*, особенно была популярна «菩薩戒本» *Pu2sa4jhuo4ben3* в переводе Сюань Цзана, дин. Тан. На русском языке она известна благодаря переводу И.П. Минаева.

Но с литературной точки зрения представляет интерес не данный перечень совершаемых «грехов», применяемый ради поддержания дисциплины в сангхе, а используемые в ритуальной литургии обрамляющие гатхи, которые вводили текст; после них следовала интеррогативная формула, обязательная для каждой категории нарушений, и в конце делалось заключение также в форме гатхи.

Также заслуживают внимания те тексты винаи, которые посвящены рассказу о том, как Будда создавал общую систему монашеского кодекса, с описанием того, как какой-либо бхикшу или бхикшуня совершили проступок, что в свою очередь вызвало негативный общественный резонанс, после этого Будда выступил с резким порицанием, и если подобный поступок повторялся, то он вводил в устав новое правило и т.д.

Заклинания, как и тексты винаи, большей частью относились к сочинениям для внутреннего использования, однако закливания часто применялись и при проповеди сутр для расширения аудитории. Что касается раздела Абхидхарма, т.е. философских трактатов, то большинство из них можно рассматривать двояко: с одной стороны, они имели внешнее распространение, а с другой, носили также и характер «внутренних» текстов, так как по ним устраивались диспуты внутри сангхи, и монахи часто использовали их для углубленного изучения теоретических основ учения.

Другой автор, Цзинь Кэму²¹ делит все буддийские тексты на 10 категорий:

- жизнеописания Будды,
- речи Будды,
- организация религиозной общины,
- история школ,
- религиозные верования,
- религиозная литература,
- теоретическая система учения,
- методы практики и совершенствования,
- сборник терминов,
- тайные догматы.

По мнению другого известного китайского ученого У Хайюна²², несмотря на то, что у Цзинь Кэму и присутствует такая категория, как религиозная литература, однако он, как и его предшественники, предлагая свою классификацию, не выходит за рамки

²¹ Цзинь Кэму, Абстрактная теория культуры// Шанхай, Шанхайское издательство литературы и искусств, 1996 (Цзинь Кэму, Вэньхуа чжиянь// Шанхай, Шанхай вэньи чубаньшэ, 1996)

²² У Хайюн, Исследование буддийской повествовательной литературы на основе китайских переводов в период средней древности// Пекин, издательство Сюэюань, 2004 (У Хайюн, Чжунгу ханьи фоззин сюшивэньсюэ яньйизю// Бэйцзин, Сюэюань чубаньшэ, 2004)

буддийской религиозной системы и забывает о необходимости подхода и с литературной точки зрения.

Невзирая на сакральный характер исследуемых текстов, нельзя забывать, что в то же время они, особенно если речь идет о сутрах (в самом общем смысле этого слова), представляют собой произведения, воплотившие в себе неразрывное целое истории, философии и литературы, во многом повлиявшие на развитие китайской художественной литературы, в большой степени обогатившие китайский язык и послужившие становлению новых жанров. Поэтому наиболее интересны классификации, касающиеся именно буддийской литературы, а не представляющие собой просто деление религиозных текстов на некие группы: это, например, классификация Сунь Чанью²³ и классификация Чжу Цинчжи²⁴, который отдельно выделил группу текстов под названием Архив преступлений монахов. Сунь Чанью разделил произведения буддийской литературы на 4 группы:

- жизнеописания Будды,
- литература восхвалений, включая джатаки,
- притчи-уподобления, литература притч,
- сутры о причинно-следственных связях.

У Хайюн в своем труде *Исследование буддийской повествовательной литературы на основе китайских переводов в период средней древности*²⁵ предлагает следующее деление:

- жизнеописание Будды,
- джатаки,
- притчи,
- литература винаи,
- литература восхвалений²⁶.

²³ Сунь Чанью, Буддизм и китайская литература// Шанхай, Шанхайское народное издательство, 1998 (Сунь Чанью, Фочзя юй чжунго вэньсюэ// Шанхай, Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1998)

²⁴ Чжу Цинчжи, Изучение лексики буддийских сутр и китайского языка в период средней древности// Тайбэй, издательство Вэньцзинь, 1992 (Чжу Цинчжи, Фодянь юй чжунгу ханьюй цыхуэй яньцзю// Тайбэй, Вэньцзинь чубаньшэ, 1992); 僧伽罪案 *sengjialzui4an4*

²⁵ У Хайюн, Исследование буддийской повествовательной литературы на основе китайских переводов в период средней древности// Пекин, издательство Сюэюань, 2004 (У Хайюн, Чжунгу ханьюй фочзин сюэивэньсюэ яньцзю// Бэйцзин, Сюэюань чубаньшэ, 2004)

²⁶ Нужно отметить, что использование современными китайскими авторами данного выражения при выделении типов буддийской литературы во многом обязано сочинению Цзи Сяньлиня *История древней индийской литературы* (см. Цзи Сяньлинь, История древней литературы Индии// Пекин, издательство Пекинского университета, 1991 (Цзи Сяньлинь, Иньду гудай вэньсюэши// Бэйцзин, Бэйда чубаньшэ, 1991). В третьей главе данной книги, посвященной буддийской литературе на санскрите, автор делит по содержанию все буддийские произведения на жизнеописания, притчи, восхваления и философские догматы. Раздел восхвалений включает такие сутры, как *Лотосовая сутра* и *Большая сутра о Чистой земле (Большая Сукхавативьюха-сутра)* и др., Цзи Сяньлинь относит к этому разделу все махаянские сутры.

В разделе *сутра-титака* (經藏 *jing1zang4*) выделяется подраздел 邊緣 *bian1yuan4*, в который входят джатаки, а также легенды и притчи. Джатаками в буддийской литературе называются рассказы о предыдущих перерождениях Будды, его учеников и бодхисаттв. Отдельные джатаки обычно связываются друг с другом при помощи причинно-следственной связи: состояние, которого достигнет человек или иное существо в новом перерождении, обусловлено его благими или злыми делами (т.е. кармой) в данном перерождении.

В 邊緣 *bian1yuan4* также входят легенды и притчи, объединяемые под названием *авадана*, или по-китайски *шиюй*, т.е. *сравнения* (譬喻 *pi4yu4*), из которых мы остановимся только на кратких, т.е. собственно притчах и баснях (длинные *аваданы-предания*, выступающие как самостоятельные сочинения, находятся вне рамок данного исследования). Чаще всего, краткие *аваданы* не выступают как отдельные произведения. Это скорее один из приемов, употребляемых при рассказывании, обычно совмещенный с другими.

1.4. Краткие сведения о сутрах Праджня-парамиты

Раздел махаянских текстов, известный под названием *сутры Праджня-парамиты*, начал складываться около I в. до н.э. и далее этот процесс продолжался до VI в.. Э. Конзе, являвшийся большим знатоком *праджняпарамитских* текстов, рассматривает в качестве периода их создания именно этот достаточно большой временной отрезок. Около I в. до н.э. знания и представления о *Праджня-парамите*, изложенные на 2-м, 4-м и 9-м буддийских соборах, стали приобретать вид письменных текстов, другие *сутры*, написанные на основе остальных из 16 собраний, появились уже в начале I в.

Обычно считается, что *Маха-праджня-парамита-сутра*²⁷ ранее всего появилась в южной части Индии и далее в бесчисленных версиях распространилась по всей Индии. Под этим названием понимается целый комплекс махаянских текстов, объединенных общей идеей — постижением Высшей интуитивной мудрости, ведущей к просветлению. Как замечает Э. Конзе, *сутры Праджня-парамиты* отличаются от более ранних буддийских *сутр* тем, что «не ставят целью изложить какую-то новую философскую теорию относительно устройства реальности, природы вселенной, а составлены для того, чтобы достичь религиозного освобождения, или спасения»²⁸.

Согласно классификации, признаваемой многими школами махаяны, *сутры Праджня-парамиты* были возведены Буддой при «втором повороте колеса Закона».

²⁷ санскр. Mahā-prajñā-pāramitā-sūtra, кит. 大般若波羅密經 *Da-ban1ruo4bo1luo2mi4jing1*

²⁸ Конзе Э., Буддийская мысль в Индии: три периода буддийской философии// издательство Мичиганского университета, 1967 (*Conze E., Buddhist thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy// The University of Michigan Press, 1967*)

Необходимо сказать несколько слов об этой классификации (法輪 *fa3lun2*). Первый «поворот» знаменовался опровержением ложных представлений о человеческом «я»²⁹, а также проповедью «четырех благородных истин», «закона взаимозависимого возникновения» и учения о дхармах — элементах бытия как носителей признаков, постоянно изменяющихся и находящихся в движении. Эта проповедь представлена в ранних сутрах, относимых махаянистами к хинаяне. Основной ее смысл выражается формулой 我空法有 *wo3kong1fa3you3* — атман пуст, дхармы существуют, или, короче, 法執 *fa3zhi2* привязанностью к дхармам (*dharmātmaḡrāha*).

Второй «поворот», в свою очередь, потребовал опровержения ложного мнения о дхармах как о реально существующих. Здесь, по выражению А.А.Терентьева³⁰, происходит «разрушение здания буддийской философии» (а именно, ее ранних, хинаянских, представлений) и проясняется понятие *иуньятты*. Эта проповедь как раз и содержится в сутрах *Праджня-парамиты*. Единство их содержания задается набором ключевых понятий, среди которых главное место занимают *пустота* (санскр. śūnya) и *пустотность* (śūnyatā). В Китае для передачи обоих понятий использовали знак 空 *kong1*. Соответственно, в центре учения о *Праджня-парамите* оказывается именно *теория пустотности* (空觀 *kong1guan1*), а формула второго «поворота» гласит: 我空法空 *wo3kong1fa3kong1* атман и дхармы пусты.

Третий «поворот» ставил своей целью преодоление крайностей учения, изложенного при первых двух «поворотах». Его формула звучит как 非空非有中道 *fei1kong1fei1you3zhong1dao4* — *срединный путь между не-пустым и не-существующим*. Это учение изложено в *Лотосовой сутре* и других махаянских сутрах³¹.

600 цзюаней *Маха-праджня-парамита-сутры*³² — компедиума праджняпарамитских текстов, составленного Сюань Цзаном во время его путешествия в Индию — были рассказаны на 16 собраниях в 4 местах³³. Четыре места проповедей праджни включают гору, сад, дворец и пруд. На горе Коршуна (гора получила это название из-за того, что своими очертаниями она напоминала коршуна, к тому же обычно к ней слеталось множество коршунов) в городе Раджагрха³⁴ было проведено 7 собраний (с 1-го по 6-е, а также 15-е собрание), как раз на этой горе были рассказаны *Сутра лотоса благого Закона* и *Сутра сердца*.

²⁹ анатман, санскр. anātman, привязанность к «я» - санскр. pudgalātmaḡrāha

³⁰ А.А. Терентьев, «Сутра сердца Праджня-парамиты» и её место в истории буддийской философии» в сборнике Буддизм: история и культура// Москва, Наука, 1989

³¹ Игнатович А.Н., Буддизм в Японии. Очерк ранней истории// Москва, 1987

³² санскр. Mahā-prajñā-pāramitā-sūtra, кит. 大般若波羅密經 *Da4ban1ruo4bo1luo2mi4jing1*

³³ отсюда 四處十六會 *si4chu3shi2liu4hui4*

³⁴ Rajagrha 王舍城 *Wang2she4cheng2*, Grdhrakūṭa-parvat 鷲峰山 *Jiu4feng1shan1*

В саду Анатхапиндала в городе Шравастии³⁵ также состоялись 7 собраний (с 7-го по 14-е собрания за исключением 10-го), на одном из которых была рассказана *Алмазная сутра*. Во дворце на одном из многочисленных небес (не среди людей) имело место лишь одно собрание (10-е собрание), на нем были собраны эзотерические сутры. Рядом с прудом Белой выпя в парке Бамбукового леса в городе Раджагра³⁶ Будда провел еще одно собрание — 16-е, на нем была проповедана *Сутра, повествующая о шести парамитах*³⁷. В целом, первые 8 проповедей были посвящены *широкой праджня* (廣般若 *guang3ban1ruo4*), 9-я проповедь — *Алмазной сутре*, 10-я — *Сутре об основной сути праджня [-парамиты]*³⁸, а также тантре.

С 11-й по 16-ю проповеди Будда толковал смысл и содержание *широкой праджня*. По другим представлениям, в ходе первых 5 проповедей Будда рассказывал сутры об основной праджня³⁹, остальных 11 — о различных видах праджня (雜類般若 *za2lei4ban1ruo4*). Содержание первых пяти проповедей у индийских монахов и китайских переводчиков примерно одинаковое, различие лишь в более подробном или сокращенном изложении. Что касается остальных проповедей, то записи о них (соответственно, содержания сутр) сильно различаются.

Сюань Цзан впервые перевел на китайский язык тексты 1-го, 3-го, 5-го и с 11-го по 16-е собраний, сутры остальных собраний он также перевел, хотя до него в Китае уже существовали их китайскоязычные версии.

Сутры 2-го собрания (401–478 цюани) существовали в следующих версиях: *Сутра праджня, испускающей светоч*, переведенная монахами Улоча и Чжу Шуланем⁴⁰, *Сутра праджня* в переводе Чжу Фаху⁴¹, *Большая сутра о Праджня*⁴², принадлежащая Кумарадживе. Сутры четвертого собрания (538–555 цюани) существовали в переводах Локаксина — *Сутра о следовании пути Праджня*⁴³, Чжи Цяня — *Сутра о великой запредельной [мудрости]*⁴⁴, Кумарадживы — *Сутра праджня [-парамиты] малых*

³⁵ Śrāvastī 舍衛國 *She4wei4guo2*, Anāthapindala 給孤獨園 *Gei3gu1du2yuan2* Подробнее см. сноску в комментариях к *Алмазной сутре*.

³⁶ Rajagṛha 王舍城 *Wang2she4cheng2*, 竹林園白鷺池 *Zhu2lin2yuan2bai2lu4chi2*

³⁷ 般若波羅蜜多分 *Ban1ruo4bo1luo2mi4duo1fen1*

³⁸ 理趣般若經 *Li3qu4ban1ruo4jing1*

³⁹ 根本般若經 *gen1ben3ban1ruo4jing1*

⁴⁰ 無羅叉 *Wu2luo2cha3*, 竺叔蘭 *Zhu2shu1lan2*, 放光般若經 *Fang4guang1ban1ruo4jing1*

⁴¹ 竺法護 *Zhu2fa3hu4*, 光贊般若經 *Guang1zan4ban1ruo4jing1*

⁴² 摩訶般若經 *Mo2he1ban1ruo4jing1* Тань Сишуй отдельно отмечает, что в названии этой сутры санскр. mahā (большая) является определением к слову *сутра*, а не к *Праджня*, так как сутры могут различаться по размеру, а Праджня является великой изначально сама по себе. См. Тань Сишуй, Читаем «Алмазную сутру» и «Сутру сердца»// Пекин, Чжунго шузю, 2006 (Тань Сишуй, Цзиньганцин Синьцзин даоду// Бэйцзин, Чжунго шуцзю, 2006)

⁴³ 道行般若經 *Da4xing2ban1ruo4jing1*, инд.имя Lokaksin, кит.имя 支婁迦讖 *Zhi1lou2jia1chen4* Чжи Лоуцзячэн

⁴⁴ 支謙 *Zhi1qian1*, 大明變無極經 *Da4ming2bian4ban1ruo4jing1*

глав⁴⁵; подробности девятого собрания (577 цзюань) отражены в переводах Алмазной сутры Кумарадживы, Бодхиручи и др.

1.5. Каталогизация буддийских текстов

По мере развития переводческой деятельности возникла потребность систематизации буддийских переводов. В целях удобства поиска и избежания потери текстов, совершения повторных переводов стали создаваться каталоги переведенных сутр. Каталогизация требовала проведения работ по различению истинных сутр (真經 *zhen1jing1*), текстов, написанных в подражание им (偽經 *wei3jing1*) — апокрифические сутры, и сомнительных сутр, чей истинный характер еще надлежало установить (疑經 *yi2jing1*), а также классификацию сутр по авторству и времени написания/перевода (失譯 *shi1yi4* — сутры, автор которых не установлен, однако время можно предположить, и 有譯 *you3yi4* — время и автор известны), по количеству переводов (單譯 *dan1yi4* — единичный перевод сутры, и 重譯 *chong2yi4* — два и более перевода одной сутры), по содержанию (異譯 *yi4yi4* — когда несколько переводов одного и того же текста различаются между собой), по полноте перевода (全譯 *quan2yi4* — полный перевод, 抄譯 *chao1yi4* — выдержки из сутры), выделение группы текстов, принадлежащих одной школе, и сутр, «вырванных» из группы однородных текстов в целях удобства (別生經 *bie2sheng1jing1*⁴⁶).

Все ранние каталоги буддийских текстов назывались 經錄 *jing1lu4*, т.е. *затиси сутр*, поскольку до Восточной Цзинь китайские буддисты называли сутрами, т.е. 經 *jing1*, даже тексты винаи (律 *lü4*) и шастры (論 *lun4* трактаты).

Понимание различной функциональной принадлежности и содержательной структуры тех или иных буддийских текстов, т.е. ясное понимание самой трехчастной структуры буддийского канона — 經律論三藏 (*Tripitaka*), появилось гораздо позже, поэтому только после Тан подобные каталоги перестали называться *Затиси сутр*, их стали именовать *Каталог священных текстов*⁴⁷, *Каталог драгоценностей Дхармы*⁴⁸, *Каталог буддийских текстов*⁴⁹, *Каталог внутренних текстов*⁵⁰.

⁴⁵ 小品般若經 *Xiao3pin3ban1ruo4jing1*

⁴⁶ Данная группа сутр подразделялась в свою очередь на те, которые представляли собой выдержки из оригинального канона (抄原典 *chao1yuan2dian3*), и те, которые были выдержками из китайского переводного канона (抄譯典 *chao1yi4dian3*).

⁴⁷ 聖典目錄 *Sheng4dian3mu4lu4*

⁴⁸ 法寶目錄 *Fa3bao3mu4lu4*

⁴⁹ 釋教錄 *Shi4jiao4lu4*

Начиная с Восточной Цзинь, составление буддийских каталогов велось постоянно. По неполным подсчетам, как пишет Фан Литянь⁵¹, к концу Цин существовало более 50 каталогов буддийских текстов, к настоящему времени сохранилось чуть более 30.

Из анализа дошедших до нас текстов становится ясным, что автором самого раннего буддийского каталога был знаменитый монах Восточной Цзинь Дао Ань (道安 *Dao4An1*): составленный им каталог позже получил название *Каталог многочисленных сутр, обобщающий смысл* (綜理眾經目錄 *Zong1li3zhong4jing1mu4lu4*), или сокращенно *Каталог Дао Аня* (安錄 *An1lu4*). Оригинал этого каталога утерян, однако кое-что можно проследить по *Собранию записей о переводах из Трипитаки*⁵², принадлежащему перу лянского монаха Сэн Ю. Сэн Ю сделал попытку систематизировать сутры, тексты вины и трактаты, начиная с Восточной Хань и заканчивая Лян, а также предисловия к сутрам и жизнеописания переводчиков. С точки зрения исторической ценности *Каталог Сэн Ю* очень важен, так как это первый сохранившийся буддийский каталог: в нем насчитывается 15 цзюаней, он делится на 4 части — собрание записей (集記 *ji2ji4*), каталог названий (名錄 *ming2lu4*), предисловия к сутрам (經序 *jing1xu4*) и жизнеописания (列傳 *lie4zhuan4*).

В период Лян буддизм был провозглашен официальным вероучением страны: основатель и первый монарх этой династии — лянский У-ди (502–549) в 504 г. публично принял шесть обетов *упасака*. Кроме того, он внес изменения в принятую титулатуру государя, добавив к традиционному «Сын Неба» (天子 *tian1zi3*) также слово «Пуса» — Бодхисаттва (菩薩 *pu2sa4*).

Поэтому в то же время, когда Сэн Ю составлял свой перечень, лянский император У-ди поручил ученым-переводчикам отредактировать каталог буддийских текстов, и после соответствующих проверок и сверок он был признан официальным. Таким образом император хотел положить конец распространению сутр, написанных в подражание и не являющихся истинными текстами, а также сдержать распространение частных переводов. После этого редактирование буддийских каталогов стало прерогативой исключительно императора, буддийские каталоги составлялись по приказу императора и распространялись только после его одобрения.

⁵⁰ 內典錄 *Ne4idian3lu4*, 內典 *nei4dian3* досл. «внутренние» (буддийские) тексты - в противопоставление «внешним» текстам, т.е. внешним по отношению к буддийскому учению

⁵¹ Фан Литянь, Буддийская культура Китая// Пекин, издательство Университета китайского народа, 2006 (Фан Литянь, Чжунго фоззюэ вэньхуа// Бэйцзин, Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2006)

⁵² 出三藏記集 *Chu3san1zang4ji4ji2*, сокращенно *Каталог Сэн Ю* - 祐錄 *You4lu4*

Начиная с лянского императора У-ди и заканчивая цинским императором Цянлуном (1736–1796), по приказу императоров каталог буддийских текстов редактировался 17 раз, из них три редакции являются самыми главными:

1) *Каталог многочисленных сутр* (眾經目錄 *Zhong4jing1mu4lu4*) под редакцией суйского императора Вэнь-ди (594 г.), так как в процессе редактирования и систематизации большое участие принял Фа Цзин (法經 *Fa3Jing1*), то его также часто называют *Каталог Фа Цзина* (法經錄 *Fa3jing1lu4*). В этом каталоге выделяются 9 разделов, по которым разделены многочисленные жанры буддийских произведений, всего в него вошло 2257 текстов в 5310 цзюаней.

2) *Каталог буддийских текстов, составленный в эру правления Кайюань* (開元釋教錄 *Kai1yuan2shi4jiao4lu4*, сокращенно 開元錄 *Kai1yuan2lu4*) под редакцией танского императора Сюань Цзуна (730 г.). Ведущую роль в его составлении сыграл Чжи Шэн (智升 *Zhi4Sheng1*), который впоследствии разработал систему особых знаков по *Тысячесловнику*⁵³, которые присваивались сутрам, что значительно облегчало поиск текстов в каталоге. Всего в каталоге насчитывалось 20 цзюаней, он делился на две части — основной каталог и добавочный. Считаясь одним из наиболее достоверных каталогов, он включает систематизированный перечень переведенных произведений и жизнеописаний переводчиков. В него вошли 1076 текстов в 5048 цзюаней. Позже этот каталог неоднократно упоминался в трудах ученых, его огромное влияние на дальнейший процесс распространения сутр как в Китае, так и в других странах Азии является неоспоримым фактом. По нему часто выверялись тексты сутр, при печатании буддийских сутр ссылались именно на этот танский каталог.

3) *Общий сверенный и единый каталог драгоценностей дхармы, составленный в эру правления Чжисюань* (至元法寶勘同總錄 *Zhi4yuan2fa3bao3kan1tong2zong3lu4*) под редакцией юаньского императора Ши Цзу (1287 г.). Китайские монахи во главе с Цин Цзисяном⁵⁴ и тибетские монахи сделали большую работу по сверке и корректировке тибетских и китайских буддийских текстов, отмечая и комментируя сходства и различия между ними, наличие или отсутствие тех или иных переводов, полноту содержания и т.п., также они отдельно поместили те тексты в каталоге, которые представляли собой фонетическую запись санскритских оригиналов. Данный каталог также представляет собой большую научную ценность особенно в силу того, что подобная работа практически не проводилась.

⁵³ 千字文 *Qian1zi4wen2* Тысячесловник, или Сочинение в тысячу знаков - один из учебников в Китае, состоящий из 1000 неповторяющихся иероглифов.

⁵⁴ 慶吉祥 *Qing4 Ji2xiang2*

В истории буддийской литературы в Китае мы знаем целую серию произведений, которые составлены внутри страны, переводами не являются и рассчитаны на вкусы и требования китайского слушателя или читателя. Цель таких сочинений — сообщить, как относится буддизм к тем понятиям, которые в буддийском каноне не рассматриваются, но в жизни Китая являются чрезвычайно важными (например, сыновняя почтительность, поклонение предкам, забота о старших). Несмотря на местное происхождение, подобные произведения оформлены как сутры, и сказанное в них приписывается самому Будде.

По-китайски они именуются «поддельными» или «сомнительными» сутрами (偽經 *wei3jing1*), в европейской же науке их обычно называют «апокрифами» или «апокрифическими сутрами». *Каталог эры правления Кай-юань* даже отводит для «поддельных сутр» специальный раздел. Это означает, что в VIII в. факт апокрифичности ряда сутр ясно осознавался, и неудивительно, ибо большинство из апокрифов танского времени, появлявшихся в этот период в массовом количестве, преподносят смесь вульгаризированного буддизма и традиционных китайских представлений. До периода Тан дело обстоит сложнее.

В ранних дотанских каталогах нет специального раздела «поддельных сутр». Это не значит, что апокрифов в то время еще не было. Однако, во-первых, само понятие апокрифа еще не осознано и выделения апокрифов как особого течения китайской литературы в буддизме еще не произошло; во-вторых, само выделение для исследователя связано с большими трудностями, так как апокрифичность произведений, которые можно отнести к этому разряду, не столь очевидна, как в танский период. Поэтому каждый раз, когда есть подозрение в апокрифичности, произведение приходится тщательно анализировать.

2. Китайские переводчики *Алмазной сутры* и *Сутры сердца*

Рассмотрим краткую биографию каждого из переводчиков, чтобы лучше понять, с каким объёмом текстов они работали и к какой школе тяготели⁵⁵.

Кумараджива (Kumārajīva, кит. имя 鳩摩羅什 *Jiu1mo2luo2shen2*, 350~409)

«Кумараджива» в переводе с санскрита означает «Обладающий жизнью ребёнка/царевича» (童壽 *tong2shou4*). В роду его отца все занимали должность

⁵⁵ Материалы собраны по энциклопедическому словарю *Цыхай* (Цыхай// Шанхай, Шанхайское издательство словарей, 1999); *Энциклопедии буддийской культуры* (исправленное издание), глав. ред. Чэнь Юйдун// Тяньцзинь. Тяньцзиньское народное издательство, 2005 (Фоцзяо вэньхуа байкэ, Чэнь Юйдун// Тяньцзинь, Тяньцзинь жэньминь чубаньшэ, 2005); *Хуэй-цзяо*, Жизнеописания достойных монахов в переводе М.Е.Ермакова// Москва, Наука, 1991; *Фэн Даань*, Важные рассуждения о буддийской Дхарме// Пекин, издательство Религиозной культуры, 2006 (Фэн Даань, Фофа яолунь// Бэйцзин, Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2006).

министра, но отец Кумарадживы, Кумарьяна (鳩摩羅炎 *Jiū1mó2huó2yán2*), не пожелал наследовать этот пост и ушёл в монахи. Перед его рождением у матери, младшей сестры правителя государства Куча (龜茲 *Jūn1cí2*), было несколько чудесных знамений, предвещающих рождение будущего мудреца.

После рождения сына Джива решила подстричься в монахини, однако её муж воспротивился, и тогда женщина поклялась не принимать никакой пищи, пока не примет посвящения. Приняв постриг, она стала самозабвенно изучать Дхарму. В семь лет Кумараджива также ушёл вместе с ней в монастырь. Сначала он изучал хинаянские тексты под руководством Бандхуатты⁵⁶ и др., поражая своих учителей великолепной памятью и глубокой учёностью. Прослышав о его талантах, правитель Кашмира (闍實 *Ji4shí2*) устроил учёный совет, на котором десятилетний Кумараджива одержал верх над всеми наставниками. Во многих царствах ему предлагали высокие государственные посты, но он неизменно отвечал отказом. Когда Кумарадживе исполнилось двенадцать лет, он повстречал некоего архата, который предрёк его матери: «Если этот шрамана до тридцати пяти лет не нарушит монашеских обетов, то возвеличит он повсюду Закон Будды, спасёт людей...и сравнится с самим Упагуптой⁵⁷. Не будет блюсти обетов — не быть ему великим, а быть по уму и знаниям только закононаставником.»⁵⁸ В Кашгаре Кумараджива начал изучать Абхидхарму, усвоил веды и индийские научные знания. Под руководством Сурьясомы⁵⁹, известного проповедника Махаяны, он принялся изучать махаянские тексты и вскоре стал повсюду провозглашать идеи пустотности всех дхарм. В двадцать лет он принял монашеские обеты от Вималакши⁶⁰, наставника по Винаи, и остался во дворце правителя Куча. Его мать перед возвращением в Индию сказала сыну о его великом предназначении проповедовать буддизм в Китае.

В то время в Китае Фу Сянь (符賢 *Fú4 Xián2*) захватил власть (364 г.) и отправил Люй Гуана (呂光 *Lǚ3 Guāng1*) покорить Куча и захватить Кумарадживу в плен. Люй Гуан хитростью напоил Кумарадживу вином и запер его в покоях вместе с женой правителя. Так Кумараджива впервые нарушил монашеский обет. Он остался советником у Люй Гуана и его сыновей в Лянчжоу, но никто из них так и не приобщился к учению Дхармы.

В 401 г. Кумараджива прибыл в г. Чанъань 長安 ко двору императора Яо Сина 姚興, чтобы заняться переводом буддийских сочинений.

⁵⁶ 盤頭達多 *Pán2tóu2dá2duō1*

⁵⁷ 優波掘多 *Yōu1bō1jué2duō1* Упагупта - четвёртый буддийский патриарх при правителе Ашоке.

⁵⁸ цитируется по изданию Хуэй-цзяо, Жизнеописания достойных монахов в переводе М.Е.Ермакова// Москва, Наука, 1991, стр.133

⁵⁹ 須耶利蘇摩 *Xū1yē2lì4sū1mó2*

⁶⁰ 卑摩羅叉 *Bēi1mó2luó2chā1*

Ранее, как уже говорилось, в годы правления императора Мин-ди 明帝 (58–75) государства Восточная Хань, а также в царстве Вэй 魏 (220–264) периода Троецарствие, в период Западная Цзинь (265–420) в Китае переводилось множество сутр и шастр, но так как выходцы из Индии очень плохо владели китайским языком, эти переводы были практически нечитабельными. Как изрек сам Кумараджива, «чтение такого перевода подобно поглощению прежде пережёванной кем-то пищи. Принятие такой пищи не приносит никакого удовольствия и способно вызвать только рвоту»⁶¹. Поэтому в чаньаньском монастыре Дасы⁶² Кумараджива вместе с восемьюстами монахами занялись новыми переводами. Новый перевод обычно сличали со старым, внося поправки и исправляя ошибки. Всего он перевёл около трёхсот сутр и шастр (подробнее о переводах Кумарадживы см. главу о месте буддийских сутр в китайской литературе).

Кумараджива сыграл большую роль в распространении идей мадхьямики в Китае. Ему также принадлежат переводы трёх шастр, лёгших в основу формирования китайской школы *саньлунь-цзун*⁶³: принадлежащие перу основателя мадхьямики Нагарджуны (II – нач. III в.) *Коренные строфы о срединности*⁶⁴ и *Шастра двенадцати врат*⁶⁵, а также написанная учеником Нагарджуны Арьядевой (III в.) *Шастра в ста [строфах]*⁶⁶. Ему также принадлежат несколько трактатов собственного сочинения, например, *Трактат об истинной сущности*⁶⁷.

В какой-то момент Кумараджива оставил монастырский уклад и взял себе по настоянию императора десять певичек. После этого всем, кто приходил к нему за наставлениями, он говорил следующие слова: «Слово моё подобно лотосу, что растёт в вонючей грязи. Срывайте лотос, а грязь не берите!»⁶⁸

Согласно преданию, когда приблизилась смерть, Кумараджива произнёс следующие слова: «Если в моих переводах нет ошибок, то после сожжения моего тела

⁶¹ цитируется по изданию Хуэй-цзяо, Жизнеописания достойных монахов в переводе М.Е.Ермакова// Москва, Наука, 1991, стр.141

⁶² 大寺 *Da-si-t*, досл. Великий монастырь

⁶³ 三論宗 *sanlun4zong1* - Школа трёх шастр, или школа трех трактатов представляет собой китайский вариант мадхьямики. Её основателем считается Ци Цзан (吉藏 *Ji2 Zang4*), который систематизировал доктрины трёх шастр. Хотя эти шастры переводились несколько раз и были хорошо известны в Китае, однако именно в переводе Кумарадживы они легли в основу формирования школы *саньлунь*. Распространением и пропагандой идей мадхьямики также занимались ученики Кумарадживы (самым известным и одарённым из них был Сэн Чжао). Подробнее на русском яз. смотри диссертацию А.А. Маслова «Учение школы саньлунь».

⁶⁴ санскр. *Madhyamaka-śāstra*, кит. 中觀論 *Zhong1guan1lun4*

⁶⁵ санскр. *Dvādaśanikāya-śāstra*, кит. 十二門論 *Shi2er4men2lun4*

⁶⁶ санскр. *Śataśāstra*, кит. 百論 *Bai3lun4*

⁶⁷ 實相論 *Shi2xiang4lun4*

⁶⁸ цитируется по изданию Хуэй-цзяо, Жизнеописания достойных монахов в переводе М.Е.Ермакова// Москва, Наука, 1991, стр.142 В словаре Цыхай (辭海 *Ci2hai3*) приводится следующая цитата: 臭泥中生蓮花,但採蓮花勿取臭泥.

язык останется невредимым.»⁶⁹ После сожжения тела только его язык остался нетронутым, что послужило свидетельством истинности всех его переводов.

Бодхиручи (Bodhiruci, кит. имя 菩提留支 *Pu2ti2liu2zhi1*, V~VI вв.)

В 508 г. Бодхиручи прибыл в Лоян (洛陽 *Luo4yang2*) с большим количеством буддийских санскритских сутр. Он поселился в монастыре Вечного спокойствия⁷⁰, где возглавил около семиста индийских и тибетских монахов, занимавшихся там переводами. Затем Бодхиручи перебрался в Ечэн (鄴城 *Ye4cheng2*), где продолжил переводческую работу. Более чем за двадцать лет он перевёл следующие буддийские сочинения: *Алмазная сутра*⁷¹, *Сутра о Майтрейе*⁷², *Сутра о глубоком и тайном освобождении*⁷³, *Шастра на Сутру лотоса благого Закона*⁷⁴ и многие другие. Большинство переведённых им сутр относятся к сочинениям индийской школы йогачаров. Бодхиручи сыграл важную роль в создании школы Чистой земли⁷⁵ в Китае.

Парамартха (Paramārtha, кит. имя 眞諦 *Zhen1 Di4*, VI в.)

Парамартха прибыл в Гуанчжоу из Индии в 546 году. Он был убеждённым сторонником синтеза йогачары и позднемахаянской теории Татхагатагарбхи⁷⁶. Гонимый смутами и политическими неурядицами, Парамартха вынужден был постоянно переезжать. Он несколько раз хотел вернуться в Индию, но ни одна из попыток не увенчалась успехом. Парамартха даже пытался покончить жизнь самоубийством. Он перевёл на китайский язык около 50 сутр в более, чем 140 цзюаней. Среди них такие важные йогачаринские трактаты, как трактат Асанги *Компедиум*

⁶⁹ цитируется по изданию Хуэй-цзяо, Жизнеописания достойных монахов в переводе М.Е.Ермакова// Москва, Наука, 1991, стр.143

⁷⁰ 永寧寺 *Yong3ning4si4*

⁷¹ санскр. *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*, кит. 金剛般若波羅蜜經 *Jin1gang1ban1ruo4bo1luo2mi4jing1*

⁷² 彌勒菩薩所問經 *Mi2le4pu2sa4suo3wen4jing1*

⁷³ 深密解脫經 *Shen1mi4jie3tuo1jing1*

⁷⁴ санскр. *Saddharmapundarika-sāstra*, кит. 妙法蓮華經論 *Miao4fa3lian2hua2jing1lun4*

⁷⁵ 淨土宗 *Jing4tu3zong1* - Школа чистой земли. В начале V в. братство во главе с Хуэй Юанем установило культ Будды Амитабхи. Тот, кто верит в Будду Амитабху и поклоняется ему, в следующем перерождении окажется в чистой земле Амитабхи. Учение этой школы пользовалось огромным успехом у простого люда. Позже было очень популярно в Японии.

⁷⁶ Философия школы йогачара (или виджнянавада, т.е. учение о сознании) являлась сложнейшей из всех индийских школ. «Практика йогич» здесь была посвящена механизмам деятельности сознания и их преобразованию. Доктрина Татхагатагарбхи (如來藏 *Ru2lai2zang4* Вместилище Татхагаты) возникла как самостоятельное учение и представляла собой максимально онтологизированный вариант буддийской философии, подводящей онтологическую базу под философское обоснование идей буддизма. С другой стороны, доктрина Татхагатагарбхи подчёркивала и обосновывала тезис об изначальной наделённости человека природой Будды. Е.Е. Обермиллер был первым европейским ученым, занявшимся базовыми для теории Татхагатагарбхи текстами

*Махаяны*⁷⁷, *Абхидхармакоша-шаstra*⁷⁸, *Двадцатистичице Васубандху*⁷⁹ и др. Самым важным его деянием было ознакомление китайской сангхи с *Трактатом о пробуждении веры в Махаяну* Ашвагхоши, который, возможно, он написал сам⁸⁰.

Дхармагупта (Dharmagupta, кит. имя 笈多 Ji2 Duol, V в.)

О Дхармагупте практически ничего неизвестно, кроме того, что он прибыл в Чанъань в начале VI в. и был очень дружен с индийским монахом Дхармаяшасом⁸¹. В 407 году они совместно приступили, а в 414 году закончили *Абхидхарму Шарипутры*⁸² из 22 цзюаней. Монах Хуэй Цзяо в *Жизнеописаниях достойных монахов* в разделе *Переводчики* (1-3 цзюани)⁸³ упоминает его имя только в связи с жизнеописанием Дхармаяшаса.

Сюань Цзан (玄奘 Xuan2 Zang4, ~600~664)

Сюань Цзан был знаменитым китайским путешественником и переводчиком. Родители Сюань Цзана были бедны и очень рано умерли. В 13 лет мальчик постригся в монахи, а в 20 лет уже принял полные 150 обетов бхикшу. Он много ездил по стране, общался со знаменитыми учителями, стараясь проникнуть в тайны буддийской Дхармы. Чтобы разрешить мучившие его вопросы по сочинению Асанги *Введение в Махаяну*, Сюань Цзан решил поехать в Индию, но не получил разрешения танского императора Тай-цзуна. Идя против воли императора, Сюань Цзан всё равно отправился в Индию, где провёл около пятнадцати лет. Он побывал при дворах разных царей, его везде принимали с почтением, восхищённые учёностью и глубокой верой монаха. Огромное влияние на Сюань Цзана оказали 5 лет, проведённые в монастыре-университете Наланда⁸⁴, где он прекрасно овладел санскритом и основными буддийскими текстами разных индийских школ. Прибыв ко двору местного царя, Сюань Цзан даже участвовал в большом философском диспуте буддийских монахов, на который прибыли монахи из разных царств Индии и других стран. Поражённые его знаниями, махаянисты присвоили ему звание *Небо Махаяны* (大乘天 Da4cheng2tian1), а хинаянисты — *Небо освобождения* (解脫天 Jie3tuo1tian1). Вернувшись в Китай в 645 году, Сюань Цзан

⁷⁷ санскр. Mahāyāna-saṃpariṅgraha-śāstra, кит. 攝大乘論 She4da4cheng2lun4

⁷⁸ санскр. Abhidharmakośa-śāstra, кит. 阿毗達磨俱舍論 A1pi2da2mo2ju4she3lun4

⁷⁹ санскр. Viṃśatika

⁸⁰ санскр. Mahāyāna-śraddhotpada-śāstra, кит. 大乘起信論 Da4cheng2qi3xin4 lun4

⁸¹ инд. имя Dharmayaśas, кит. имя 曇摩耶舍 Tan2mo2ye2she3

⁸² 舍利弗阿毘曇 She3li4fu2a1pi2tan2

⁸³ Хуэй-цзяо, *Жизнеописания достойных монахов* в переводе М.Е.Ермакова// Москва, Наука,

⁸⁴ 那爛陀寺 Na4lan4tuo2si4

удостоился покровительства императора Тай-цзуна, который даже предлагал монаху вернуться к мирским делам и занять должность министра. Сюань Цзан вежливо отказался и занялся переводческой деятельностью в чанъаньском монастыре Великого счастья — Хунфуся⁸⁵. Вместе с ним переводили тексты ещё более двадцати монахов. Под руководством Сюань Цзана они перевели многие важные для китайской традиции тексты. Согласно традиции, Сюань Цзану принадлежит перевод *Сутры о корзине [текстов] бодхисаттвы*⁸⁶ в 20 цзюаней, *Сутры, раскрывающей глубокие тайны*⁸⁷, *Йогачара-бхуми-шастры*⁸⁸, *Сутры праджня-парамиты, [подобно] алмазу разрубающей [страсти]*⁸⁹, *Маха-праджня-парамита-сутры*⁹⁰ и т.д., всего 75 сутр и трактатов в 1335 цзюаней. Сюань Цзан по поручению императора также перевёл на санскрит даосский трактат *Трактат о Пути и Добродетели*, приписываемый Лаоцзы⁹¹, *Трактат о пробуждении веры в Махаяну*⁹² и многие другие важные для китайской традиции тексты. Помимо того, что он был переводчиком, Сюань Цзан был также блестящим автором. Его перу принадлежит *Трактат об установлении только сознания*, в котором излагаются основные идеи школы *фасян*⁹³.

И Цзин (義淨 *Yi4 Jing4*, 635~713)

И Цзин был известным танским монахом, переводчиком и путешественником. Он десять лет прожил в индийском монастыре-университете (Наланда), где в своё время учился и Сюань Цзан. И Цзин около двадцати пяти лет провёл в путешествиях, посетил более тридцати стран. Когда он вернулся в Лоян, то привёз с собой около 400 индийских сутр, трактатов и других сочинений. Затем он поехал в Чанъань, где вместе с другими монахами занимался переводами. Всего он перевёл 56 сутр и трактатов в 229 цзюаней. И Цзин внёс свой вклад в перевод буддийских сутр наравне с Кумарадживой, Чжэн Ди, Сюань Цзаном и другими. Он переводил много текстов из Винаи и уделял особое внимание ритуалам и регламенту повседневной жизни буддийских монахов.

⁸⁵ 弘福寺 *Hong2fu2si4*

⁸⁶ санскр. Bodhisattva pitaka-sūtra, кит. 大菩薩藏經 *Da4pu2sa4zang4jing1*

⁸⁷ санскр. Sandhi-nimocana, кит. 解深密經 *Jie3shen1mi4jing1*

⁸⁸ санскр. Yogācāra-bhūmi-śāstra, кит. 瑜伽師地論 *Yu2jia1shi1di4lun4*

⁸⁹ санскр. Vajracchedikā prajñāpāramitā-sūtra, кит. 金剛般若波羅蜜經 *Jin1gang1ban1ruo4bo1luo2mi4jing1*

⁹⁰ санскр. Mahāprajñāpāramitā-sūtra, кит. 大般若經 *Da4ban1ruo4jing1*

⁹¹ 道德經 *Dao4de2jing1*, 老子 *Lao3zi*

⁹² санскр. Mahāyana-Sraddhotpada-śāstra, кит. 大乘起信論 *Da4cheng2qi3xin4lun4*

⁹³ Этот трактат имеет следующую историю: Васубандху на основе шастры Асанги «Йогачарья-бхуми» составил трактат «Тримшика-виджняптикарика» - Тридцать суждений о только сознании. Впоследствии на этот трактат были написаны десять комментариев различными авторами. Сюань Цзан перевёл эти комментарии на китайский язык, а затем скомпоновал из них самостоятельное сочинение 成唯識論 *Cheng2wei2shi2lun4* - *Трактат об установлении только сознания*. В этом трактате нашли выражение основные положения школы *фасян* (法相宗 *fa3xiang4zong1*)

Самые известные в его переводе сутры — это *Будда аватамсака маха-вайпурья-сутра*⁹⁴, *Суварна-прабхасоттама-сутра*⁹⁵, *Сутра об изначальных заслугах семи [воплощений] Татахагаты Наставника-Врачевателя*⁹⁶ и др.

Фа Юэ (法月 *Fazhuyue4*, VIII в.)

Шрамана Фа Юэ жил в восточной Индии, много путешествовал по монастырям центральной Индии, изучая Трипитаку. Владел как санскритом, так и китайским языком. В Чаньяне перевел *Сутру сердца*.

Праджня (Prāññā, кит. имя 般若 *Ban1ruo4*, VIII в.)

Монах Праджня был родом из северной Индии, изучал в монастыре Наланда, являвшемся сосредоточием буддийской образованности, йогочару, йогу и т.п., затем увлекся «Алмазной колесницей» — Ваджраяной, благодаря чему перевел многие тексты тантрического будизма. Позднее стал также изучать учение о праджне, перевел *Сутру сердца*, опираясь на версию Сюань Цзана.

Фа Чэн (法成 *Fazcheng2*, IX в.)

Родившись в богатой турфанской семье (на территории района Жигацэ в современном Тибете), Фа Чэн рано принял постриг. Он много переводил, постигая учение Дхармы, его переводы считались лучшими. Владея тибетским, санскритом и китайским, Фа Чэн не только занимался различными переводами, но и много путешествовал по монастырям, где проповедовал те сутры, которые он перевел. В 833 г. он приехал в Шачжоу (нынешний Дуньхуан) в монастырь Вечного спокойствия⁹⁷, где вместе с тамошними монахами углубился в переводы, причем переводил в основном с тибетского на китайский (*Сутра сердца*, эзотерические сутр и др.) и с китайского на тибетский (*Ланкаватара-сутра*⁹⁸, *Сутра о мудрости и глупости*⁹⁹, *Комментарии к Сандхинирмоканавьюха-сутре*¹⁰⁰ и др.). Он сыграл неоценимую роль в налаживании глубоких контактов между китайской и тибетской религиозной культурами. В 865 г. Фа Чэн скончался.

⁹⁴ санскр. *Buddhāvataṃsakamahāvaiṣṭya-sūtra*, кит. 大方廣佛華嚴經 *Da4fang1guang3fo2hua2yan2jing1*

⁹⁵ санскр. *Suvarṇaprabhāsottama-sūtra*, кит. 金光明最勝王經 *Jin1guang1ming2zui4sheng4wang2jing1*

⁹⁶ 藥師七佛本願功德經 *Yao4shi1qi1fo2ben3yuan2gong1de2jing1*

⁹⁷ 永康寺 *Yong3kang1si4*

⁹⁸ санскр. *Lankāvatāra-sūtra*, кит. 楞嚴經 *Leng2yan2jing1*

⁹⁹ 賢愚經 *Xian2yu2jing1*

¹⁰⁰ 解深密經疏 *Jie3shen1mi4jing1shu1*

Ши Ху (施護 *Shi Hu*, X в.)

Ши Ху, как и Сюань Цзан, Парамартха и некоторые другие достопочтимые монахи, носил звание 三藏 *Sanljang*, т.е. *Тот, кто в совершенстве постиг все три «корзины» канона*. В период Сун его вместе с Тяньсицаем¹⁰¹ и Фа Тянем¹⁰² пригласили в Кайфэн (Восточная столица при Северной Сун) в специально созданный переводческий департамент по переводу сутр и распространению дхармы (譯經傳法院 *yi4jing1chuan2fa3yuan4*). Ши Ху после 7 дней тантрических практик и подношений Будде перевел *Сутру сердца*.

3. «Алмазная сутра» в китайских переводах

3.1. Основные идеи «Алмазной сутры»

Алмазная сутра принадлежит к наиболее известным и значительным сутрам Махаяны, переведённым с санскрита. Согласно буддийской традиции, её содержание представляет собой подлинную запись диалогов Будды с его любимым учеником Субхути (отсюда санскр. *evaṃ māya śrutam*, кит. 如是我聞 *ru shi wo wen*, русск. *Я так слышал* — обычная формула зачина в сутрах). С философской точки зрения, *Алмазная сутра* принадлежит к классу так называемых кратких праджняпарамитских сутр, раскрывающих положения о Высшей интуитивной мудрости (prajñā). Как и любая праджняпарамитская сутра, данный текст не только излагает определённую доктрину, но и стремится породить особое состояние сознания адепта. Это состояние и есть Высшая мудрость.

Недаром академик Ф.И. Щербатской приводил следующее определение понятия *prajñāpāramitā*, данное Дигнагой в его *Праджня-парамита тиндартхе*: «Праджняпарамита есть монизм (a-dvaaya), это знание [в котором субъект и объект совпадают], это также сам Будда [персонифицированный в своём космическом теле]. Слово Праджняпарамита означает также текст праджняпарамитских сутр, и путь, и спасение [которому они учат], так как цель и текста, и пути заключается в порождении этого [монистического сознания и состояния Будды в его Нирване]»¹⁰³. Таким образом, как верно подмечает Е.А. Торчинов¹⁰⁴, праджняпарамитский текст оказывается как бы объективацией особого состояния сознания, способной породить такое сознание и у

¹⁰¹ 天息災 *Tianxi1zai*

¹⁰² 法天 *Fa3tian1*

¹⁰³ *Abhisamayalamkara-Prajñāpāramitā Upadeśa Śāstra*// Bibliotheca Buddhica, Leningrad, 1930, V.23

¹⁰⁴ *Е.А. Торчинов, О психологических аспектах учения Праджняпарамиты (на примере «Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры»)// сб. Психологические аспекты буддизма, Новосибирск, Наука, 1991*

другого человека, если тот правильно понимает этот текст: состояние сознания→текст как его объективация→состояние сознания.

Алмазная сутра, представляющая учение мадхьямики (шуньявады), называет подобное состояние *пустота* (*śūnyatā*). Для учения мадхьямики характерны отрицание абсолютного бытия дхарм, признание иллюзорности окружающего мира и утверждение истинной реальности *пустоты* (*шуньята*, санскр. *śūnyatā*). *Шуньята* невыразима в обычных терминах и понятиях, поскольку все они суть ментальные конструкты (отсюда привычная формула объяснения через отрицание: *a* как не-*a*, не не-*a*, и потому называют *a*). Невозможность обозначения указывает на реальность «обозначаемого» как незнакового по своей природе, ибо, по учению сутры, знаковое — нереально, реальное — незнаково¹⁰⁵.

Основные идеи сутры можно представить следующим образом:

1. Бессущестна не только личность, но и составляющие её элементарные психофизические единицы — дхармы, поэтому представители мадхьямики говорят, что дхармы пусты. Более того, представление о том, что дхарма является самосущностным конституирующим единичным элементом, есть источник всех заблуждений и перерождений. Именно из представления о реальности дхарм вытекает ложное понимание буддийских догматов.

2. Пребывание живых существ в сансаре не абсолютно, а иллюзорно. Только неведение (*avidyā*) порождает этот мираж. На самом деле относительно абсолюта сансара и нирвана являются вымышленными, или относительными, понятиями. Эту истину постигает Бодхисаттва, осознавая, что в буквальном смысле спасать некого и не от чего. Если некто, называющий себя Бодхисаттвой, поддерживает представление о том, что есть живые существа, нуждающиеся в спасении, или что он переправил существ на другой берег, то он не может быть назван Бодхисаттвой.

3. Будда и истинная реальность суть тождество, и тот, кто надеется распознать Будду по физическим признакам, заблуждается.

4. Истинная реальность не подвержена описаниям и обозначениям. Она недоступна для языкового выражения. То, что может быть выражено, не есть истинная реальность.

5. Истинная реальность постигается посредством Высшей мудрости (*Prajñāpāramitā*), которая, в свою очередь, понимается буддистами как йогический транс.

¹⁰⁵ Анализ подобной «парадоксальной логики» см. подробнее *Е.А.Торчинов*, О психологических аспектах учения Праджняпарамиты (на примере «Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры») // сб. Психологические аспекты буддизма, Новосибирск, Наука, 1991; *С.Ю.Лепехов*, Идея шуньявады в коротких сутрах праджняпарамиты // сб. Психологические аспекты буддизма, Новосибирск, Наука, 1991; *К.К.Жоль*, Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия // Киев, 1981

3.2. Краткая история переводов «Алмазной сутры»

Сутра появилась в Индии во II-III в. н.э. и неоднократно переводилась на другие языки. На западе сутра была известна по уже ставшим классическими переводам на английский язык М.Мюллера, Э.Конзе и переводу на немецкий язык М.Валлезера:

The Vajrakkhedikā or Diamond-cutter, Max Müller, 1894;

Vajracchedikā Prajñāpāramitā, Edward Conze, 1957¹⁰⁶;

Vajracchedikā Prajñāpāramitā, Max Walleser, 1914;

Vajrakkhedikā, M.C. de Harlez, 1891.

Насколько известно автору, существуют, по крайней мере, два современных перевода *Алмазной сутры* на русский язык Е.А. Торчинова¹⁰⁷ и В.П. Андросова¹⁰⁸. С.Ю. Лепехов также переводил с тибетского краткие праджняпарамитские тексты¹⁰⁹, например, сопряжённую с *Алмазной сутрой* *Сутру сердца* (санскр. *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*, кит. 心經 *xinIjingI*). Подобные переводы выполнял с санскрита и А.А. Терентьев¹¹⁰.

Торчинов выполнил перевод с китайского языка на русский по версии великого китайского комментатора и переводчика сутр Кумарадживы. Перевод Торчинова называется *Ваджраччхедика Праджня-парамита сутра (Сутра о запредельной премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром)*. Он представляется как перевод с перевода, и в нём обнаруживается масса неточностей и неясностей. Хотя с точки зрения знакомства русскоязычного читателя с китайской версией знаменитой сутры в рамках распространения махаянского буддизма на Дальнем Востоке, перевод Торчинова также заслуживает внимания. Работа Андросова *Алмазная сутра, или Сутра о Совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества] как удар молнии* интересна тем, что учёный пытался переводить санскритский оригинал, сопоставляя его с другими известными ему переводами на европейские и русский языки.

Ни один из вышеперечисленных переводчиков не ставил своей задачей проследить и сравнить технику перевода буддийских сутр с языка оригинала на другой язык, т.е. всегда был задействован только один язык — либо язык оригинала (санскрит), либо текст изначально переводился с китайского или тибетского перевода. То есть, сутра переводилась как представляющая интерес в рамках традиции, к которой она

¹⁰⁶ Конзе Э., *Совершенная мудрость: короткие праджняпарамитские тексты*// Издательская группа буддийских текстов, 1993 (*Conze E., Perfect Wisdom: The Short Prajñāpāramitā Texts*// Buddhist Pub Group, 1993)

¹⁰⁷ Е.А.Торчинов, *Введение в буддологию: курс лекций*// С.-Петербург, С.-Петербургское философское общество, 2000, стр.235-251

¹⁰⁸ В.П.Андросов, *Буддизм Нагарджуны*// Москва, Восточная литература РАН, 2000, стр.610-639

¹⁰⁹ С.Ю.Лепехов, *Идея шуньявады в коротких сутрах праджняпарамиты*// сб. Психологические аспекты буддизма, Новосибирск, Наука, 1991

¹¹⁰ А.А.Терентьев, «Сутра сердца Праджня-парамиты» и её место в истории буддийской философии» в сб. Буддизм: история и культура// Москва, Наука, 1989

принадлежала. Акцент в переводах делался, скорее, на философско-психологических и доктринальных аспектах буддизма, нежели на исследовании языка текста.

Таким образом, большинство учёных, занимающихся изучением буддийских сутр, интересуется только философская и религиозная система, изложенная непосредственно в лежащем перед ними тексте, а не включение этого сакрального по содержанию текста в традицию переводческой литературы всего многоязычного буддийского мира. С этой точки зрения шесть разных по времени китайских переводов *Алмазной сутры* представляются самым богатным материалом для анализа, поскольку наличие санскритского оригинала делает возможным не только выяснение, с помощью каких технических средств осуществлялся этот перевод, но и отслеживание процесса совершенствования переводческой практики в истории. Например, в работе *Буддизм Нагарджуны*¹¹¹ Андросов предлагает «Словарь индо-тибетского и русского буддизма», который, строго говоря, даже не является терминологическим индексом, и представляет собой краткое введение в основные буддийские термины и школы.

Алмазная сутра появилась в Индии во II-III вв. н.э. и очень рано приобрела авторитет среди приверженцев махаяны. Она широко цитировалась и истолковывалась в трудах, приписываемых традицией Нагарджуне. В III в. Асанга, один из основателей философской школы йогачаров, написал догматический трактат по содержанию *Алмазной сутры*, который содержал 77 карик.

Позже ученик Асанги Васубандху написал к этому трактату комментарий. Известно огромное множество индийских комментариев к комментарию Васубандху, а также непосредственно к тексту *Алмазной сутры*. Сутра была чрезвычайно популярна в буддийских странах как основополагающий текст махаяны. Об этом свидетельствуют её многочисленные переводы как на восточные, так и на европейские языки. Знаменательно, что после изобретения книгопечатания в Китае самым первым датированным отпечатанным текстом стала именно китайская версия *Алмазной сутры* (издана в 868 году и найдена в Дуньхуане)¹¹². Первое издание сутры в Европе на тибетском и немецком языках было осуществлено Российской Императорской академией наук.

Алмазная сутра уже в III в. быстро распространилась в Китае. Она известна в Китае в шести переводах, из которых классическим и наиболее цитируемым до сих пор считается самый ранний перевод сутры знаменитого Кумарадживы. В настоящее время существуют следующие переводы *Алмазной сутры* на китайский язык:

¹¹¹ В.П.Андросов, Буддизм Нагарджуны// Москва, Восточная литература РАН, 2000

¹¹² Л.И.Меньшиков, Техника книжного дела// сб. Рукописная книга в культуре народов Востока (очерки) Книга вторая, Москва, Наука, 1988, стр.116

перевод Кумарадживы, датируемый 401 г. (период Цзинь),
 перевод Бодхиручи от 509 г. (период Сев.Вэй),
 перевод Парамартхи от 562 г. (Чэнь периода Южных династий),
 перевод Дхармагупты от 590 г. (период Суй),
 перевод Сюань Цзана, восходящий к 660-663 гг. (период Тан),
 перевод И Цзина от 703 г. (периода Тан).

Из них, как видно по именам переводчиков, четыре перевода сделаны индийцами, и два, самых поздних по времени, выполнены китайцами.

Интересно, что в классическом издании сутры с санскритским текстом и комментариями, вышедшем на Тайване¹¹³, предлагаются 7 переводов, 2 из которых якобы принадлежат Бодхиручи. Причём второй перевод Бодхиручи во многом отличается от первого и в лексическом, и в синтаксическом плане, но, главное, практически стопроцентно повторяет перевод Парамартхи. Автор считает невозможным наличие такой огромной разницы между переводами, сделанными одним человеком в один и тот же год, и убежден в том, что перевод, скорее всего, принадлежит Парамартхе, а приписывание двух версий перевода только Бодхиручи является исторической ошибкой. Однако ни подтвердить, ни опровергнуть это утверждение не представляется возможным. В прилагаемых к работе китайских версиях *Алмазной сутры* соблюден хронологический порядок, зафиксированный в издании классического буддийского канона *Тайсё синёю Дайдзюкё (Заново отредактированное «Великое собрание сутр» [годов] Тайсё 大正新修大藏經 Taishō shinshū dai zōkyō* под редакцией Takakusu Junjirō и Watanabe Kikyoku (1924-35).

При переводе на китайский язык только лишь названия сутры *Vajracchedikā (prajñāpāramitāsutra)* существуют различные толкования, связанные с двумя возможными трактовками семантической связи внутри санскритской синтагмы *vajracchedikā*. В первом случае *vajra* — пацисенс, соответственно, внутри синтагмы между *vajra* алмаз и *chedikā* *разрубательница/разрубающая* существуют отношения «хозяина-слуги». При таком анализе алмаз является метафорой страстей. Подобно тому, как алмаз является самым прочным камнем, так и люди накрепко погрязают в страстях и чувствах. Именно так понимает название сутры И Цзин, в чьём переводе мы встречаем 能斷金剛般若波羅蜜多經 *Neng2duan4jin1gang1ban1ruo4bo1luo2mi4duo1jing1*, что, соответственно, дословно

¹¹³ *Новые переводы индийских сутр1. Алмазная сутра*// Тайбэй, издательство Жуши, 1985 (Синьи фаньвэнь фодянь1, Цзиньган баньжоболоми цзин// Тайбэй, Жуши чубаньшэ, 1985)

переводится как *Сутра Праджня-парамиты, способной разрубить [прочные, как] алмаз, [страсти]*.

При втором толковании между *vajra* и *chedikā* существуют равноправные отношения, и в этом смысле *vajra* алмаз соотносится с «мудростью», которая подобно алмазу может «расколоть» все привязанности, а *chedikā* – отглагольное имя деятеля (см. названия всех остальных китайских переводов). Тогда название *Vajracchedikā prajñāpāramitāsūtra* может пониматься как *Сутра Праджня-парамиты, [подобно] алмазу разрубающей [страсти]*. Дхармагупта, делая подстрочник санскритского текста, дословно переводит название как 金剛能斷般若波羅蜜經 *Jin1gang1neng2duan4ban1ruo4bo1luo2mi4jing1*¹¹⁴, что по-китайски звучит несколько непонятно (перевод Дхармагупты выглядит наиболее нечитабельным на протяжении всего текста сутры, поскольку он слепо следует санскритской версии).

Все китайские переводчики, кроме Дхармагупты и И Цина, вслед за Кумарадживой опускают при переводе слово *chedikā* *разрубательница/разрубающая* и переводят название как 金剛般若波羅蜜經 *Jin1gang1ban1ruo4bo1luo2mi4jing1* *Сутра [подобной] алмазу Праджня-парамиты*. На русском языке сутра получила известность как *Алмазная сутра*. Переводы Торчинова¹¹⁵ и Андросова¹¹⁶ (*Сутра о запредельной премудрости, отсекающей заблуждения алмазным скипетром* и *Сутра о Совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества] как удар молнии*) также приемлемы, хотя добавляют в названия новые образы, отсутствующие в оригинале.

Андросов вообще уходит от образа алмаза, предпочитая второе значение санскритского слова *vajra*. Он исходит из того, что помимо алмаза *vajra* означает молнию, громовник, или перун, как палицу бога Индры¹¹⁷. В буддизме это символ мгновенного, как вспышка молнии, Просветления (*Bodhi*), а также символ благодатной природы этого истинного озарения. *Vajra*-алмаз создаёт представление о нерушимости Дхармы как вечного закона Будды. Ваджра являлась неизменным атрибутом Будд и Бодхисаттв махаяны: она обычно изображалась в виде двустороннего пучка молний, исходящих из единой круглой сферы. Особенное развитие эта символика получила в мифологии и ритуалах Ваджраяны, третьего направления в Буддизме, известного своими тантрическими практиками.

Говоря о китайских переводах *Алмазной сутры*, самыми известными и дошедшими до наших дней были переводы Кумарадживы, Бодхиручи, Парамартхи, Дхармагупты,

¹¹⁴ ранее название 金剛斷割般若波羅蜜經 *Jin1gang1duan4ge1ban1ruo4bo1luo2mi4jing1*

¹¹⁵ Торчинов Е.А., Введение в буддологию: курс лекций// СПб, С.-Петербургское философское общество, 2000

¹¹⁶ Андросов В.П., Буддизм Нагарджуны// Москва, Восточная литература РАН, 2001

¹¹⁷ В.П.Андросов, Буддизм Нагарджуны// Москва, Восточная литература, 2000

Сюань Цзана и И Цзина (тексты переводов представлены в приложении к данной работе).

3.3. Сравнение китайских переводов

По сравнению с Кумарадживой и Сюань Цзаном никто из более ранних или поздних переводчиков не обладал равной им учёностью и опытом. Из всех версий *Алмазной сутры* наиболее совершенным признаётся перевод Кумарадживы, как наиболее лаконичный и «китайский».

Поэтому все исследования, связанные с анализом китайского текста сутры, обычно предпринимаются на основе его версии. При сравнении текста сутры очень часто используются версии Парамартхи и Сюань Цзана, как более близкие к санскритскому тексту. Однако даже при беглом взгляде на эти переводы очевидно превосходство перевода Кумарадживы. Стилль Парамартхи и Сюань Цзана достаточно тяжеловесен и пестрит многочисленными оборотами, благодаря чему текст порой выглядит «перегруженным» и трудночитаемым. К тому же в переводе Парамартхи встречается масса грамматических ошибок, что ещё более затрудняет чтение текста и лишает его даже минимальной художественности. Что касается терминологии, то Парамартха обычно всегда следует за принятым Кумарадживой переводом, а Сюань Цзан дает свой перевод.

Версии других переводчиков редко принимаются во внимание. Перевод Бодхиручи во многом уступает переводу Кумарадживы: где-то переводчик просто следует за предыдущей версией, где-то расширяет текст за счёт ввода не всегда грамматичных оборотов. Его перевод в любом случае не оригинален, а стиль далёк от лёгкости и живости изложения Кумарадживы.

Перевод Дхармагупты упоминается только в связи с тем, что монах попытался сделать подстрочник санскритского текста *Алмазной сутры*. Ни для китайской аудитории, ни для китаистов его версия непонятна вообще, поскольку он пословно переводит санскритский текст на китайский язык, иногда даже разбивая слова и отдельно переводя семантически значимые части слова (чего стоит, например, его перевод 1.3 *kr̥ta-bhaktā-kṛtyas*, где *kr̥ta-bhaktā* — *готовая еда* 作已食作已後 *поев готовую еду*). В результате его версия представляет не перевод на китайский язык, а запись санскритского оригинала китайскими иероглифами при сохранении жёсткого порядка слов санскритского предложения. Версия И Цзина, как и Бодхиручи, также не оригинальна: она во многом повторяет перевод Сюань Цзана.

Общее текстовое сравнение переводов проводит Ян Байи в своей статье *Изучение Алмазной сутры*¹¹⁸. Между переводами Кумарадживы и Бодхиручи существуют пять различий:

— Разные формы вопроса

Например, 2.5

應雲何住？雲何降伏其心？ (鳩) *Должно как установиться? Как сдерживать мысль?*

雲何菩薩大乘中發阿耨多羅三藐三菩提心？應雲何住？雲何修行？雲何降伏其心？ (菩 1) *Как в махаяне Бодхисаттв двигать мысль о прозрении? Должно как установиться? Как совершенствоваться? Как сдерживать мысль?*

tat katham bhagavan bodhisattva-yāna-saṃprasthitena kula-putreṇa vā kula-duhitrā vā sthātavya katham pratipattavyaṃ katham cittam pragrahitavyaṃ *Тогда как, Бхагаван, Вставшим на колесницу Бодхисаттвы доброму сыну или доброй дочери должно установиться, как совершенствоваться, как сдерживать мысль?*

То есть в переводе Кумарадживы опущен вопрос *Как совершенствоваться?*

— Набор глав различен

21.5-21.7 отсутствовали ранее в переводе Кумарадживы, поэтому позже были дописаны переписчиками, согласно версии Бодхиручи.

— Ответы на вопросы различны

26.1-26.2

可以三十二相觀如來不？ — ...如是，如是。以三十二相觀如來。(鳩) *Можно посредством 32 признаков увидеть Татхагату или нет? — Так, так. Посредством 32 признаков увидеть Татхагату. (?)*

可以相成就得見如來不？ — ...如我解如來所說義，不以相成就得見如來。(菩 1) *Можно посредством обладания 32 признаками увидеть Татхагату или нет? — Насколько я понимаю смысл рассказанного Бхагаваном, посредством обладания 32 признаками Татхагату не увидишь.*

lakṣaṇa-saṃpadā tathāgatas draṣṭavyas ...yathā aham bhagavatas bhaṣitasya artham ājānāmi na lakṣaṇa-saṃpadā tathāgatas draṣṭavyas [*Посредством*] *обладания признаками Татхагата может быть виден? - ...Как я понимаю смысл рассказанного Бхагаваном, [посредством] обладания признаками Татхагата не может быть виден.*

Здесь перевод Кумарадживы не совсем ясен в том смысле, что непонятно, положительный или отрицательный ответ даёт Субхути на вопрос Будды.

¹¹⁸ Ян Байи, Исследование «Алмазной сутры»// Тайбэй, Университет китайской культуры, Научный вестник по буддологии Хуаган, 1983, №5 (Ян Байи, Цзиньганцин чжи яньцзю// Тайбэй, Чжунго вэньхуа дасюэ. Хуаган фосюэ сюэбао, 1983, №5)

— Сокращения различны

26.6

若以色見我/ 以音聲求我/ 是人行邪道/ 不能見如來. (鳩) *Если благодаря рупе видят меня, по звукам и голосам стремятся ко мне, эти люди идут по неверному пути, не могут увидеть Татхагату.*

若以色見我/ 以音聲求我/ 是人行邪道/ 不能見如來/ 彼如來妙體/ 即法身諸佛/ 法體不可見/ 彼識不能知. (菩 1) *Если благодаря рупе видят меня, по голосам и звукам стремятся ко мне, эти люди идут по неверному пути, не могут увидеть Татхагату. То прекрасное тело Татхагаты есть тело дхармы, все Будды. Дхармовость не может быть увидена, её знание не может быть узнано. (?)*

ye maṃ rūpeṇa cādrakṣur/ ye maṃ ghoṣeṇa canvaguḥ/ mithyaprahaṇaprasṛta/ na maṃ drakṣyanti te janaḥ/ dharmato buddho draṣṭavyo/ dharmakāyā hi nayakaḥ/ dharmatā ca na vijñeya/ na sa śākyā vijānituṃ *Те, кто меня благодаря рупа-телу видит,/ И те, кто за мной по голосу следуют,/ в недолжные старания погрязли./ Меня не увидят те люди./ Благодаря Дхарме Будда может быть увиден,/ благодаря дхармовым телам Учителей./ И дхармовость не познаваема,/ она не может быть познана.*

Восьмистрочную гатху Кумараджива сокращает до первых 4 строк, вероятно, полагая, что смысл её достаточно очевиден. Бодхиручи путается в тексте, и его второе четверостишие непонятно: он не передаёт смысла санскритской гатхи, к тому же его китайский перевод аграмматичен.

32.2

一切有爲法/ 如夢幻泡影/ 如露亦如電/ 應作如是觀. (鳩) *Все самскрты подобны сну, иллюзии, пузырью, тени, подобны росе и подобны молнии, должно так увидеть.*

一切有爲法/ 如星翳燈幻/ 露泡夢電雲/ 應作如是觀. (菩 1) *Все самскрты подобны звезде, тени, лампе, иллюзии, росе, пузырью, сну, молнии, облаку, должно так увидеть.*

tat yathā ākāṣe tārakā timiraṃ dīpas/ māyā-avaśyāya-budbudam/ svapnaṃ vidyut abhṛaṃ ca/ evaṃ draṣṭavyaṃ saṃskṛtaṃ *Подобно звезде, туману, лампе,/ иллюзии, росе, пузырью,/ сну, молнии, облаку -/ так самскрты будут увидены.*

В этом примере Кумараджива верен принципу максимальной лапидарности и сокращает количество метафор до шести (отсутствуют уподобления звезде, туману, лампе и облаку). Бодхиручи старается переводить дословно.

— Деление на главы различно

Текст перевода Бодхиручи делился на 12 глав, остальные переводы выглядели как сплошной текст без деления на главы. Лянский наследник Чжаоин (梁昭明太子 *Liang2 Zhao1ming2 tai4zi3*) разделил текст перевода Кумарадживы на 32 главы и

придумал к каждой главе название. Впоследствии все переводы были разбиты на главы по образцу перевода Кумарадживы.

Сравнивая перевод Кумарадживы с Парамартхой, обнаруживаем следующие различия:

— Разные формы вопроса

Например, 2.5

應雲何住？雲何降伏其心？ (鳩) *Должно как установиться? Как сдерживать мысль?*

雲何應住？雲何修行？雲何發起菩薩心？ (眞) *Как должно установиться? Как совершенствоваться? Как направлять мысль Бодхисаттвы?*

Кумараджива опускает вопрос *Как совершенствоваться?* В санскритском тексте и у всех других переводчиков этот вопрос присутствует.

— Набор глав различен

В главу 14.3 Парамартха вставляет: 何以故？世尊說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，故說般若波羅蜜. *По какой причине? Бхагаван сказал, Праджня-парамита не есть Праджня-парамита, поэтому называется Праджня-парамита* . У Бодхиручи в этом примере также присутствует фраза, которой нет в санскритском оригинале и, соответственно, нет у Кумарадживы: 何以故？須菩提！佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜 *По какой причине? Будда сказал, Праджня-парамита как раз не есть Праджня-парамита*. Возможно, в то время существовало несколько вариантов текста *Алмазной сутры*, отсюда такая разница в переводах. По-видимому, Бодхиручи и Парамартха имели дело с иным вариантом по сравнению с другими монахами. Вряд ли можно предположить, что переводчики могли самовольно добавлять слова в священный текст сутры.

— Ответы на вопросы различны

27.1-27.2

— Сокращения различны

4.1

菩薩於法應無所住行於佈施：所謂不住色佈施，不住聲，.. (鳩) *Бодхисаттва по отношению к дхармам должен, не опираясь ни на что, совершать даяние, не опираясь на формы, совершать даяние, не на звуки..*

菩薩不著已頻而行佈施，不著所餘行於佈施：不著色，聲，.. (眞) *Бодхисаттва, не опираясь ни на что, совершает даяние, не опираясь на то, что осталось, совершает даяние, не опираясь на формы, звуки..*

na bodhi-sattvena vastu-pratiṣṭhitena dānaṃ dātavyaṃ na kva-cit-pratiṣṭhitena dānaṃ dātavyaṃ na rūpa-pratiṣṭhitena dānaṃ dātavyaṃ na śabdha-...pratiṣṭhitena *не Бодхисаттвой, отправившись на объекты, даяние должно быть дано, не [Бодхисаттвой], отправившись на что-либо, даяние должно быть дано, не отправившись на формы даяние должно быть дано, не отправившись на звуки...*

Между переводами Кумарадживы и Сюань Цзана также можно отметить некоторые текстовые различия.

— Разные формы вопроса

2.5

應雲何住？雲何降伏其心？ (鳩) *Должно как установиться? Как сдерживать мысль?*

應雲何住？雲何修行？雲何攝伏其心？ (玄) *Должно как установиться? Как совершенствоваться? Как сдерживать свою мысль?*

— Набор глав различен

3.4

若菩薩有我相，人相，眾生相，壽者相，即非菩薩。(鳩) *Если у Бодхисаттвы появляются представления об Атмане, мануше, о существе, жизни, то [он] не есть Бодхисаттва.*

若諸菩薩摩訶薩，不應說言有情想轉，如是命者想，士失想，補特伽羅想，意生想，摩訶婆想，作者想，受者想轉，當知亦爾。(玄) *Если Бодхисаттвы, Великие существа, [то] не должно сказать, что имеют представление о существе, такое представление о жизни, представление о пуруше, представление о пудгале, представление о мануше, представление о манаве, представление о человеке действующем, представление о человеке ощущающем, должно узнать так.*

na sas subhūte bodhisattvas vaktavyas yasya sattva-saṃjñā pravarteta jīva-saṃjñā vā pudgala-saṃjñā vā pravarteta *Субхути, Бодхисаттвой не должно назвать, если представление о существе, представление о жизни, или представление о пудгале рождается.*

По сравнению со всеми другими переводчиками Сюань Цзан расширяет список ложных представлений о субстанциональной личности: он вводит *представление о пуруше, представление о мануше, представление о манаве, представление о человеке действующем и представление о человеке ощущающем* (больше, чем в санскритском оригинале на пять представлений).

— Сокращения различны

17.11

如來者，即諸法如義。(鳩) *Tatхаgata* – это когда все дхармы соответствуют предназначению.

言如來者，即是真實真如增語。言如來者，即是無生法性增語。言如來者，即是永斷道路增語。言如來者，即是畢竟不生增語。(玄) *Говоришь 'Tatхаgata', и это есть определение истинной таковости, говоришь 'Tatхаgata', и это есть определение нерождаемой дхармовости, говоришь 'Tatхаgata', и это есть определение навсегда прерываемого пути, говоришь 'Tatхаgata', и это есть определение нерождаемости запредельного.*

tathāgatas iti subhūte bhūta-tathatāyās etat adhivacanam tathāgatas iti subhūte anutpāda-dharmatāyās etat adhivacanam tathāgatas iti subhūte dharma-ucchedasya etat adhivacanam tathāgatas iti subhūte atyanta-anutpannasya etat adhivacanam '*Tatхаgata*', *Субхути*, - истинная таковость, что [есть его] имя. '*Tatхаgata*', *Субхути*, — нерождаемость дхармовости, что [есть его] имя. '*Tatхаgata*', *Субхути*, — прерывание [потока] дхарм, что [есть его] имя. '*Tatхаgata*', *Субхути*, — нерождаемость запредельного, что [есть его] имя.

Кумараджива опускает все определения Татхагаты, которые есть в санскритском тексте сутры, заменяя их одним — 諸法如義 *zhu1fa3ru2yi4*.

Вообще, нужно отметить, что из всех переводчиков Кумараджива свободнее всего обходится с санскритским текстом, что несомненно свидетельствует о его глубоком знании языка. Он опускает повторы, которыми пестрит санскритский оригинал, и всячески избегает вычурности и усложнённости фраз.

Лапидарность и простота изложения становятся его главными принципами при переводе. В версии Кумарадживы автор нигде не встречал избыточных предложений или расширений. Перевод Кумарадживы представляет собой очень лаконичный и искусно выстроенный текст, отвечающий всем правилам построения китайского текста. Именно эти особенности делают его версию самой «китайской» из всех существующих на китайском языке версий.

О самой художественности текста перевода речь пойдет ниже, здесь же в связи со сравнением версий переводчиков *Алмазной сутры* хочется сказать о следующем: очевидно, что для достижения художественности переводчики должны были ориентироваться не столько на формальные особенности оригинала, сколько на реакцию получателей перевода — т.е. китайских буддийских адептов, добиваясь максимальной понятности текста и соответственной реакции у тех, кто не являлся носителем исходного языка.

В целом, должны были соблюдаться следующие требования¹¹⁹: 1) передавать смысл, 2) передавать дух и стиль оригинала, 3) обладать легкостью и естественностью изложения, 4) вызывать равнозначное впечатление.

Именно эти задачи ставили перед собой и буддийские переводчики: если первый и второй вышеуказанные пункты при переводе были сами собой разумеющиеся, то на последних, включающих в себя разговорный аспект (подробнее см. главу о проблеме языка буддийских сутр), а также такие особенности стиля, как ритмичность и запоминаемость, необходимо остановиться отдельно. Вне зависимости от того, на каком языке были написаны сутры, на санскрите, на пракритах, или переведены на китайский язык, они должны были отвечать двум необходимым условиям: во-первых, это простота и доступность изложения, а во-вторых, они должны были быть легко запоминаемыми.

Буддийские сутры по определению предназначались для того, чтобы распространить учение Дхармы и завоевать популярность среди народа, поэтому и перевод сутр рассматривался именно как практический прием для достижения этой цели, а не как самоцель, т.е., таким образом, художественность воплощенных образов и метафор, а также запоминаемость речевых оборотов и устойчивых выражений становились необходимыми инструментами для привлечения аудитории. Еще раз, перевод совершался не ради перевода как такового: переведенную сутру затем следовало толковать и проповедовать, а послушники должны были изучать ее и декламировать; соответственно, язык ее должен был быть максимально доступным, смысл ясным и понятным, а образы яркими эмоциональными.

В случае с переводом *Алмазной сутры* именно версия Кумарадживы отвечает всем вышеупомянутым требованиям, благодаря чему и получила самое широкое распространение.

4. «Сутра сердца» в китайских переводах

4.1. Краткая история китайских переводов «Сутры сердца»

Сутра сердца появилась в Китае, как пишут исследователи, не позднее V в., как и *Алмазная сутра*, и быстро стала популярной, получив широкое распространение в Китае. Некоторые китайские ученые считают, что *Сутра сердца* выделилась на основе нескольких цзюаней из компедиума *Маха-праджня-парамита-сутра*, так как в ней встречаются почти одинаковые с *Сутрой сердца* строки (см. подробнее ниже).

¹¹⁹ См. книгу американского лингвиста Юджина А. Найды, в которой он вводит понятие *динамической эквивалентности* (dynamic equivalence): Nida E., *Toward a Science of Translating*, на русском языке см. Найда Ю. Наука переводить // Вопросы языкознания, 1970, № 4.

Например, в приложении к «Сутре сердца, объясненной через иллюстрации»¹²⁰ в форме таблиц приводится сопоставление отрывка из *Маха-праджня-парамита-сутры* в переводе Сюань Цзана и его же версии *Сутры сердца*, а также переводы *Сутры праджня [-парамиты] больших глав* Кумарадживы¹²¹ и *Сутры сердца* в переводе Сюань Цзана. Однако относительно того, когда *Сутра сердца* стала использоваться как самостоятельный текст, ученые пока так и не пришли к окончательному выводу.

Это могло произойти приблизительно во II в., так как самый ранний известный нам перевод — перевод Чжи Цяня — сделан в 223 г., или, учитывая тот факт, что версия Чжи Цяня была утеряна, и многие сочинения в эпоху Тан уже указывали на Кумарадживу как на первого переводчика *Сутры сердца*, можно предположить, что текст сформировался позже — уже в IV-нач. V в. Однако, в основном китайские, отечественные и западные буддологи рассматривают *Сутру сердца* изначально как самостоятельный текст, а не выделенный впоследствии традицией из *Маха-праджня-парамита-сутры*.

Причем, по мнению нескольких китайских ученых, *Сутра сердца* вообще не входит в *Маха-праджня-парамита-сутру*, она была создана комментаторами, пытающимися в наиболее краткой форме сформулировать основные идеи данного компендиума с использованием популярной в то время *Мантры Праджня-парамиты* (般若咒 *BanIruo4zhou4*).

Российский буддолог Е.А. Торчинов в предисловии к своему переводу *Сутры сердца* пишет, что он выполнен «с китайской версии великого китайского переводчика и философа VII в. Сюань-цзана, включенной в его компендиум праджняпарамитских текстов *Маха-праджня-парамита сутра*.»¹²² Вполне возможно, что затем *Сутра сердца* так и стала восприниматься, к тому же лишь два китайских ученых, среди рассматриваемых авторов, упоминали об этом факте в своих исследованиях¹²³.

¹²⁰ *Сутра сердца, объясненная через иллюстрации*, в пер. Сюань Цзана, ред. Цибу// Издательство Педагогического университета Шаньси, 2007 (Туцзе Синьцзин// Шаньси шифань дасюэ, 2007)

¹²¹ *Сутра праджня[-парамиты] малых глав* 小品般若 *Da4pin3banIruo4* - она называется сутрой малой глав по сравнению с сутрой больших глав (исходя из количества глав)

¹²² *Избранные сутры китайского буддизма*// СПб, Наука, 1999

¹²³ В западной буддологии в 90-ые гг. XX в. даже появилась версия о том, что *Сутра сердца*, возможно, относится к китайским апокрифическим сутрам, переведенным затем на санскрит и распространенным позже в Индии. Об этом отдельно упоминает в своем исследовании Цао Шибан, считая, что эта дискуссия положила начало одному из важнейших аспектов в современном исследовании *Сутры сердца*. См. Цао Шибан, Сборник статей по истории перевода буддийских сутр в Китае// Тайбэй, издательство Дунчу, 1981 (Цао Шибан, Чжунго фоцзяо ицзин шилунцзи// Тайбэй, Дунчучубаньшэ, 1981), *Самостоятельное изучение санскритского и тибетского переводов Сутры сердца*, Линь Гуанмин// Тайбэй, издательство Цзяфэн, 2004 (Фаньцзан Синьцзин цысюэ, Линь Гуанмин// Тайбэй, Цзяфэн чубаньшэ, 2004) и др. Подробнее см. статью *Наттьер Дж., Сутра сердца. Китайский апокрифический текст?*// Журнал Международной ассоциации буддологических исследований, 1992 (*Nattier J., The Heart Sutra. A Chinese apocryphal Text?*// Journal of the International Association of Buddhist Studies, 1992)

Популярность *Сутры сердца* в Китае объясняется, прежде всего, тремя причинами. Первая: насчитывая всего две с половиной сотни иероглифов, она является чрезвычайно лаконичной и доступной, а вторая: такой короткий текст смог стать квинтэссенцией учения о Праджня-парамите, зафиксированного в огромном по объему комплексе текстов под названием *Маха-праджня-парамита-сутра*, к тому же многие монахи на протяжении столетий использовали ее для медитаций в целях достижения высшей мудрости. И в-третьих, традиция считает, что *Сутра сердца* обладает чудодейственными способностями изгнания злых духов и рассеивания наваждений. Эта сутра была известна в Китае еще до того, как Сюань Цзан отправился в свое знаменитое путешествие на Запад в 629 г. из Чанъани.

Однако, как говорится в наиболее подробном жизнеописании Сюань Цзана, составленном танским монахом Ши Хуэйли *Жизнеописание великого учителя Тритипаки из монастыря Добросердечия и милосердия*¹²⁴ (大慈恩寺三藏法師傳, 釋慧立 *Shi4 Hui4li4*), текст *Сутры сердца* был подарен ему одним больным старцем, которого он встретил в Ичжоу (益州 *Yi4zhou1* - территория современной пров. Сычуань) примерно в 622 г.. Отсюда встает вопрос, в руках Сюань Цзана оказался китайскоязычный перевод или оригинальная версия *Сутры сердца*?

На эту тему приводит очень интересные рассуждения Цао Шибан, таким же вопросом задается и Линь Гуанмин¹²⁵. Рассмотрим каждую из возможностей. Если подаренная Сюань Цзану версия была на китайском языке, то это означает, что еще до того, как он отправился в своё путешествие за сутрами и приступил к переводческой деятельности, *Сутра сердца* уже была переведена на китайский.

Однако в *Большом каталоге буддийских текстов дин. Тан*, ранее всех зафиксировавшем названия сутр и количество цзюаней, переведенных Сюань Цзаном¹²⁶, содержится ясное указание на то, что *Сутра сердца* была переведена именно им. В таком случае означает ли это, что больной старец подарил монаху санскритскую версию? На наш взгляд, так оно и было, для доказательств обратимся к фактам. На самом деле, как уже было написано выше, до Сюань Цзана *Сутра сердца* уже была переведена на китайский язык. Если мы обратимся к *Каталогу буддийских текстов, составленному в эру правления Кайюань* (開元釋教錄 *Kai1yuan2shi4jiao4lu4*,

¹²⁴ Л. Меньшиков переводит как Цзынь-сы (обитель Благоклонных милостей), см. предисловие к русскому переводу «Путешествие на Запад»

¹²⁵ Цао Шибан, Сборник статей по истории перевода буддийских сутр в Китае// Тайбэй, издательство Дунчу, 1981 (Цао Шибан, Чжунго фоцзяо ицзин шилунци// Тайбэй, Дунчучубаньшэ, 1981); *Самостоятельное изучение санскритского и тибетского переводов Сутры сердца*, Линь Гуанмин// Тайбэй, издательство Цзяфэн, 2004 (Фаньцзан Сяньцзин цзысюэ, Линь Гуанмин// Тайбэй, Цзяфэн чубаньшэ, 2004)

¹²⁶ 大唐內典錄 *Da4tang2nei4dian3lu4*

сокращенно 開元錄 *Kai1yuan2lu4*), то там говорится, что первым был перевод Кумарадживы (初出 *chu1chu1*), перевод Сюань Цзана был вторым (第二出 *di4er2chu1*).

И тот, и другой переводы выполнены с одного санскритского оригинала и различаются лишь названиями. Трудно предположить, что такой ученый монах, как Сюань Цзан, мог ничего не знать о переводе Кумарадживы. Скорее всего, в поисках истинной дхармы Сюань Цзан не мог удовлетвориться сделанными в то время переводами индийских сутр и решил отправиться в западные царства, чтобы привезти оттуда оригинальные буддийские тексты. Поэтому, если бы старец подарил ему китайскую версию, вряд ли Сюань Цзан испытал бы такое воодушевление и стал постоянно к ней обращаться к ней во время путешествия.

Также необходимо учитывать тот момент, что тайные заклинания обычно никогда не переводились по смыслу¹²⁷; переводчики для сохранения ритмики оригинального текста, несущего в себе магическую силу, прибегали к фонетическому переводу, чтобы при произнесении китайской версии обеспечивать таинство заклинания и заключенную в нем силу дхармы. Согласно преданию, на своем пути через пустыни и степи Сюань Цзан встретил немало трудностей и испытаний, его даже стали посещать видения и призраки, по вечерам обступали миражи, однако, как только он начинал читать подаренную ему *Сутру сердца*, благодаря всемогущей силе дхармы видения тут же исчезали и миражи рассеивались.

Как это описывается в упомянутом выше жизнеописании Сюань Цзана, принадлежащем перу Ши Хуэйли, «хотя [он] повторял вслух [имя] Гуаньинь, [призраки] исчезали не полностью, но как только начинал декламировать эту сутру [Сутру сердца], то [призраки] рассеивались со звуком [его голоса]» (雖念觀音，不得全去，即誦此經，發聲皆散。). Это еще более подтверждает, что Сюань Цзан использовал санскритский оригинал, поскольку версия Кумарадживы, хоть и названная 大明咒 *da2ming2zhou4*, представляла собой смысловой перевод и, по тогдашним представлениям, не обладала такой силой.

Далее, хотя на это и нет прямых указаний, но из многих дошедших до нас биографических свидетельств¹²⁸ следует, что Сюань Цзан знал санскрит еще до того, как отправился на Запад за сутрами, поэтому в его понимании обращаться к духам (даже если эти миражи были порождением фантазии голодного и уставшего человека)

¹²⁷ см. пятый из «пяти принципов того, что не переводится» Да Ляна и первый - у Сюань Цзана, см. главу 1

¹²⁸ Подробнее см. Цао Шибан, Сборник статей по истории перевода буддийских сутр в Китае// Тайбэй, издательство Дунчу, 1981 (Цао Шибан, Чжунго фозяо ицзин шилунци// Тайбэй, Дунчучубаньшэ, 1981).

на чужой земле следовало именно на их языке, поэтому в этом смысле был эффективен только санскритский оригинал.

Из всех переведенных на китайский язык сутр *Сутра сердца* переведена максимальное количество раз. Как пишет знаменитый тайваньский буддолог Линь Гуанмин в своей книге исследований *Сутры сердца* «Самостоятельное изучение санскритского и тибетского переводов *Сутры сердца*»¹²⁹, во второй половине XVIII в. уже были известны 23 перевода. Открытие двух из них современной науке — это заслуга именно этого ученого: это полная версия *Сутры сердца* Чжи Гуана, созданная во время правления минского императора Тай-цзуна (1374-1381), — 摩訶般若波羅蜜多心經, а также версия неизвестного переводчика под тем же названием, относящаяся к 1723 г. — ко времени правления императора Юнчжэна.

Из 23 переводов полные версии (廣本 *guang3ben3*) составляют большинство — как минимум 13 переводов; кратких версий (略本 *lie4ben3*) насчитывается 7, оставшиеся три — утеряны, и поэтому определить, какие это были версии, сейчас не представляется возможным. Из всех этих версий — как минимум 3 являются фонетическими переводами (перевод Сюань Цзана, Амогхаваджры и Цы Сяня).

1. 月支支謙, 摩訶般若波羅蜜明經, 223 г. — версия Чжи Цяня утеряна
2. 姚秦天竺三藏鳩摩羅什譯, 摩訶般若波羅蜜大明咒經, 402 г. — краткая версия Кумарадживы
3. 唐三藏法師玄奘譯, 般若波羅蜜多心經, 649 г. — краткая версия Сюань Цзана
4. 唐三藏法師玄奘譯, 梵翻對字音般若波羅蜜多心經 — краткая версия Сюань Цзана, представляющая собой запись сутры фонетическими иероглифами¹³⁰
5. 南北朝沙門菩提流支譯, 般若波羅蜜多心經, 693 г. — версия Бодхиручи утеряна
6. 唐三藏沙門實叉難陀譯, 摩訶般若髓心經 — перевод танского шраманы Шиксанады (инд. Śikṣānanda, кит. 實叉難陀 Ши Чаънаньто) утерян
7. 唐三藏沙門義淨譯, 佛說般若波羅蜜多心經, 700 г. (?) — краткая версия И Цзина сохранена лишь в японском каноне¹³¹

¹²⁹ *Самостоятельное изучение санскритского и тибетского переводов Сутры сердца*, Линь Гуанмин// Тайбэй, издательство Цзяфэн, 2004 (Фаньцзан Синьцзин цзысюэ, Линь Гуанмин// Тайбэй, Цзяфэн чубаньшэ, 2004)

¹³⁰ найдена среди дуньхуанских рукописей Британского музея

¹³¹ Под японским буддийским каноном понимают 大正新修大藏經 (сокр. 大正新修大藏) *Taishō shinshū dai zōkyō* под редакцией Takakusu Junjirō и Watanabe Kikyoku, выходящий в 1924-35 гг.. В научных академических кругах он считается наиболее точным и выверенным, на него принято ссылаться при цитировании буддийских текстов во всех академических изданиях. Существует также так называемый китайский буддийский канон, издававшийся с 1982 по 1994 гг. 中華大藏經: 漢文部分 (106 томов), главный редактор Жэнь Цзюй (任繼愈 Ren Jiuyi).

8. 不空, 梵本般若波羅蜜多心經, 723 г. (?) — данная версия Амогхаваджры (инд. Amoghavajra) была высечена на камне (относится к группе сутр 房山石經 *fang2shan1shi2jing1*), краткая версия сутры, записанная китайскими фонетическими иероглифами¹³²
9. 唐摩竭提國三藏沙門法月譯, 般若波羅蜜多心經 — первый перевод Фа Юэ сохранен лишь в японском каноне (полная версия)
10. 唐摩竭提國三藏沙門法月譯, 普遍智藏般若波羅蜜多心經, 723 г. — вторая версия Фа Юэ (также полная версия)
11. 唐尉賓國三藏般若共利言譯, 般若波羅蜜多心經, 790 г. — полная версия, выполненная Праджней (инд. Prājñā, кит. 般若 Баньжо) и др.
12. 唐三藏法師智慧輪譯, 般若波羅蜜多心經, 850 г. — полная версия Чжи Хуэйлуня
13. 唐三藏法師法成譯, 般若波羅蜜多心經, 856 г. (?) — перевод полной версии Фа Чэна, сделанный с тибетского языка¹³³
14. 中印慈賢, 梵本般若波羅蜜多心經, 1062 (?) — версия Цы Сяня была найдена высеченной на камне (относится к группе сутр 房山石經 *fang2shan1shi2jing1*), как и версия Амогхаваджры, это фонетический перевод (полная версия)
15. 宋西天譯經三藏施護譯, 佛說聖佛母般若波羅蜜多心經, 980 г. — полная версия, выполненная Ши Ху
16. 梵語心經 — создана в дин. Сун и увезена в Японию чаньским наставником 蘭溪大覺 Lanxidajue) (краткая версия)
17. 明智光, 摩訶般若波羅蜜多心經 - китайский перевод *Сутры сердца* Чжи Гуана (дин. Мин), найденный Линь Гуанмином в Пекинской библиотеке в 1998 г.. Линь Гуанмин приходит к выводу, что этот перевод, скорее всего, был сделан с кашмирской версии *Сутры сердца*, отличной от других (полная версия), причем при переводе Чжи Гуан, скорее всего, во многом пользовался китайской версией Сюань Цзана
18. 般若波羅蜜多心經, 1622~1722 - данная версия создана во времена Канси, переводчик неизвестен (полная версия), в канонах не приводится
19. 西藏貢噶呼圖克圖, 薄伽梵母智慧到彼岸心經 - полная версия, сделанная тибетским переводчиком в начале правления дин. Цин, в канонах не приводится

¹³² скорее всего, фонетические версии Амогхаваджры и Цы Сяня повторяют фонетический перевод Сюань Цзана, сделанный, как гласит предание, с санскритского оригинала, переданного ему самой Гуаньинь (данный вывод сделан японским буддологом 福井文雅 в его труде 般若心經の史的研

¹³³ найдена среди дуньхуанских рукописей Британского музея

20. 摩訶般若波羅蜜多心經, 1723 г. - китайский перевод *Сутры сердца* времен правления Юнчжэна, найденный Линь Гуанмином в Пекинской библиотеке в 1998 г. (полная версия)

21. 般若波羅蜜多心經 - переводчик неизвестен, перевод сделан в период правления Гань Луна, заклинания переведены иначе, чем в предыдущих сутрах (краткая версия), в канонах не приводится

22. 清郭尙先般若波羅蜜多心經 — версия, выполненная во время дин. Цин Го Шансянем (полная версия), в канонах не приводится

23. 般若波羅蜜多心經 — одна из версий, найденная в Дуньхуане и восстановленная Фан Гуанчаном¹³⁴ (полная версия), в канонах не приводится

В китайской буддологии обычно говорится об 11 переводах *Сутры сердца*, из которых три утеряны и один — сомнительный. Утерянными считаются переводы Чжи Цяня, Бодхиручи и Шиксанады, под сомнение ставится перевод И Цзина. Перевод И Цзина длиннее перевода Сюань Цзана на 51 знак, так как после заклинаний в его версии добавлено 誦此經破十惡五逆。九十五種邪道。若欲供養十方諸佛。報十方諸佛恩。當誦觀世音般若。百遍千遍。無間晝夜。常誦此經。無願不果。 В остальном он полностью повторяет перевод Сюань Цзана.

Из полных переводов современная китайская буддология оперирует пятью, включающими перевод Фа Чэна с тибетского на китайский. Перевод И Цзина и первый перевод Фа Юэ в китайском каноне отсутствуют, перевод Цы Сяня, представляющий собой попытку фонетического перевода (т.е. попытку записать то, как звучал текст сутры на санскрите, с помощью китайских фонетических иероглифов), исходя из целей данной работы не представляет собой филологического интереса.

Таким образом, согласно китайскому канону, полный текст *Сутры сердца* на китайском языке имеет 5 полноценных версий смыслового перевода — это переводы, выполненные Фа Юэ, Праджней и др., Чжи Хуэйлунем, Фа Чэном и Ши Ху. Кажется вполне вероятным предположить, что индийские оригиналы *Сутры сердца*, с которых делался перевод, несколько различались, что и обусловило некоторые текстологические различия в китайских версиях. Среди всех переводчиков лишь Сюань Цзан и И Цзин были китайцами.

1 · 普遍智藏般若波羅蜜多心經 (重譯), 法月 Фа Юэ, дин. Тан, 738 г.

2 · 般若波羅蜜多心經, 般若共利言 Праджня, Ляннь, дин. Тан, 790 г.

¹³⁴ Фан Гуанчан, Собрание переводов и комментариев к «Сутре сердца»// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 1994 (Фан Гуанчан, Баньжо Синьцзин ичжу цзинчэн// Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1994)

3 · 般若波羅蜜多心經(燉煌石室本), 郭法成 Го Фачэн, дин. Тан (точный год написания неизвестен), это перевод с тибетского языка на китайский, текст списан со стен пещеры в Дуньхуане

4 · 般若波羅蜜多心經, 智慧輪 Чжи Хуэйлунь, дин. Тан, 850 г.

5 · 聖佛母般若波羅蜜多心經, 施護 Ши Ху, дин. Сун, 980 г.

Из переводов краткой версии сутры на китайский язык в китайском каноне известны 4 перевода, из которых для нас представляют интерес две — в переводах Кумарадживы и Сюань Цзана.

1 · 摩訶般若波羅蜜大明咒經, 鳩摩羅什 Kumārajīva, 402 г.

2 · 般若波羅蜜多心經, 玄奘, дин. Тан, 649 г.

Найденный в Дуньхуане вариант сокращенной версии *Сутры сердца* представляет собой фонетическую транскрипцию санскритского текста, который, как свидетельствует предание, был вручен Сюань Цзану Гуаньинь. Он, как и перевод монаха Амогхаваджры, был записан с помощью китайских фонетических иероглифов, поэтому в данной работе не рассматривается.

Иногда китайские буддологи упоминают лишь пять основных переводов, как, например, Фэн Даань¹³⁵: 1) перевод Кумарадживы 摩訶般若波羅蜜大明咒經, 2) перевод Сюань Цзана 般若波羅蜜多心經, 3) перевод Праджни 般若波羅蜜多心經, 4) перевод Фа Юэ 普遍智藏般若波羅蜜多心經, 5) перевод Ши Ху 聖佛母般若波羅蜜多心經.

За более чем тысячу лет, которая прошла, начиная с первого перевода Кумарадживы (402 г.) и после последнего перевода Ши Ху (980 г.), к *Сутре сердца* было написано огромное количество комментариев, из которых более 72 вошли в канон.

Из вышеприведенных переводов наиболее популярной и чаще всего цитируемой является версия Сюань Цзана. Обычно если сутра существует в нескольких переводах, то один из них признается главным и используется чаще всего. Из всех сутр, существующих в нескольких версиях, таких как *Алмазная сутра*, *Амитабха-сутра*, *Лотосовая сутра*, *Вималакирти-сутра* и др. в Китае наибольшей популярностью пользовались переводы Кумарадживы благодаря их лаконичности, понятности и

¹³⁵ Фэн Даань, Важные рассуждения о буддийской Дхарме// Пскин, издательство Религиозной культуры, 2006 (Фэн Даань, Фофа яолунь// Бэйцзин, Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 2006)

¹³⁶ Хотя многие китайские исследователи говорят о том (автор полностью разделяет эту точку зрения), что если серьезным образом изучать и сравнивать тексты переведенных на китайский язык сутр с оригиналом, перевод Кумарадживы все-таки уступает переводу Сюань Цзана.

запоминаемости¹³⁶. Однако, что касается китайскоязычных переводов *Сутры сердца* версия Сюань Цзана пользовалась большим предпочтением, хотя и появилась позже версии Кумарадживы на 250 лет. За исключением некоторых тантрических сект в Японии, на всем Дальнем Востоке в качестве основной принимается *Сутра сердца* в переводе Сюань Цзана. В версии Сюань Цзана, распространенной в Китае и Корее, насчитывается 260 иероглифов, в версии, получившей распространение в Японии, — на 2 иероглифа больше, 262 знака, так как во фразе 遠離[一切]顛倒夢想 добавлено 一切 *yi2qie4*.

4.2. Переводы названия сутры

Полное название — *Сутра сердца великой Праджня-парамиты* (санскр. Prajñā-Pāramitā-Hṛdaya-Sūtra), она служит предельно кратким изложением «Большой сутры...» и учения Праджня-парамиты в целом.

Сравнивая названия сутр во всех версиях, видим, что Кумараджива — единственный из переводчиков, кто не употребляет слова *сердце* 心 *xin1*. К тому же многие из переводчиков добавляют в названии определения к праджне-парамите, такие как 摩訶 (от санскр. mahā в версии Кумарадживы и танского шраманы), 普遍智藏 (в версии Фа Юэ), 聖佛母 (в версии Ши Ху).

Интересно отметить, что, даже если принимать во внимание названия всех 11 китайских переводов *Сутры сердца*, то лишь в конце названия сутры в переводе Кумарадживы 摩訶般若波羅蜜大明咒經, встречается не просто *сутра* 經 *jing1*, которое с функциональной точки зрения относит текст к группе сутр, а именно *сутра-заклинание* 咒經 *zhou4jing1*. Таким образом, встает вопрос функциональной принадлежности данного текста, обусловившей появление подобного перевода, т.е. является *Сутра сердца* сутрой в привычном понимании или набором заклинаний.

Во-первых, необходимо помнить о том, что, как уже было отмечено в части работы об *Алмазной сутре*, праджняпарамитские тексты использовались не только как собственно тексты, но и как объекты для медитации, способные породить в сознании медитирующего адепта некое знание, не доступное ему вне этого состояния.

Во-вторых, *сутра* 經 *jing1* и *заклинание* 咒 *zhou4* ставят акценты на разных аспектах назначения буддийских текстов: в сутре этот акцент, безусловно, ставится на смысле и содержании, в заклинании — на ритмичности и, соответственно, способности тем самым вызвать некое определенное состояние сознания. Поэтому, если рассуждать с этой точки зрения, то тот факт, что, когда Сюань Цзана захватывали иллюзии, он читывал *Сутру сердца*, свидетельствует, скорее всего, не о желании монаха как можно глубже постичь в те моменты смысл *шуньятты*, а о намерении отвести злые

силы. Во многих сутрах встречаются такие слова, как 大明咒, 大神咒, 無上咒, однако действительные заклинания очень редко встречаются в текстах сутр.

Поэтому появление в конце *Сутры сердца* заклинаний дает повод многим ученым выдвинуть мнение о том, что она относится не столько к классу сутр, сколько к заклинаниям. *Сутру сердца* обычно делят на две части, соответствующих явному и эзотерическому уровню понимания (顯 *xian3* — 秘 *mi4*): вторая, эзотерическая часть начинается с 故知般若波羅蜜是大明咒。無上明咒。無等等明咒。能除一切苦真實不虛。(鳩) И далее следуют заклинания: 故說般若波羅蜜咒即說咒曰竭帝竭帝 波羅竭帝 波羅僧竭帝 菩提 僧莎呵 (鳩) Обычно заклинания и всё относящееся к тайному знанию никогда не передавались посредством смыслового перевода из опасений упустить или исказить содержание, поэтому использовался фонетический перевод (см. «пять принципов того, что нельзя переводить» Да Ляна и Сюань Цзана).

Заклинания рассматривались как наделенные особой силой тайные слова, доступные только избранному кругу адептов на определенной стадии самосовершенствования. К тому же в эзотерических учениях заклинания стояли выше слов любого языка, так как несли собой сверхязыковую информацию, как, например, заклинания в конце *Сутры сердца*, направленные на постижение адептом пустотности и изменчивости природы дхарм.

В отечественной литературе можно встретить различные переводы ее названия: *Сутра сердца Праджня-парамиты* (сделавший перевод с санскрита А.А. Терентьев¹³⁷, также переводит Е.А. Торчинов, осуществивший перевод китайской версии Сюань Цзана), *Сутра, излагающая суть победоносной запредельной мудрости* (сделавший перевод с тибетского С.Ю. Лепехов¹³⁸) и др. Существуют русские переводы сутры с санскрита, тибетского и китайского языков

4.3. Основные идеи *Сутры сердца*

Основные идеи *Сутры сердца* можно свести к следующему:

1. Пустотность и иллюзорность дхарм, подверженных беспрестанным изменениям и подчиненных закону взаимопорождения.

2. Уже в названии встречаем *rāgamitā* — *совершенство*, perfection (Е.С.), (М.М.) *Pāramitā* (波羅蜜 *boluo2mi4*) — это путь от сансары к нирване, главное содержание практики совершенствования в *махаяне*. Всего насчитывается 6 парамит (санскр. *ṣaṭpāramitā*, кит. 六波羅蜜 *liu4boluo2mi4* *шесть парамит*, или 六到彼岸

¹³⁷ А.А. Терентьев, *Сутра сердца Праджня-парамиты и ее место в истории буддийской философии*. - Буддизм: История и культура// Москва, Наука, 1989

¹³⁸ С.Ю. Лепехов, *Идея шуньявады в коротких сутрах праджняпарамиты*. сб. Психологические аспекты буддизма// Новосибирск, Наука, 1991

liu4dao4bi2an4 шесть ведущих на тот берег¹³⁹, или 六度). Шесть парамит включают:

1) *dāna* 佈施 *bu4shi1* даяния, 2) *śīla* 持戒 *chi2jie4*, 3) *kṣānti* 忍辱 *ren3ru3* терпимость, 4) *vīrya* 精進 *jing1jin4*, 5) *dhyana* 禪定 *chan2ding4* медитация, 6) *prajñā* 智慧 *zhi4hui4* (фонет. перевод 般若 *ban1ruo4*) Высшая мудрость.

3. В сутре раскрывается сущность праджня (кит. 般若 *ban1ruo4*), которая рассматривалась как мать мудрости всех Будд и отец мудрости всех бодхисаттв (諸佛之智母, 菩薩之慧父). Данная метафора — сравнение праджня с 聖佛母 *sheng4fo2mu3* встречается в названии *Сутры сердца* в переводе Ши Ху (聖佛母般若波羅蜜多心經), это служит символом того, что все без исключения Будды прозревают посредством праджня. Данный образ также встречается в текстах других сутр. Например, в *Маха-праджня-парамита-шастре*¹⁴⁰ встречаются такие слова: 般若波羅蜜, 是諸佛母, 父母之眾, 母之功最重, 是故佛以般若為母。 *Праджня-парамита* — это мать всех Будд, среди матери и отца заслуга матери является самой большой, поэтому Будды называют праджню матерью. В *Сутре праджня-парамиты больших глав* (大品般若經 *Da4pin3ban1ruo4jing1*) встречаем: 摩訶般若波羅蜜, 是諸菩薩摩訶薩母, 能生諸佛。 *Великая пражня-парамита* — это мать всех бодхисаттв и мокшей, [она] может породить всех Будд.

Само слово и понятие *Праджня* 般若 *ban1ruo4* уже около II в. н.э. (период Восточной Хань) стало известно в Китае. Самой ранней буддийской сутрой на китайском языке, в которой появилось слова *Праджня*, был перевод 道行般若經 *Dao4xing2ban1ruo4jing1*, выполненный индийским монахом Локак Шемой¹⁴¹ (около 179 г.)

4. В сутре в максимально лаконичной форме нашли воплощение центральные концепции буддизма: пять скандх, шесть внутренних и шесть внешних аятан (которые в сумме дают 12 баз сознания), 18 дхату, 12 кармических звеньев прошлой-настоящей-последующей жизнью, четыре истины, шесть парамит, абсолютная нирвана. Рассмотрим кратко каждую из них. Во-первых, это подробная классификация дхарм. Дхармы классифицируются по группам (скандхам), базам (аятанам) и элементам (дхату).

¹³⁹ 彼岸 *bi3an4* тот берег - синоним освобождения, нирваны

¹⁴⁰ санскр. Mahāprajñāpāramitā-śāstra, кит. 大智度論 *Da4zhi4du4lun4*

¹⁴¹ инд. имя. Lokak Shema, кит. имя 支婁迦讖 *Zhi1lou2jialchen4*

pañcañāna 五蘊 *wu3yun4* пять скандх — пять групп привязанностей: форма *gūra* 色 *se4*, чувство *vedanā* 受 *shou4*, представление *saṃjñā* 想 *xiang3*, самскара *saṃskāgā* 行 *xing2*, сознание *vijñāna* 識 *shi2*.

ṣaḍindriya 六根 *liu4gen1* шесть индрия — досл. «шесть корней», также 六情 *liu4qing2* «шесть чувствований», они относятся к 6 внутренним аятанам — «базам для сознания» (*adhyatma-ayatana* 內六處 *nei4liu4chu3*). Это шесть познавательных способностей, отвечающих соответственно за зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и мышление (眼 *yan3*, 耳 *er3*, 鼻 *bi2*, 舌 *she2*, 身 *shen1*, 意 *yi4*).

ṣaḍvishaya 六境 *liu4jing4* шесть *viṣaya* — видимое, слышимое, обоняемое, вкушаемое, осязаемое, нечувственные объекты (色 *se4*, 聲 *sheng1*, 香 *xiang1*, 味 *wei4*, 觸 *chu4*, 法 *fa3*).

dvādaśyatana 十二處 *shi2er4chu3* — 12 аятан, 12 баз для сознания, подразделяющихся на внутренние (6 индрия) и внешние (6 *viṣaya*). Данная классификация делит элементы на познавательные способности и их объекты.

aṣṭādaśadhātu 十八界 *shi2ba1jie4* — 18 *dhātu*, или 18 пределов: к внешним и внутренним базам в этой классификации добавляются *ṣaḍvijñāna* 六識 *liu4shi2*. Санскритское слово *vijñāna* состоит из приставки *vi-*, означающей «разделять, различать», и корня *jñā*, означающего «воспринимать», «знать». Таким образом, виджняна это способность различения, распознавания или оценки. Всего насчитывается шесть разновидностей виджняны, предназначенных для различения всевозможных внешних или внутренних аспектов мира: виджняна глаза 眼識 *yan3shi2*, виджняна уха 耳識 *er3shi2*, виджняна носа 鼻識 *bi2shi2*, виджняна языка 舌識 *she2shi2*, виджняна тела 身識 *shen1shi2*, виджняна мышления (*manovijñāna*) 意識 *yi4shi2*.

dvādaśa-astanga 十二因緣 *shi2er4yin1yuan2* — цепь причинно-зависимого происхождения, насчитывающая 12 звеньев в прошлой-настоящей-последующей жизни, является базовой концепцией теории перерождения в буддизме¹⁴². В прошлой жизни — это авидья (санскр. *avidyā*, кит. 無明 *wu2ming2*), т.е. неведение 4 истин буддизма, заблуждение относительно собственной природы и природы всего сущего, обуславливающее наличие самскар (санскр. *saṃskāgā*, кит. 行 *xing2*); в этой жизни — появление сознания (санскр. *vijñāna*, кит. 識 *shi2*), обуславливающего рождение имени и формы (санскр. *nāma-rūpa*, кит. 名色 *ming2se4*), т.е. психофизических характеристик человеческого существа; далее появляются 6 способностей чувственного восприятия

¹⁴² 三世輪回 *san1shi4lun2hui2*

(санскр. *ṣaḍindriya*, кит. 六處 *liu4chu4*), которые соприкасаются (санскр. *spraśa*, кит. 觸 *chu4*) с шестью объектами восприятия, в результате чего возникает чувство (санскр. *vedanā*, кит. 受 *shou4*). Чувство приятного вызывает влечение, страсть (санскр. *tṣṇā*, кит. 愛 *ai4*); влечение и неприязнь, будучи двумя сторонами одного состояния, формируют упадану (санскр. *upādāna*, кит. 取 *qu3*), т.е. схватывание, привязанность. Влечения и привязанности, в свою очередь, являют сущность жизни, бытия (санскр. *bhava*, кит. 有 *you3*). В следующей жизни имеет место новое рождение (санскр. *jāti*, кит. 生 *sheng1*), старость и смерть (санскр. *jāgā-maraṇa*, кит. 老死 *lao3si3*) и т.д.

Далее, это общеизвестные четыре истины буддизма (*catursatya* 四諦 *si4di4*), говорящие о страдании (*duḥkha* 苦 *ku3*), причине страдания (*samudya* 集 *ji2*), возможности прекращения [страданий] (*nirodha* 滅 *mie4*), пути к прекращению [страданий] (*mārga* 道 *dao4*).

究竟涅槃 *jiu4jing4nie4pan2*, или 無餘依涅槃 *wu2yu2yi1nie4pan2* (無餘涅槃 *wu2yu2nie4pan2*) — досл. *полная нирвана, абсолютная нирвана, безостаточная нирвана*. Это нирвана, не имеющая остаточного основания, это уничтожение всех скандх, уничтожение без остатка, то, что называется «обратить в пепел тело, уничтожить разум» 灰身滅智 *hui1shen1mie4zhi4*. Ей противопоставляется 有餘依涅槃 *you3yu2yi1nie4pan2*, либо 有餘涅槃 *you3yu2yi1nie4pan2* — досл. *нирвана, имеющая остаточное основание, или нирвана с «остаточным субстратом»¹⁴³, неполная нирвана*. Под этим термином понимается освобождение от всех *клеш* (*kleśa*), таких, как иллюзии, *авидья*, страсти и т.д., но с привязанностью к собственной жизни. Таким образом, субстрат — это то, что лежит под клешами (всеми этими оскверняющими факторами), он является вкоренившимся инстинктом привязанности к собственной жизни (*atma-sneha*). Выражение «остаточный субстрат» относится к тому основанию веры и подлинности личности (*atma-grajñāpti*), которое представлено конечными элементами нашего земного бытия, распределяющимся по 5 различным группам. Остаток — то, что остаётся. Субстрат остаётся в *неполной нирване*, и отсюда его название.

4.4. Сравнение переводов «Сутры сердца»

При сравнении текстов сутр, как это делается, например, в томе о *Сутре сердца*, вышедшем в серии *Каноны, объясненные через иллюстрации*¹⁴⁴, становится очевидным,

¹⁴³ цит. по Б.Д. Дандарону, *Мысли буддиста*// Санкт-Петербург, Алетеия, 1997

¹⁴⁴ *Сутра сердца, объясненная через иллюстрации*, в пер. Сюань Цзана, ред. Цзюбу// Издательство Педагогического университета Шаньси, 2007 (Туззе Спньцзин// Шаньси шифань дасяоэ, 2007)

что, скорее всего, *Сутра сердца* выделилась из 421 и 429 цзюаней *Маха-праджня-парамита-сутры* в переводе Сюань Цзана (大般若經) или Кумарадживы (大品般若). Оба этих цзюаня относятся ко 2-ому буддийскому собранию. Если сравнивать части про пустотность дхарм и восхваления-заклинания, то они практически одинаковы (сходство на 85-99 %).

Заключительная часть сутры, содержащая заклинания, заимствована из *Дхарани-сутры* (陀羅尼經 *Tuo2luo2ni2jing1*). Поэтому, как утверждают некоторые китайские авторы, можно с большой долей уверенности утверждать, что основное содержание *Сутры сердца* было составлено на основе отрывков из 421 и 429 цзюаней *Маха-праджня-парамита-сутры*, после чего к ним были добавлены вступление и заключение с заклинаниями.

Как уже упоминалось в части работы, посвященной переводческой деятельности в Китае, обычно буддийские сутры обладали трехчастной структурой: «вводная часть», включая восхваления и посвящения (序分 *xu4fen1*, или 因緣序分 *yin1yuan4xu4fen1*); «часть, [раскрывающая] истинную суть» (正宗分 *zheng4zong1fen1*); «часть для распространения» (流通分 *liu2tong1fen1*). Краткая версия *Сутры сердца* делает акцент на основной части — «части, [раскрывающей] истинную суть», а полная версия сохраняет полноценные традиционные три части.

При сравнении краткой и полной версий становится очевидным, что вторая часть в содержательном плане у них полностью идентична. Вводная часть, необходимая для того, чтобы пояснить время и место проповеди Будды, причину буддийского собрания и количество слушателей, в кратких переводах сводится лишь к экспозиции причины проповеди, опуская даже факт погружения Будды в *самадхи*. Третья, заключительная, часть в полной версии содержит заклинания — *мантру* (эта часть сохранена и в краткой версии), а также указание на то, что Будда вышел из *самадхи*, и все, кто слушал проповедь, возрадовались и, совершив ритуал, разошлись.

В краткой версии «часть для распространения» отлична от традиционных заключений, в которых в обязательном порядке присутствуют упоминания о том, что те, кто будут записывать, декламировать, изучать и распространять сутру, добьются неисчисляемых заслуг; приводится разъяснение способов восприятия и изучения сутры, а также целей адептов; восхваления заслуг сутры; перечисление слушателей и описание радости, которой они преисполнились после того, как выслушали сутру. «Часть для распространения» в кратких версиях Кумарадживы и Сюань Цзана можно разделить на две подчасти: первая посвящена восхвалению заслуг сутры — 禮贊文 *li3zan4wen2* (故知般若波羅蜜多是大神咒。是大明咒是無上咒。是無等等咒。能除一切

苦真實不虛。故說般若波羅蜜多咒 (玄), а вторая — это непосредственно мантра 護持文 *hu4chi2wen2* (即說咒曰揭帝揭帝 般羅揭帝 般羅僧揭帝 菩提僧莎訶 般若波羅蜜多心經 (玄))¹⁴⁵. Восхваление заслуг сутры в конце *Сутры сердца* может восходить к трем источникам: «大品般若 · 大明品第三十二» в переводе Кумарадживы, «大品般若 · 勤持品第三十四» также в переводе Кумарадживы или «大般若經 · 功德品» в переводе Сюань Цзана. Заклинания в *Сутре сердца* восходят к третьему цзюаню 陀羅尼經 *Tuo2luo2ni2jing1*, переведенному в период Тан Атикутой¹⁴⁶.

¹⁴⁵ В переводе на русский язык Е.А. Торчинова (Избранные сутры китайского буддизма// СПб, Наука, 1999, перевод с китайской версии Сюань Цзана), А.А. Тсрентьева (Сутра сердца Праджня-парамиты и ее место в истории буддийской философии. - Буддизм: История и культура// Москва, Наука, 1989, перевод выполнен по критическому изданию Е.Конзе), С. Ю. Лепехова (Идея шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты. сб. Психологические аспекты буддизма// Новосибирск, Наука, 1991, перевод выполнен с тибетского языка) мантра приводится в транслитерации. Автор данной работы предпочел перевести ее дословно (см. приложение с переводом *Сутры сердца*).

¹⁴⁶ инд. имя Atikuta, кит. имя 阿地瞿多 *A1di4qiu2duo1* В 652 г. индийский монах Атикута прибыл в Чанъань, привезя с собой большое количество санскритских сутр. Танский император Гао Цзун (高宗 *Gao1Zong1*) отнесся к нему с очень большим уважением и распорядился разместить его в Монастыре великой милости и добродетели (大慈恩寺 *Da4ci2en1si4*). В этом монастыре Атикута переводил и проповедовал буддийские эзотерические сутры. Эзотеризм оказал большое влияние на переводы Сюань Цзана.

Глава III. Буддийская литература и ее влияние на развитие китайской литературы и китайского языка

Широко признано, что основополагающие религиозные тексты, такие как Библия, Коран, Веды, Авеста, буддийская Трипитака, хотя и были созданы в первую очередь для религиозных целей, обладают, тем не менее, непреходящей литературной ценностью. На протяжении долгого времени они остаются бесценным источником художественных образов, сюжетов, из них черпают вдохновение писатели и художники. Религиозные тексты не смогли бы выполнить своей проповеднической задачи распространения доктрины, если бы они не оказывали никакого эмоционального воздействия на своих читателей и слушателей, и буддийская литература является тому ярким подтверждением.

Содержание данной главы не ограничивается рассмотрением влияния только *Алмазной сутры* и *Сутры сердца* или других сутр, а затрагивает проблему влияния буддизма и буддийских произведений, разнородных и разноплановых как по форме, так и по содержанию, на развитие китайской литературы. Это позволяет, во-первых, еще раз подтвердить правомерность употребления именно понятия литературности или, точнее, художественности в отношении буддийских произведений и привести характеристики основных традиционных жанров буддийской литературы, затронув вопрос функционирования этих жанров в буддийской литературе в качестве неотъемлемой части китайской словесности. Во-вторых, на основе краткого очерка автор постарался проследить, как менялись и развивались китайские литература и язык под влиянием буддийской мысли. Стоит отметить, что эта тема чрезвычайно обширна и недостаточно изучена, поэтому автор обращается лишь к небольшому ряду проблем, имеющих отношение к задачам исследования.

Для многих сутр была характерна достаточно сложная стилистическая и композиционная структура, характеризующаяся большой масштабностью повествования и, соответственно, разнообразием стилистических приемов в пределах одного и того же сочинения, чередованием стихов и прозы (как минимум – отдельным вкраплением гатх), появлением новых персонажей (прежде всего, бодхисаттв) и новых сюжетных линий, включением в состав проповеди вставных элементов «внутреннего» повествования — притч и джатак, иллюстрирующих те или иные положения проповеди, а также наличием детального «рамочного» по отношению к проповеди повествования, описывающего то, что предшествовало проповеди и какое воздействие

она произвела на слушателей и т.д. Эти особенности сутр были обусловлены во многом той коммуникативной задачей, которая на них возлагалась — задачей проповеди и распространения учения Махаяны среди широких кругов, в том числе и среди мирян. Так как миряне не имели какой-либо подготовки к восприятию нового учения и его положений, сутры должны были быть доступными и доходчивыми по изложению, что и приводило к использованию образных слов, иносказаний и вставных нарративов. Таким образом, подобные сочинения и легли в основу того явления, которое получило в научной литературе наименование «литературы популярного буддизма».

Далее попытаемся рассмотреть основные жанры буддийской литературы и элементы этих жанров, нашедшие воплощение в сутрах.

1. Характеристика основных жанров буддийской литературы

1.1. Джатаки

Джатаки — жизнеописания Будды Шакьямуни занимают особое место в буддийской литературе. Они обычно построены по индийскому канону агиографии (описание жизни и духовных подвигов богов и святых людей). В часть канона, в которую входят жизнеописания Будды, также включены жизнеописания других бодхисаттв и тексты, содержащие изложение истории учения. Сутры данного раздела отличаются также богатым историческим содержанием, которое служит как бы фоном для развертывания основных событий в жизни Будды. Хотя, по буддийской мифологии, Шакьямуни был седьмым Буддой, т.е. до него были другие шесть Будд, однако фактически в подавляющем большинстве сутр под Буддой (佛 fo2, либо 佛陀 fo2tuo2) подразумевается именно Будда Шакьямуни.

Проблема заключается лишь в том, что при конкретном распределении подобных текстов по тем или иным группам в китайских буддийских каталогах всегда было некоторое техническое смешение. Это происходило в первую очередь потому, что фигура Будды, естественно, занимала центральное место во всех буддийских текстах, поэтому при любом упоминании о присутствии Будды в сутрах тут же могло приводиться его жизнеописание.

Для современной буддийской текстологии все эти «отступления» чрезвычайно важны, однако если, следуя этому принципу, относить все сутры, где присутствует в той или иной степени фрагменты жизнеописания Будды, к разделу жизнеописаний

Будды, то туда могут войти практически все сутры¹. А это, разумеется, никоим образом не поможет созданию более четкой классификации буддийской литературы.

Поэтому к разделу жизнеописаний Будды нужно относить лишь те сутры, которые специально посвящены развернутому, последовательному и систематичному описанию того, что пережил Сиддхартха Гаутама до просветления, и после того, как он стал Буддой. Во всех этих жизнеописаниях повествование ведется от лица самого Будды, сутры, где рассказ ведется от 3-го лица, составляют исключение².

Все жизнеописания обычно начинались с предшествующего рождению Сиддхартхой Гаутамой перерождения, когда он был бодхисаттвой Мудрый Отрок³. Однако, вовсе не все сутры следовали этому традиционному пути изложения и начинали повествование с рождения бодхисаттвы Мудрый Отрок или рождения будущего Будды в облике Сиддхартхи Гаутамы, а, например, уже с прозрения Будды и первой проповеди. С точки зрения формы отдельные места занимают *Восхваление деяний Будды* в переводе Бэй Ляна⁴ и *Сутра о деяниях Будды* в переводе Лю Суна⁵. *Восхваление деяний Будды* написано пятисложными стихами, а *Сутра о деяниях Будды* написана пяти-, семи- и четырехсложными стихами. Отдельно также можно отметить *Генеалогию Шакьямуни*, составленную под руководством Ши Сэньюя⁶.

Пожалуй, это самое полное жизнеописание Будды, в которое вошли отрывки из многих других аналогичных жизнеописаний и соответствующих текстов Трипитаки. Главное отличие данного жизнеописания от всех предыдущих заключается в том, что в него вошло не включавшееся ранее содержание о нирване и о том, как через некоторое время (1500-2000 лет) после ухода Будды в нирвану произойдет упадок истинной Дхармы (釋迦法滅盡相 *Shi4jia1fa3mie4jin4xiang4*).

Среди жизнеописаний выдающихся монахов, которые действительно были реальными историческими лицами и внесли огромный вклад в развитие махаянского буддизма, нужно особенно отметить 5 произведений, являющихся в этом плане наиболее представительными. Это переведенные в Позднюю Цинь Кумарадживой

¹ В рассматриваемой автором *Алмазной сутры* также можно встретить элементы описания прежних перерождений Будды Шакьямуни. См. главу 10 (莊嚴淨土分第十), где Шакьямуни повествует о том, как во время второй кальпы в одно из своих прошлых рождений он практиковал буддизм под началом Дипанкары (Dipaṅkara 燃燈佛 *Ran2deng1fo2*) - Будды, зажигающего светильник, который был в то время правителем всего мира, поклонялся ему и приносил жертвоприношения в виде пятилепестковых лотосов. Зажигающий светильник Будда предвещает ему, что спустя 91 кальпу он станет Буддой, Полностью Прозревшим.

² 西晉聶道真譯《異出菩薩本起經》，東晉迦留陀伽譯《佛說十二遊經》

³ 儒童菩薩 *Ru2tong2 pu2sa4*, это так же буддийский титул Конфуция - 儒童 *Ru2tong2*

⁴ 佛所行贊 *Fo2suo3xing2zan4*, 北涼 *Bei3Liang2*

⁵ 佛本行經 *Fo2ben3xing2jing1*, 劉宋 *Liu2Song4*

⁶ 釋迦譜 *Shi4jia1pu3*, 釋僧祐 *Shi4 Seng1you4*

*Жизнеописание бодхисаттвы Ашвагхоши*⁷, *Жизнеописание Учителя Дхармы Нагарджуны*⁸, *Жизнеописание Арьядевы*⁹, переведенное Парамартхой *Жизнеописание Васубандху*¹⁰ и *Сутра о бхикшу Нагасене*¹¹, принадлежащее перу неизвестного переводчика Восточной Цзинь.

Далее обратим внимание на сами джатаки¹², представляющих собой рассказы о накоплении Буддой добродетелей в прошлых рожденьях, предшествующих его последнему рождению и, соответственно, окончательному высвобождению. Само появление в Индии таких текстов, как джатаки, тесно связано с представлением о реинкарнации и *карме*¹³. *Карма/камма* (подробное исследование термина на индийском и китайском материале вне темы этой работы) позволяет судить о знаменательной структурной многозначности термина.

В контексте индийских представлений *карма* — сгусток того, что деятельная мысль индийских мудрецов преподнесла человечеству по вопросу человеческого действия. В целом *карма* — действие, принадлежащее всем трем мыслимым временам: прошлому, настоящему и будущему. Как результат прошлого действия *карма* присутствует в настоящем, это — человеческое деяние, понимаемое либо как поступок, либо как произведение человеческих рук и ума — творение. *Карма* есть явление настоящего как действующий человек, как регулярная деятельность человека, как процесс или состояние человека же. *Карма* принадлежит будущему, с одной стороны, как неизбежное для свершения действие, с другой — как будущий результат прошлых

⁷ 馬鳴菩薩傳 *Ma3ming2pu2sa4zhuan4*. Aśvaghōṣa (I-II вв.) - буддийский поэт, драматург, философ, одна из значительных фигур, определивших эволюцию индийского буддизма в направлении Махаяны. Ему принадлежит поэма «Буддачарита» - «Жизнь Будды» и одна из первых санскритских пьес «Шарипутра-пракарна», в которой рассказывается о том, как Будда обратил в веру Шарипутру и Маудгальяну.

⁸ 龍樹菩薩傳 *Long2shu4pu2sa4zhuan4*. Nāgārjuna (II-III вв.) - его называют Вторым Буддой, он был основателем школы Мадхьямаки и ведущей фигурой в буддизме Махаяны. Исходным пунктом дискурса Нагарджуны является признание причинно-следственной зависимости и отрицательное аргументирование – прасанга (апофатическое доказательство). Утверждал тождественность сансары и нирваны. Нагарджуне приписывается порядка 200 сочинений, 5 из которых считаются наиболее достоверными. Наибольшее распространение получила *Муламадхьямака-карикас* («Строфы, основополагающие для Учения о срединном пути»).

⁹ 提婆菩薩傳 *Ti2po1pu2sa4zhuan4*. Āryadeva - знаменитый индийский монах, ученик Нагарджуны, основавший школу Мадхьямака-Прасангака, мастер дебатов и логики (победил в споре брахманистского философа Матричету, который после этого принял буддизм). Его считают 15 патриархом *чань*. Самыми важными сочинениям являются *Чатухиатака*, написанная в духе Нагарджуны, и *Шатакашастра*, легшая в основу китайской школы *Саньлунь* 三論.

¹⁰ 婆藪槃豆法師傳 *Po1sou3pan2dou4fa3shi1zhuan4*. Vasubandhu (IV в.) - выдающийся индийский ученый-энциклопедист, основавший вместе со своим старшим братом Асангой школу Йогачара, автор многочисленных трактатов и комментариев. Его перу принадлежит Абхидхармакоша - Энциклопедия Абхидхармы, в которой приводится систематизация учения Абхидхармы школы Сарваствивады.

¹¹ 那先比丘經 *Na4xian1bi3qiu1jing1*. Nāgasena - один из ранних интерпретаторов буддизма, он признавал индивидуума ментальным набором дхарм, весь мир, согласно его учению, является лишь постоянно изменяющейся комбинацией дхарм.

¹² jātaḥ, 本生 *ben3sheng1*

¹³ санскр. karma, пал. kamma, 業 *ye4*

деяний и настоящей деятельности. Так три времени логически замкнуты в круг: прошлое представлено в настоящем, которое формирует будущее, которое станет прошлым для каждого нового приходящего мгновения.

Но в любом случае очевидно то, что индийская мысль связывает *карму* с человеческим субъектом. *Карма* — не движение вообще *motion*, а движение человека, или результат этого движения. Вследствие того, что существование у человека кармы, хорошей ли плохой, в любом случае представлялось нежелательным, так как наличие *кармы* вообще — составляющая сансары, а высшая цель буддизма — это разрыв цепи перерождений и разрушение закона *кармы* ради достижения нирваны, китайские переводчики поняли этот термин в исключительно негативном плане, поэтому во всех встречающихся в буддийских текстах синтагмах или при одиночном употреблении слово-термин *карма* несет исключительно негативное содержание (часто приравниваясь к греху 罪 *nie4*).

Возвращаясь к джатакам, вначале остановимся на их структуре. В собрании сутр палийского канона содержатся 547 джатак, каждая из них состоит из пяти частей: вступление, в котором говорится о том, где и по какому поводу Будда начинает рассказ (緣起 *yuán4qǐ3*) — часть, обязательная и для сутр; затем во второй части подробно излагается история, рассказываемая Буддой о его прошлом рождении, третья часть представляет собой гатху, в которой обобщается и вновь повторяется содержание проповеди; в четвертой части — комментируются и объясняются отдельные слова, встречающиеся в гатхе; и последняя, пятая, часть, — в которой сопоставляются персонажи, являющиеся участниками рассказанной Буддой истории о прошлом рождении, и те, кто упомянут во вступлении¹⁴. В собранных в китайском каноне джатаках отсутствуют гатхи и комментаторская часть, поэтому их трехчастная структура является аналогичной структуре сутр.

По сути, истории о причинно-следственных перерождениях (восьмой раздел в 12-ричной классификации) и джатаки (девятый раздел в 12-ричной классификации) различаются только наличием пятой части, так как в первом описываемые события в прошлых жизнях в прошлом же и заканчиваются, т.е. не имеют продолжения в настоящем перерождении (хотя бы формально, в том смысле, что о них сейчас не упоминается). Даже в хинаянских текстах винаи, таких как *Дхармагупта-виная*¹⁵,

¹⁴ Цзи Сяньлинь, Хуан Баошэн, Го Лянцзюнь, Избранные джатаки, записки после перевода// Пекин, издательство Народной литературы, 1985 (Цзи Сяньлинь, Хуан Баошэн, Го Лянцзюнь, Фобэньшэн гуши сюань-ихоу цзи// Бэйцзин, Жэньминь вэньсюэ чубаньшэ, 1985)

¹⁵ санскр. Dharmagupta-vinaya, кит. 四分律 *Si-fen lü4*, досл. *Четырехчастный устав*

*Махишасака-виная*¹⁶, *Сарвастивада-виная*¹⁷, *Махасангха-виная*¹⁸, можно встретить немало джатак.

В одной лишь *Махасангха-винае* их насчитывается 25, что говорит о том, что подобные истории о прошлых перерождениях Будды были очень распространены. После того, как представление о бодхисаттве в махаяне получило большое развитие, джатаки стали занимать достаточно большое место в махаянской литературе. В целом, большинство джатак описывали различные добродетельные поступки, направленные на спасение всех живых существ, которые совершал Будда в своих прежних рождениях, когда был бодхисаттвой.

В них всегда акцентировалось следующее: именно в результате накопления прошлых заслуг Будда смог достичь просветления. Если говорить непосредственно о пути бодхисаттвы, то наиболее показательной была *Сутра шести парамит*¹⁹, которая призывала всех встать на путь самосовершенствования бодхисаттвы. Данное сочинение представляет собой различные разрозненные рассказы, посвященные прежним рождениям Будды, которые во время эпохи Троецарствия монах Кан Сэнхуэй²⁰ перевел на китайский язык и собрал в отдельный сборник джатак. Монах, согласно сюжетам этих рассказов, разбил их по шести разделам на основе шести парамит (отсюда и название сборника) — шести различных путей и способов, ведущих к достижению нирваны в *махаяне*: приношение пожертвований, следование установлениям (уставу сангхи), терпимость к унижениям, стремление к совершенствованию, спокойствие и концентрация при медитациях и проявление мудрости. Каждый раздел он предварил вступлением, в котором дал описание данного способа «переправы на другой берег», его смысла и значения.

В северном буддизме достаточно мало джатак, посвященных исключительно описанию прежних рождений Будды; в основном подобные описания перемежаются историями о прошлых рождениях его учеников и бодхисаттв. В южном буддизме главным героем джатак чаще всего выступает сам Будда, иногда — также его близкие ученики и верные последователи, особенно Арьядева.

Джатаки также часто встречаются в притчах. Как одну из особенностей буддийских произведений нужно отметить то, что одна и та же история может в различных сутрах фигурировать в качестве сюжета джатаки и в качестве сюжета притчи. Например, история, рассказанная в «彌沙塞部和醯五分律» о том, как фазан, мартышка и макак

¹⁶ санскр. Mahīśāsaka-vinaya, кит. 五分律 *Wu3fen1lǜ4*, досл. *Пятичастный устав*

¹⁷ санскр. Sarvāstivāda-vinaya, кит. 十誦律 *Shi2song4lǜ4*, досл. *Устав из 10 гимнов*

¹⁸ санскр. Mahāsaṅghavinaya, кит. 摩訶僧祇律 *Mo2he1seng1zhi3lǜ4*

¹⁹ 六度集經 *Liu4du4ji2jing1*

²⁰ 康僧會 *Kang4 Seng1hui4*

спрашивали друг у друга возраст для того, чтобы определить, кто из них самый уважаемый, является притчей. Тот же сюжет, пересказанный в *Махасангха-винае*²¹, выступает уже в качестве джатаки; также происходит и в переведенной в дин. Цинь *Сарвастивада-винае*²²: в ней данная джатака присутствует в законченном виде, т.е. наличествует так называемая 5 часть, где указывается, кем стали все эти три животных в настоящем перерождении.

1.2. Притчи

Упомянувшееся в китайском языке сочетание иероглифов *пюй* (譬喻 *pi4yu4*) обладает очень широким содержанием: оно включает в себя представленную в современной стилистике метафору, сравнение (по Л.Н. Меньшикову, *уподобление*²³), служащее иллюстрацией или доказательством какой-либо истины, а также некую басню или притчу. Упомянувшаяся выше в двенадцатиричной классификации *авадана*²⁴ была переведена на китайский именно как 譬喻 *pi4yu4* неслучайно: авадана рассказывает о Будде, его учениках и других персонажах, имея много общих точек соприкосновения с содержанием джатак, историй, раскрывающих причинно-следственные взаимосвязи, проповедей Будды (本事 *ben3shi4*, 本生 *ben3sheng1*, 因緣 *yin1yuan2*, 授記 *shou4ji4*) и т.д.

Отличие от вышеперечисленных типов произведений, в первую очередь, состоит в том, что в них всегда приводится сюжетная история, в качестве сравнения иллюстрирующая некую мысль или мораль, которую Будда хочет донести до адептов. Данная история при этом отличается сильно выраженной повествовательной линией, наглядностью изображаемого и надзидательностью. Аваданы содержатся во всех частях канона, они редко встречаются в качестве самостоятельных сочинений.

Подобно джатакам, аваданы часто собирались в различные сборники, самими известными из них можно назвать *Сутру собранных ста историй о перерождениях*²⁵, *Сутру о мудрости и глупости*²⁶ и *Авадана-сутру по [мотивам] Дхарма-сутры*²⁷. В притчах, объединенных в *Сутре собранных ста историй о перерождениях*, по содержанию можно выделить несколько разделов: притчи, в которых рассказывается о пророчествах Будды, о прошлых рождениях Будды, кармическом воздаянии и злой

²¹ санскр. Mahāsāṅgha-vinaya, кит. 摩訶僧祇律 *Mo2he1seng1zhi3lü4*

²² кит. Sarvāstivāda-vinaya, кит. 十誦律 *Shi2song4lü4*, досл. Устав из 10 гимнов

²³ *Bai yü üzi* (Сутра ста притч), пер. с кит. и коммент. И.С. Гуревич. Вступит. статья Л.Н. Меньшикова. Стихи в переводе Л. Н. Меньшикова. (Отв. ред. Л. Н. Меньшиков)// Москва, Главная редакция восточной литературы издательства Наука, 1986

²⁴ *avadāna* 阿波陀那 *a1bo1tuo2na4*

²⁵ 撰集百緣經 *Zhuan4ji2bai3yuan2jing1*

²⁶ 賢愚經 *Xian2yu2jing1*

²⁷ 法句譬喻經 *Fa3ju4pi4yu4jing1*

карме голодных духов, притчи о том, как благодаря системе реинкарнации живые существа, совершенствуясь, перерождались в принцев, об опыте монашеской жизни, накоплении добродетелей в прошлых жизнях и т.д. Даже из этого небольшого списка тем притч можно увидеть, что они во многом перекликались с историями, иллюстрирующими причинно-следственные связи, и, разумеется, джатаками. Уже из названия *Фацзюпюйцзин 法句譬喻經 Fa3ju4pi4yu4jing1* становится очевидно, что эта авадана-сутра была переведена на основе Дхарма-сутры, под словом *пюй (譬喻 pi4yu4)* здесь понимались все истории, повествующие о жизнях и деяниях Будды. Данная сутра заметно выделяется своими гатхами, склоняющимися более к откровенному назиданию, нежели чем к рассказыванию историй. Нужно отметить, что в китайском каноне преобладают «смешанные» сочинения, в которых присутствуют многие приемы и элементы вышеперечисленных историй.

Первое собрание буддийских притч, переведенное на китайский язык Лоаксином, относится ко 2 веку — *Сутра разных притч*²⁸. Далее следуют *Сутра разных притч*²⁹, *Старая сутра разных притч* в переводе Кан Сэнхуэя³⁰, *Сутра разных притч*³¹, *Разные притчи, собранные по всем сутрам* в переводе Кумарадживы³². Собранные в данных сборниках притчи производят впечатление «вырванных» из более обширного контекста, мораль в конце повествования практически отсутствует. Часто сделанный из рассказанной истории вывод содержится всего в одном-двух предложениях («Уподобим это вот чему...»), учитывая запросы рядовых последователей буддизма, он прост и не претендует на глубокие обобщения, касающиеся сути учения. Приведем в качестве примера следующую небольшую притчу.

Некогда жил актер, умевший устраивать представления всякого рода. У одного богатого домохозяина он попросил вола. Домохозяин и в мыслях не имел выполнить его просьбу и потому сказал ему так: — Если ты сможешь столь же старательно продолжать свои представления днем и ночью без отдыха в течение целого года, я отдам тебе вола. Актер ответил, что сможет, но, в свою очередь, спросил, сумеет ли хозяин все это время слушать. Тот также ответил, что сумеет. Когда актер все это услышал, сердце его прямо возликовало. Три дня и три ночи он не выказывал никакой усталости, и домохозяину надоело наконец его слушать. Он велел домочадцам вывести вола и отдать актеру.

²⁸ инд.имя Lokaksin, кит.имя 支婁迦讖 Zhi1lou2jia1chen4 Чжи Лоуцзячэнь, 雜譬喻經 Za2pi4yu4jing1

²⁹ 雜譬喻經 Za2pi4yu4jing1, автор неизвестен

³⁰ 康僧會譯 Kang4Seng1hui4, 譬喻經 Jiu4za2pi4yu4jing1

³¹ 雜譬喻經 Za2pi4yu4jing1 - собраны в сборник бхикшу Дао Люэ 道略 Dao4Lue4

³² 鳩摩羅什譯 眾經撰雜譬喻 Zhong4jing1zhuan4za2pi4yu4jing1 - собраны в сборник бхикшу Дао

*Уподобим это вот чему: при вступлении на Путь истины люди сами творят свою счастливую судьбу (карму), и не надо считать число необходимых для этого калып слишком долгим сроком. Чем усерднее усилия, тем скорее будет воздаяние, не всегда необходимо пройти несколько калып.*³³

Затем были *Сутра сокровищницы разных драгоценностей*³⁴, *Сутраламкара-шаstra*³⁵ и *Сутра ста притч*³⁶ (хотя в названиях первых двух отсутствуют иероглифы 譬喻 *pi4yu4*). Здесь притчи предстают уже в более развернутом виде, иногда даже больше напоминая басни из-за своего ярко выраженного анекдотического или юмористического характера: вначале обязательно приводится некий достаточно хорошо развитый сюжет, а затем, в конце, приводится вывод-поучение, сделанное на основе буддийских постулатов. Между первой и второй частью наблюдается момент «сравнения»: на рассказанную историю как будто «смотрится» глазами Будды, мирская история сводится к констатации некоего заблуждения или невежества (или это может не констатироваться, но быть само собой разумеющимся), которое затем расценивается с позиций буддийской догматики. В этом смысле собранные в этих трех сутрах притчи намного отличаются от вышеназванных ранних пяти сборников. Назидательный вывод, например, у Кумарадживы, переведшего *Сутраламкара-шаstra*³⁷, обычно начинается словами *поэтому* (以故 *yi3gu4*) или *по какой причине была рассказана эта история?* (以何因緣故說是事耶? *yi3he2yin1yuan2 gu4shuo1 shi4shi4 ye2?*). Иногда, правда, в первой части истории приводится даже не полноценный сюжет, а не более, чем просто экспозиция сюжета, которой, однако, уже достаточно, чтобы сделать вывод-сравнение. Например, «Служанка пяти хозяев» в *Сутре ста притч*:

Пять человек сообща купили служанку. Один из них сказал служанке:

— Постирай-ка мне одежду.

И другой тоже сказал:

— Постирай мне одежду.

Служанка ответила второму:

— Первым делом я постираю тому, первому.

³³ Цитируется по Л.Н. Меньшикову из вступительной статьи к *Сутре ста притч*, пер. с кит. и коммент. И.С. Гуревич (отв. ред. Л. Н. Меньшиков)// Москва, Главная редакция восточной литературы издательства Наука, 1986

³⁴ 雜寶藏經 *Za2bao3zang4jing1*

³⁵ санскр. *Sūtralankāra-śāstra*, кит. 大莊嚴論經 *Da4zhuang4yan2lun4jing1*

³⁶ 百喻經 *Bai3yu4jing1* *Сутра ста притч*, пер. с кит. и коммент. И.С. Гуревич. Вступит. статья Л.Н. Меньшикова. Стихи в переводе Л. Н. Меньшикова. (Отв. ред. Л.Н. Меньшиков)// Москва, Главная редакция восточной литературы издательства Наука, 1986

³⁷ санскр. *Sūtralankāra-śāstra*, кит. 大莊嚴論經 *Da4zhuang4yan2lun4jing1*

Второй разгневался:

— Я покупал тебя сообща с тем, первым. Почему же ты сделаешь это только для него?

И он нанёс ей десять ударов. Так же поступили и все остальные: каждый из пятерых нанёс ей по десять ударов.

С пятью составляющими (материальные признаки, ощущения, восприятия, склонности или способности и разум) происходит то же самое. Причины и следствия от тревожений и суеты собираются все вместе в одной плоти. Эти пять составляющих постоянно наносят палочные удары всем сущим через рождение, старость, болезнь, смерть и бесчисленные страдания.

В *Сутре ста притч* в законченных односюжетных рассказах четко выделяются три части: завязка, поворот темы, развязка, что позволяет им избежать сюжетной «рыхлости» и превращает в самостоятельные художественные новеллы. Однако, как видно из приведенной выше истории, связь между завязкой и сделанным в конце заключением подчас носит несколько «притянутый» характер, эта связь не обыгрывается никакими художественными средствами, и мораль просто следует за историей. Вывод лишен свойственному буддизму психологизма и является, скорее, констатацией некоего факта религиозной практики.

История и следующий за ней вывод, соотносящий рассказанное с буддийской моралью, могут быть разными по размеру, иногда пространный вывод может быть по объему таким же, как и вся история (например, «Дележ наследства» в *Сутре ста притч*) и др., хотя для авадана-сутр это редкий пример, подобная ситуация более характерна для поздних притч. Также иногда притчи вышеперечисленных сборников напоминают более юмористические зарисовки, морализаторская концовка сводится к бытовому замечанию, не имеющему прямой связи с буддийским учением.

В *Лotosовой сутре*, представляющей сборник уже совсем иных притч, встречаются знаменитые 七譬 *qilpi4*, — это семь сравнений, семь притч (см. главу 3 «Сравнение» 譬喻品第三, главу 4 «Вера и понимание» 信解品第四, главу 5 «Сравнение с целебными травами» 藥草喻品第五, главу 7 «Сравнение с призрачным городом» 化城喻品第七, главу 8 «Пятьсот учеников получают предсказание» 五百弟子受記品第八, главу 14 «Спокойные и счастливые деяния» 安樂行品第十四 и 16 главы [Продолжительность] жизни Татхагаты 如來壽量品第十六). Многие из них известны — такие, как про призрачный город, — даже современным китайцам и японцам.

В связи с этим встает вопрос о том, откуда вообще берется такой художественный прием, как притча. В сутрах, в том числе и *Сутре о лотосе сокровенного закона*,

неоднократно говорится об опасности излагать для непосвященных сокровенный закон учения Будды напрямую и во всей его глубине. Для каждого адепта, в зависимости от стадии подготовленности его восприятия, содержание Дхармы следует излагать по-разному, так как неподготовленный человек может испугаться и даже отказаться от буддийского учения, идущего вразрез с привычными ему представлениями. Поэтому лучше проповедовать учение не напрямую, а исподволь, используя особые средства, одним из которых и является рассказывание притч, где сложные и непривычные для обыденной логики понятия разъясняются на простых житейских примерах. Приведенные выше притчи служат хорошим примером подобных рассказов и в то же время иллюстрируют, как с помощью притчи объясняется само понятие «средства» (Л.Н. Меньшиков), или «уловки» (А.Н. Игнатович) — 方便 *fangbian*⁴. Это очень хорошо прослеживается во многих отрывках из *Лотосовой сутры*. Например, в 3-ей главе *Лотосовой сутры* под названием «Сравнение» встречаем следующее: *«Если я ради живых существ буду восхвалять мудрость Татхагаты, его силы, бесстрашие только с помощью божественных сил и силы мудрости, отбросив уловки, то живые существа не смогут обрести спасение. Почему? Живые существа ещё не освободились от рождений, старости, болезней, печалей, забот и страданий, и [их] сжигает огонь в горящем доме трёх миров. Как же [они] смогут понять мудрость Будды?»*³⁸ Подобное же объяснение необходимости прибегать к «уловкам» встречаем в 8-ой главе «Лотосовой сутры» под названием «Пятьсот учеников получают предсказание»: *[Он] проповедует Дхарму с помощью знания уловок согласно с различной природой [обитающих] в мире и отрывает живых существ от привязанности [к мирскому]*.³⁹

В той же *Лотосовой сутре* и подобных ей сборниках встречаются притчи, где пояснения к ним весьма обширны и нередко значительно превосходят саму притчу. Да и сами притчи представляют собой длинные истории, в то время как в аваданах-сутрах притчи невелики по объему. Дидактические концовки при сравнении также сильно различаются: сравнительно простые по построению и по выраженным в ней наставлениям заключения в аваданах-сутрах в поздних сборниках проникнуты глубоким психологизмом и философским подходом, они не просто констатируют то

³⁸ 若我但以神力及智慧力舍於方便爲諸眾生贊如來知見力無所畏者眾生不能以是得度。所以者何。是諸眾生未免生老病死憂悲苦惱。而爲三界火宅所燒。何由能解佛之智。(из 譬喻品第三) Цитата на русск. яз. по Сутра о Бесчисленных значениях, Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисатвы, Всеобъемлющая мудрость, перевод с китайского и комментарии А. Игнатовича// Москва, серия 'Ex Orient Lux', Ладомир, 1998

³⁹ 以方便知見而爲說法，攝出眾生處處貪著。(五百弟子受記品第八) Цитата на русск. яз. по Сутра о Бесчисленных значениях, Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисатвы, Всеобъемлющая мудрость, перевод с китайского и комментарии А. Игнатовича// Москва, серия 'Ex Orient Lux', Ладомир, 1998

или иное положение религиозной догматики, а растолковывают его истинность и необходимость исполнения уже в этой жизни.

Представляя собой плод иноземной — индийской — культурной традиции, притчи переводились и составлялись в сборники в большинстве случаев в самом Китае, явно с учетом развития китайской литературы того времени. Иными словами, как верно подмечает и Л.Н. Меньшиков, если сутры этого рода и были ввезены, то их составители явно ориентировались на китайские вкусы того времени и компилировали эти сочинения в расчете на китайскую публику.

1.3. Восхваления

讚頌文學 *zan-tsong-fwen2xue2* — досл. *литература восхвалений* включает в себя произведения, восхваляющие и воспевающие деяния Будды и бодхисаттв. Однако, строго говоря, кроме текстов винаи, все другие произведения, повествующие о Будде и бодхисаттвах, в той или иной степени содержат восхваления в адрес Будды и бодхисаттв⁴⁰. В связи с этим было бы разумным причислять к литературе восхвалений только те сутры, содержание которых подчинено сакрализации образа Будды и мифологизации его деятельности, где воспевание служит главной темой и полноценно проявляется на протяжении всего повествования.

Основными сочинениями, посвященными восхвалению, обычно считают махаянские сутры и частично доктринальные трактаты. В них повествования о буддах не ограничиваются повествованиями лишь о Шакьямуни: как известно, согласно, например, *Агама-сутра*⁴¹, до Будды Шакьямуни были другие 6 Будд, хотя из них всех Шакьямуни считается самым знаменитым и почитаемым.

Одно из центральных мест в подобных повествованиях занимают истории про Будду Амитабху⁴², Маньчжушри⁴³ — одного из 4 великих бодхисаттв⁴⁴, который на изображениях занимал место слева от Гуаньинь, и Вималакирти⁴⁵. Амитабха занимает особенное положение в буддийском пантеоне. Как свидетельствует предание, будучи

⁴⁰ Сунь Чаньфу в своей книге *Буддизм и китайская литература* относит джатаки и махаянские тексты непосредственно к «литературе восхвалений Будд» (贊佛文學 *zan4fo2wen2xue2*). См. Сунь Чаньфу, *Буддизм и китайская литература*// Шанхай, Шанхайское народное издательство, 1998 (Сунь Чаньфу, *Фоцзяо юй чжунго вэньсюэ*// Шанхай, Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1998).

⁴¹ санскр. Āgamasūtra, кит. 阿含經 *A1han2jing1*

⁴² санскр. Amitābha, кит. 阿彌陀佛 *A1mi2tuo2fo2*

⁴³ санскр. Mañjuśrī, кит. 文殊師利 *Wen2shu1shi1li4*

⁴⁴ Четыре великих бодхисаттвы (四大菩薩 *si4da4pu2sa4*): Гуаньинь (大悲觀世音菩薩 *Da4bei1guan1shi4yin1pu2sa4*), Маньчжушри (大智文殊菩薩 *Da4zhi4wen2shu1pu2sa4*), Пусьянь (大行普賢菩薩 *Da4xing2pu3xian2pu2sa4*), Дицзан (大願地藏菩薩 *Da4yuan4di4zang4pu2sa4*). Согласно *Лотосовой сутре*, четыре великих бодхисаттвы - это Амитабха (彌勒), Маньчжушри (文殊), Гуаньинь (觀音) и Пусьянь (普賢).

⁴⁵ санскр. Vimalakīrti, кит. 維摩詰居士 *Wei2mo2ji2ju1shi1*

бодхисатвой по имени Дхармакара, он, дойдя до той степени совершенствования, когда мог войти в нирвану и обрести вечный покой, поклялся, что не вступит в нирвану, пока не будет уверен в том, что и после погружения в нирвану он будет в состоянии содействовать спасению других.

Так называемая «извечная клятва» Амитабхи гласит, что тот отказывается от вечного покоя, если поклоняющиеся ему многочисленные живые существа, не будут в состоянии перерождаться в «Чистой земле» — так называемом «Западном рае» Амитабхи. Так как произнеся эти слова, Дхармакара погрузился в нирвану, верующие в него буддисты считают, что его обет вошел в силу. Поскольку, если бы Дхармакара не был уверен, что после его ухода живые существа смогут переправляться «на другой берег», то он до сих пор был бы бодхисаттвой.

Верующие в него адепты говорят, что все другие будды после ухода в нирвану, хотя и выступали временно как наставники, но все они ограничивались лишь проповедованием с указанием пути, а потом, достигнув своего собственного просветления, покидали мир людей, предоставляя их самим себе. Из них один лишь Амитабха позаботился о живых существах, произнеся перед уходом в нирвану вышеприведенную клятву, и теперь все, кто верит в него, переходит сразу после земной смерти в рай Сукхавати, а оттуда потом — в нирвану.

Таким образом, Амитабха предоставил для буддийских адептов новый кратчайший путь к спасению. Кратчайший — потому что иначе живые существа должны были бы сами, опираясь лишь на собственные силы и способности к достижению просветления, развиваться и совершенствоваться в течение многочисленных перерождений. К тому же Амитабха обещал, что в его царстве никто не будет испытывать многочисленных горестей, все обретут лишь радости, под ногами будет золото вместо земли, мечтающие о пище получают вкуснейшие яства, мечтающие об одежде получают самые красивые наряды и т.д.⁴⁶

Разумеется, в создании вышеприведенного образа угадывается сильная тенденция к вульгаризации буддизма и его стремление адаптироваться к насущным запросам простого народа, однако нужно отдавать себе отчет, что большинство верующих составляли не ученые монахи-философы, а именно простые люди, боявшиеся того, что случится с ними после смерти, и данный «миф» о «Чистой Земле», подобной христианскому раю, был призван внушить адептам еще большую веру во

⁴⁶ *Амитабха-сутра* (阿彌陀佛經 *Amituofojing*) в Китае в основном была известна как 阿彌陀經 в переводе Кумарадживы, 稱讚淨土佛攝受經 в переводе Сюань Цзана (дин. Тан) и др., также был чрезвычайно распространен трактат по этой сутре, написанный Васубандхой и переведенный Бодхиручи 無量壽經論. Переведенная Кумарадживой *Сутра Будды Амитабхи* и *Трактат по сутре о Будде неизмеримого долголетия* относятся к священным текстам школы Чистой земли (淨土宗: 三經一論).

всесовершенство Амитабхи. С литературной точки зрения, рассказы о «Западном рае» Амитабхи пользовались в Китае большой любовью и были чрезвычайно распространены. Сюжеты из соответствующих сутр-восхвалений, постепенно перешли в обычную литературу и стали достоянием простонародной литературы.

Маньчжуши и Вималакирти — тоже одни из самых известных персонажей буддийских сутр. Вообще нужно отметить, что если мы говорим о сакральных сутрах, типа *Лotosовой сутры*, *Алмазной сутры* и т.д., то в них центральным персонажем выступает Будда Шакьямуни, а в литературе восхвалений центральное место принадлежит даже не столько Будде, сколько многочисленным бодхисаттвам. Рассмотрим для примера такую известную сутру, как *Вималакирти-сутра*⁴⁷.

Мирянин Вималакирти, свято преданный буддийским догматам и неукоснительно соблюдавший все дисциплинарные установки сангхи, славился искусным ведением диспута, настолько, что никто не осмеливался вступать с ним в спор. Один раз он притворяется больным (болезнь как «уловка»), и Будда просит по очереди каждого из своих учеников Шарипутру, Маудгальяяну, Махакашьяпу, Субхути и т.д. навестить Вималакирти и осведомиться о его здоровье. Однако каждый из учеников рассказывает Будде о своей прошлой встрече с Вималакирти и уклоняется от выполнения просьбы Будды. Маньчжуши же соглашается и направляется в дом больного, где выясняет, что причиной болезни Вималакирти является великое сострадание, которое переполняет сердце бодхисаттв, и так как живущие существа одержимы привязанностями и страстями, т.е. являются «больными» с точки зрения «здорового» буддийского восприятия, то и бодхисаттва тоже болеет с ними и за них в силу своего великого сострадания (以一切衆生病是故我病若一切衆生病滅則我病滅).

Именно диалог Маньчжуши с лежащим в кровати Вималакирти составляет большую часть содержания сутры. Чисто формально разговор между Маньчжуши и Вималакирти является диалогом, на самом же деле при прочтении сутры становится очевидно, что образ Маньчжуши прорисовывается гораздо слабее, и реплики его менее убедительны, чем у Вималакирти.

Возможно, это произошло потому, что Вималакирти живущий в миру и постигший дхарму настолько, что даже прославленные ученики Будды обнаруживают свою беспомощность перед силой его веры и мудрости, являл собой гораздо более актуальный образец для подражания большинства живущих в миру верующих. Многие литераторы периодов Тан и Сун — Се Линьюнь, Ван Вэй, Бо Цзюйи, Су Ши и др. —

⁴⁷ санскр. *Vimalakīrtinīrdeśa-sūtra*, кит. 維摩詰經 *Wei2mo2ji2jing1* Рансе существовали 7 переводов данной сутры на китайский язык, до нас дошли только 3, из которых наиболее популярен был перевод Кумарадживы: 佛說維摩詰經 в переводе Чжи Цяня, 維摩詰所說經 в переводе Кумарадживы и 說無垢稱經 в переводе Сюань Цзана.

именно так и представляли себе идеальное существование — служение Дхарме, оставаясь в миру. В одном из своих стихотворений Бо Цзюйи писал: «Каждую ночь во время медитации наблюдаю за отражающейся в воде луной... тело — в миру, а душа — ушла в монахи.»⁴⁸

Создание образа Вималакирти, которого называли «бодхисаттвой в миру» (在家菩薩 *zai-jia1pu2sa4*), стало проявлением активно идущей вульгаризации буддизма. В силу этого многие исследователи считают, что данная сутра вышла из под пера не монаха, а буддийского адепта, совершенствовавшегося в миру. Данный вывод не случаен, так как обычно в сутрах воспеваются деяния Будды и бодхисаттв, а показанный в сутре Вималакирти своей мудростью, даром убеждения, силой веры в непоколебимость буддийской дхармы превзошел всех великих бодхисаттв, пользующихся почитанием адептов.

С точки зрения литературы, *Сутра о Вималакирти* пользовалась такой любовью в народе именно из-за образа самого Вималакирти. Во-первых, наиболее очевидной особенностью была его всепроникающая мудрость и талант ведения дебатов, во-вторых — это присущие ему безграничная сила дхармы и волшебные способности, проявляющиеся в беседах с учениками Будды. Не остается незамеченной и дуалистичность образа Вималакирти, который воплотил в себе всю сложность и многогранность человека, остающегося в миру и в то же время отринувшего привязанности этого мира.

С точки зрения искусства, одной из важных характеристик этой истории является совокупность специфических средств и приемов, свойственных пьесам (戲劇性 *xi4ju4xing4*, как особенно подчеркивает в своей работе Хоу Чуаньвэнь⁴⁹). Всю сутру можно рассматривать как многоактовую пьесу: например, первый акт — это собрание монахов, на котором Будда рассказывает о «Чистой земле» Ами табхи и т.д.; второй акт — это повествование о Вималакирти, как тот с помощью «уловок» наставляет народ на путь Дхармы, а затем притворяется больным и принимает у себя всех, кто пришел его навестить, и проповедует им Дхарму; третий акт — это когда Будда, прослышав о болезни Вималакирти, по очереди обращается к своим ученикам и многочисленным бодхисаттвам, чтобы те навестили Вималакирти. Четвертый акт — беседа Маньчжушри и Вималакирти. Пятый — буддийское собрание, на котором Татхагата рассказывает всем присутствующим о Вималакирти, одобряя его речи. Данная сутра обладает

⁴⁸ 白居易 «早服雲母散»: “每夜坐禪觀水月，……身不出家心出家。”

⁴⁹ Хоу Чуаньвэнь, Литературное прочтение буддийских сутр// Пекин, Чжунхуа шучжоу, 2004 (Хоу Чуаньвэнь, Фоцзин дэ вэньсюэсин цзеду// Бэйцзин, Чжунхуа шучжоу, 2004)

достаточно завершённой структурой пьесы, а именно: здесь присутствует пролог, завязка сюжета (когда Вималакирти ещё не появляется, но уже ведутся разговоры о нём), развитие сюжета, развязка и, соответственно, эпилог. Разумеется, одного соответствия данной структуре недостаточно для того, чтобы произведение считалось пьесой: необходим также некий конфликт, заложенный в содержании пьесы.

Так вот, в сутре про Виламакирти этот «конфликт» выражается в противостоянии принявших обеты бхикшу (bhikṣu) и остающихся в миру упасака (upasāka). Если подойти к сутре с точки зрения языка, практически все произведение строится как диалог, а диалог является, как общеизвестно, основной формой развития сюжета в пьесах. Причем, язык пьесы простой и понятный, приближающийся к разговорному, отличается живостью изложения и побуждает собеседника к разговору.

Сутры, которые можно отнести к восхвалениям, отличаются большим количеством гипербола и описаний чудес, имеющих целью усиление выразительности: явное преувеличение числа бхикшу и бодхисаттв, сопровождающих Будду и внимающих его проповедям, указания на чудесные способности будд и бодхисаттв, многочисленные повторяющиеся отступления в целях перечисления всевозможных титулов Будды и т.д. Литературе восхвалений также свойственна такая черта, как наделение героев мифо-мистическими признаками или способностями.

Поскольку все древние религии были тесно связаны с мифологическими представлениями, буддизм также не был исключением, поэтому придание образам будд и бодхисаттв чудесных черт стало одной из отличительных черт восхвалений. Хотя Будда после достижения просветления не раз предупреждал монахов о том, чтобы те не приписывали ему божественных способностей и чудесных деяний, однако в то же время не полностью отрицал их существование.

Здесь уместно будет привести описание шести чудесных способностей⁵⁰, которыми обладал Будда и далее бодхисаттвы⁵¹: 1) обладать способностью парить в воздухе, принимать любые обличья, проникать во все три мира (神足通 *shen2zu2tong1*); 2) быть способным видеть сансарическую цепь всех шести путей живых существ⁵² (天眼通 *tian1yan3tong1*); 3) обладать способностью различать и понимать любой язык и звук (天耳通 *tian1er3tong1*); 4) обладать способностью проникать в чужие мысли (他心通 *ta1xin1tong1*); 5) знать все свои предшествующие рождения и совершенные в них

⁵⁰ санскр. abhijñā, кит. 六神通, дословно *сверхзнаний*

⁵¹ Обычные люди в результате прохождения 4-ступенчатой дхьяны могут обладать 5 сверхспособностями, шестая является исключительной прерогативой будд, бодхисаттв и архатов.

⁵² Шесть путей (六道 *liu4dao4*): 地狱道 *di4yu4dao4* naraka-gati, 餓鬼道 *e4gui3dao4* preta-gati, 畜生道 *chu4sheng1dao4* tiryagyonigati, 人道 *ren2dao4* manusya-gati, 阿蘇(修)羅道 *a1su1(xiu1)luo2dao4* asura-gati, 天道 *tian1dao4* deva-gati.

поступки (宿命通 *su4ming4tong1*); б) освободиться от всех желаний и привязанностей, обрести вечный покой, вырвавшись из круга перерождений (漏盡通 *lou4jin4tong1*). В сутрах содержится несметное количество повествований, описывающих то, как Будда либо какой-либо из бодхисаттв проявил *сверхзнание* и явил очередное чудо.

С точки зрения содержания в буддийских произведениях можно выделить ряд единых прасюжетов, которые потом разветвились на множество родственных сюжетов. К прасюжетам можно отнести повествования о различных поединках с использованием магических сил (鬥法 *dou4fa3*) — достопочтимых монахов со злыми драконами, Будды с Царем драконов⁵³, Шарипутры и шести наставников и др. Далее была история про то, как Маудгальяна спасал мать из преисподней⁵⁴, сюжет которой затем постоянно видоизменялся в последующей литературе, вошел в простонародную литературу и стал таким образом прасюжетом (в китайской литературе существовала история о плаче Мэн Цзянньюй, потерявшей мужа Фань Циляна на строительстве Великой китайской стены, — 孟姜女哭長城 *Meng4jiang1nu3ku1chang2cheng2*⁵⁵, в Европе — доктор Фауст и дьявол, повествование о которых берет начало в уходящей вглубь веков легенде о маге и чернокнижнике и т.д.).

Многие притчи и басни, вошедшие в буддийские произведения из индийской литературы, также по сути дела представляют из себя прасюжеты, как, например, история про обезьяну и черепаху из *Сутры буддийских джатак*⁵⁶ — история, которую можно найти в народных сказках многих народов. Или притча о глупце из *Сутры ста притч*, который, уронив серебряную чашу в реку, сделал отметку на лодке и попытался ее выловить, лишь пристав к берегу⁵⁷. Подобную притчу встречаем в период Воюющих царств у Люй Буэя в *Веснах и осенях господина Люя*⁵⁸, только там героем притчи выступает житель царства Чу, который переправляясь через реку, роняет в воду свой меч.

Также обстоит с рассказом из *Джатак о Великом тоннеле*⁵⁹ о том, как две женщины делили сына; подобная же история встречается в Библии — предание о

⁵³ *Сутра о пути десяти благих деяний* 十善業道經 *Shi2shan4ye4dao4jing1*

⁵⁴ 目連地獄救母 *Mu4lian2di4yu4jiu4mu3*

⁵⁵ См. исследования Б.Л. Рифтина сказания о Мэн Цзянньюй и др. *Б.Л. Рифтин, Сказание о Великой стене и проблема жанра в китайском фольклоре*// АН СССР, ИМЛИ, ИВЛ, Москва, 1961

⁵⁶ 佛本生經 *Fo2ben3sheng1jing1*

⁵⁷ 百喻經·乘船失釘喻 *Bai3yu4jing1*

⁵⁸ 呂氏春秋察今 *Lu3shi4chun1qiu1*, 呂不韋 *Lu3 Bu4wei2*; на русском языке см. Люйши чунью (Весны и осени господина Люя), пер. Г.А. Ткаченко, сост. Ушакова И.В.// Москва, Мысль, 2001

⁵⁹ 大隧道本生 *Da4sui2dao4ben3sheng1*

Соломоновом суде. Затем уже в дин. Юань Ли Синдао⁶⁰ ставит драму, используя схожий обработанный сюжет. Уже почти в середине XX в. в Европе немецкий драматург Б. Брехт ставит пьесу *Кавказский меловой круг*, основанную на библейском предании про суд Соломона.

С точки зрения основных тем, в буддийской литературе можно также обнаружить немало общих пралиний повествования, которые являют собой неразрывное целое буддийских религиозных догматов и представлений, а также определенный алгоритм повествования. К ним можно отнести истории, посвященные демонстрации причинно-следственного закона, иллюстрирующие буддийскую идею о том, что жизнь подобна иллюзорному сну, а также представление о буддийском рае и аде и т.д.

2. Проблема художественности буддийских произведений

Высокая степень художественности буддийских произведений является одной из важных причин их популярности в Китае⁶¹. Эстетическая тонкость воздействия на адептов послужила тому, что буддийские сутры (так было и с *Алмазной сутрой*, и *Сутрой сердца*) стали восприниматься как исключительно китайское, а не переводное произведение. Причем, не только действительность, эстетически осваиваемая в сутрах, обладает художественностью, но и сама форма изложения религиозного и философского содержания в сутрах характеризуется художественностью.

Переводное произведение оказывается полем столкновения трех самостоятельных сил: самих идей, авторского изложения и читательского понимания. Причем, у лучших буддийских переводчиков мы наблюдаем то, что в процессе перевода сила художественного убеждения приходит в соприкосновение с содержательно-художественной целесообразностью всех элементов выражения, в результате чего происходит расширение художественности сутр (на раннем этапе, возможно, со стороны переводчика это даже происходило бессознательно).

Постараемся понять, на основании каких критериев можно говорить о художественности произведения.

Исследователи давно поставили вопрос о том, что художественность является причиной особой силы воздействия литературного текста. О художественности как параметре художественной литературы размышляли и литературоведы, и философы, и культурологи. Принято считать, что интенсивная рефлексия, вызываемая прочтением

⁶⁰ 李行道 *Li3 Xing2dao4*

⁶¹ Заметим, что именно этот фактор сыграл также большую роль и в распространении другого религиозного памятника, имеющего мировое значение, - Библии. Подход к буддийским и христианским религиозным текстам как к произведениям словесно-художественного творчества чрезвычайно важен, и эта важность не уступает их социальной, религиозной или общественно-исторической значимости.

литературных текстов, порождается именно за счет художественности. Текст как самоорганизующаяся система эксплицирует внешнюю активность, т.е. рефлексию размышляющего над ним адепта, посредством которой модельный мир автора не только «достраивается» до внутреннего мира интерпретатора, но и модифицирует его (это особенно верно, если мы говорим о праджняпарамитских текстах, используемых для медитаций, см. главу об *Алмазной сутре*).

Свое понимание художественности высказывали Гегель, Хайдеггер, Выготский и многие современные исследователи. Как подметил А.Б. Бушуев⁶², от реципиента художественного текста требуется именно сотворчество, дискурсивное построение вопросов к себе, освоение текста культуры через усовершенствование способов обращения рефлексии на мир. Иными словами, рецепция художественного текста представляет собой модель обращения рефлексии на мир. Пожалуй, это как нельзя более точно подходит к буддийским текстам.

При этом, как пишет П.А. Николаев⁶³, при постановке вопроса о степени художественности нужно начинать с содержания произведения и только затем переходить к его форме. Одним из критериев художественного содержания является глубина и значительность проблематики произведения. В рассматриваемом нами случае можно говорить о религиозной направленности с акцентом на необходимости самосовершенствования индивида.

Важнейшим признаком художественности произведения являются также эстетические особенности его речевого строя. Причем, эти особенности не сводятся к определенным речевым «нормам», к простоте или сложности синтаксиса, преимуществу одних лексических средств перед другими и т.п.

Многообразные особенности художественной речи приобретают эстетическую значимость только тогда, когда они в должной мере осуществляют высокие художественные задачи автора. Наибольшим эстетическим достоинством обладают те произведения литературы, язык которых отличается ясностью и доступностью для широкого понимания, что и служит в свою очередь залогом их популярности. Нерасчлененность единства художественной и философской составляющих также является одним из критериев художественности буддийских сутр. Тем не менее, художественность текста - далеко не только в иллюстрации и приемах той или иной философской теории.

⁶² Бушуев А.Б., Культура философского мышления: проблемы понимания. Доклад// www.humanities.edu.ru/db/msg/46409

⁶³ Николаев П.А., Введение в литературоведение// Москва, Высшая школа, 1988

Само философское знание, предшествующее художественной деятельности, предстаёт в художественном тексте многозначной системой смыслов. Символичность как единственно возможный способ литературного изложения может воплощаться только посредством некой избранной формы, а эта форма в свою очередь указывает на материализованную жанровую модель, подходящую для данного повествования и созвучную содержанию.

Эта модель является не просто внешней оболочкой, она должна представлять собой осмысленную форму, находящуюся в гармонии с содержанием и выбранным стилем повествования. Ко всему прочему, эта модель должна не только вобрать в себя эстетические и этические ценностные нормы, но и обладать способностью превращения обычного человеческого опыта в художественное содержание, наполненное не преходящим, а извечным смыслом.

Как и во всех произведениях литературы, в сутрах предлагается своя система ценностного подхода и свой путь «урегулирования» отношений «я — мир». Поэтому именно благодаря тому, что буддийские произведения вкуче с непреходящим содержанием обладают данной осмысленной формой, они представляют собой не просто носитель религиозной мысли и философских представлений, а сокровищницу литературы всего человечества.

3. Влияние буддийской переводной литературы на китайскую литературу

По мере распространения переводов и возрастающей популярности буддийских текстов в Китае все учащались контакты между буддийскими монахами и литературными деятелями, буддийские философские понятия и религиозные установки все прочнее входили в повседневную жизнь народа и его культуру, оказывая огромное влияние и на древнюю литературу Китая, вливая в нее живительную «разговорную» струю.

Начиная с периодов Вэй и Цзинь (IV-VI вв.), все литературные жанры — будь то стихотворные произведения, проза *саньвэнь* (эссенстика), или появившиеся позднее *сяошо* (художественная проза) и т.д. стали принимать иной облик, нежели, чем в доцинский период и Хань. Одной из главных причин этого стало проникновение и влияние стилей и жанров буддийских произведений, ценностных представлений буддийской этики, буддийских жизненных идеалов, представления о перерождениях и т.п.

Буддийское учение способствовало появлению в китайской литературе новых жанров, стилей повествования, источников вдохновения и размышления и,

соответственно, новые темы. Иными словами изменения произошли сразу в двух плоскостях литературы, затронув как ее формы, так и содержание.

С точки зрения литературных форм, буддийские произведения сыграли определенную роль в появлении различных жанров простонародной литературы (俗文學 *su2wen2xue2*), включая песенно-повествовательные, сказительные жанры (講唱文學 *jiang3chang4wen2xue2*), простонародные виды прозы (通俗小說 *tong1su2xiao3shuo1*), пьесы (戲曲 *xi4qu3*) и т.д.

С точки зрения содержания можно говорить о двух принципиальных изменениях: в противовес историческому мышлению традиционного Китая в литературу врывается огромная сила воображения и абстрагированного от конкретных образов и устремленного в космос восприятия, и во-вторых, конфуцианские идеалы начинают терять свою «универсальность», герои обращаются к таким буддийским концептам, как неизбежность страданий, воздаяние за грехи, совершенные в прошлых жизнях, и ответственность за свои поступки перед лицом будущих перерождений, а также нирвана, иллюзорность бытия, возможность «буддийского рая» и т.п. Тем самым, китайская литература перестает быть обращена лишь к ученым мужам и завладевает новой аудиторией — простым народом, мирянами, жаждущим чуда и божественного покровительства.

Таким образом, простонародный буддизм, который представлял собой, по словам О.О. Розенберга, популяризацию теоретических основ учения в комплексе с небуддийскими элементами и результатами творчества народной религиозной фантазии⁶⁴, стал постепенно занимать главенствующую позицию во всех областях жизни народа. Под «небуддийскими элементами» здесь понимается в первую очередь даосизм, так как буддизм стал нащупывать общую философскую и религиозную платформу, чтобы быть легче принятым в чужой среде, именно с учением даосов.

3.1. Буддизм в китайской поэзии

Учение о сокровенном

С середины периода Вэй (IV–V вв.) Учение о сокровенном (сюаньсюэ⁶⁵) стало в значительной степени определять содержание поэтических произведений, появились так называемые стихи «о сокровенном» (玄言詩 *xuan2yan2shi1*). Дальнейший взлет произошел только в Восточную Цзинь (317–420), как раз когда в Китае получило

⁶⁴ Розенберг О.О., Труды по буддизму// Москва, Наука, 1991

⁶⁵ Подробнее см. Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 томах. Том I: Философия// Москва, Восточная литература, 2006

широкое распространение махаянского учение о *Праджне* и, особенно, учение мадхьямики (шуньявады) о том, что все есть пустота (*śūnyatā*).

Для учения мадхьямики характерны отрицание абсолютного бытия дхарм, признание иллюзорности окружающего мира и утверждение истинной реальности *пустоты* (шуньята, санскр. *śūnyatā*). Шуньята невыразима в обычных терминах и понятиях, поскольку все они суть ментальные конструкты (отсюда привычная формула объяснения в сутрах какого-либо положения через отрицание: *а* как не-*а*, не не-*а*, и потому называют *а*, т.е. апофатическое толкование). Невозможность обозначения указывает на реальность «обозначаемого» как незнакового по своей природе, ибо, по учению сутры, знаковое — нереально, реальное — незнаково⁶⁶.

Именно на этой почве, подготовленной *сюаньсюэ*, в стихах появляются буддийские мотивы, открывшие неизведанные поэтические горизонты и наполнившие поэзию новой глубиной и философичностью: буддийские мотивы начинают гармонично дополнять описания гор и рек, т.е. привычные для китайской поэзии природные пейзажи образуют неразрывный синтез с темой *таинственного и сокровенного*; также это может быть даже непосредственное изложение основ буддийского учения в поэтической форме.

В период Восточная Цзинь одним из выдающихся поэтов был Чжи Даолинь⁶⁷, почитатель буддийского учения о *праджне*. В стихах он пытался переосмыслить учение Чжуан-цзы, посвящая свои произведения темам природы и размышлениям на тему вечного Дао. Его даже называют представителем *сюаньсюэ*-буддизма, вобравшего в себя буддийские и даосские идеи, истолкованные в духе *Учения о сокровенном*.

Знаменитыми поэтами, писавшими в жанре стихов о сокровенном, были Сунь Чо⁶⁸, Сю Сюнь⁶⁹, Ван Си⁷⁰ и др. Великий поэт Се Линьюнь⁷¹, живший на рубеже дин. Цзинь и Сун (первая половина V в.), испытывал огромный интерес к буддийскому учению, в своих стихах он, как и Чжи Даолинь, пытался связать воедино буддийскую Дхарму и природные пейзажи гор и вод в поисках отстранения от суеты и в целях самосовершенствования духа.

⁶⁶ Анализ подобной «паралогической логики» см. подробнее Е.А.Торчинов, О психологических аспектах учения Праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // сб. Психологические аспекты буддизма, Новосибирск, Наука, 1991; С.Ю.Лепехов, Идея шуньявады в коротких сутрах праджняпарамиты // сб. Психологические аспекты буддизма, Новосибирск, Наука, 1991; К.К.Жоль, Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия // Киев, 1981

⁶⁷ 支道林 *Zhi1 Dao-lin2*, или Чжи Дунь 支遁 *Zhi1 Dun4*

⁶⁸ 孫綽 *Sun1 Chuo4*

⁶⁹ 許詢 *Xu3 Xun2*

⁷⁰ 王羲 *Wang2 Xi1*

⁷¹ 謝林運 *Xie4 Lin2yun4*

В то время, когда стихи о сокровенном были чрезвычайно популярны, Се Линьюнь обратился к теме философского пейзажа: именно с его стихов в поэзии начался отход от *Учения о сокровенном* и формирование поэтического жанра «стихов гор и вод» (山水詩 *shan1shui3shi1*). Именно он стал ключевой фигурой в китайской поэзии того периода, когда идеи Лао-цзы и Чжуан-цзы отошли в поэтическом творчестве на второй план, а их место заняли описания природы, проникнутые глубокими размышлениями.

Кроме того, помимо стихов о сокровенном и стихов с описанием гор и вод, были также стихи, непосредственно обращенные к буддийскому учению, которые послужили еще большему проникновению идей буддизма в китайскую поэзию: это стихотворение Чжи Даолина «Раздумья»⁷², посвященное размышлением поэта о его пути к буддизму, «Самадхи с именем Будды на устах» Ван Цичжи⁷³, «Разные стихотворения о храме Дунлиньсы («Восточный лес») в горах Лушань» и «Даосские послушники устремляются к Каменным воротам в горах Лушань» Хуэй Юаня⁷⁴, «Гимн Чистой земле» Се Линьюня⁷⁵ и др.

Чань-буддизм

Расцвет чань-буддизма (учение о дхьяне 禪宗 *chan2zong1*) оказал огромное влияние на танскую поэзию: необходимость постижения внутреннего опыта во имя просветления диктовала необычайную образность и созерцательную медитативность. Последователи *чань* всегда больше уповали на собственный опыт, нежели чем на книжное знание, считая, что Абсолют может быть постигнут лишь посредством личностного порыва и усилий самого адепта, поэтому возможность передачи столь уникального и неповторимого опыта ставилась под большое сомнение.

Поэты стремились постичь истинный смысл, скрывающийся за словами, органично соединяя практику религиозных исканий с порывами поэтического вдохновения. Очень часто просветление связывалось с медитациями на фоне природы, поэтому танская поэзия, как бы отталкиваясь от традиционных описаний гармоничной по своей сути природы, устремлялась к гармонизации человеческих эмоциональных состояний. Тезис чань-буддизма о том, что истина и олицетворяющий ее Будда воплощены везде и во

⁷² 支道林 *Zhi1 Dao4lin2*, 314~366, «詠懷詩» *Yong3huai2shi1*

⁷³ 王齊之 *Wang2 Qi2zhi1*, «念佛三昧詩» *Nian1fo2san1mei4shi1*

⁷⁴ 慧遠 *Hui4 Yuan3*, 334-416, «廬山東林雜詩» *Lu2shan1dong1lin2za2shi1*, «廬山諸道人游石門詩» *Lu2shan1zhu1dao4ren2you2shi2men2shi1*

⁷⁵ 謝林運 *Xie4 Lin2yun4*, «淨土詠» *Jing4tu3yong3*

всем - в молчании гор, в журчании воды в реках, солнечных лучах или песнях птиц, стал центральным в поэзии того времени.

Учение о дхьяне, став новым источником творческого вдохновения в поэзии, развилось также и в теоретическом направлении: сам подход к поэзии и вообще к литературному творчеству стал осуществляться с позиций дхьяны, что наложило огромный отпечаток на все развитие литературы в дальнейшем. Среди танских поэтов, наиболее известных своими стихами в духе чань-буддизма, можно перечислить Ван Вэя⁷⁶, которого называли «Буддой в поэзии» (詩佛 *Shi1Fo2*), Мэн Хаожаня⁷⁷, Вэй Инью⁷⁸, Лю Цзуньюаня⁷⁹ и др. Их поэзию отличает достаточно изысканный язык и возвышенные устремления, за которыми прослеживаются высокие буддийские идеалы. Второй тип стихотворений, распространенных в то время, — это стихотворения, написанные обыденным языком и раскрывающие на примере простых житейских ситуаций основные истины буддизма.

Представителями подобной поэзии были Ван Фаньчжи⁸⁰, Хань Шань⁸¹, Ши Дэ⁸² и др. Ван Фаньчжи был знаменитым поэтом-монахом периода Тан, он написал очень много стихотворений, которые были широко популярны среди народа. Ему удавалось с помощью простых незамысловатых слов, близких и понятных людям, передавать глубокие размышления о мирской жизни, в которой также есть возможность прозрения, ценности каждого мгновения и попытках выхода за пределы обыденного сознания.

Многие из его стихотворений использовались затем на протяжении долгого времени чаньскими наставниками при разъяснении дхьяны. Стихотворения Хань Шаньцзы вызывали большое восхищение у Бо Цзюйи⁸³, Ван Аньши и др. за абсолютную простоту изложения и глубину передаваемых эмоций. Пропитанные чаньским духом, они повествовали о сознании, открытом прозрению, а не озабоченном поиском мирской роскоши.

В период Сун чань-буддизм продолжал оставаться чрезвычайно популярным, многие литературные деятели поклонялись дхьяне и часто встречались с буддийскими монахами, ища подчас в записях бесед чаньских мудрецов новые источники

⁷⁶ 王維 *Wang2 Wei2*, 701-761 гг., подробнее о его творчестве см. Дагданов Г.Б., Отражение буддийских мотивов в творчестве Ван Вэя, в сб. Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии // Новосибирск, 1980

⁷⁷ 孟浩然 *Meng4 Hao4ran2*

⁷⁸ 韋應物 *Wei2 Ying4wu4*

⁷⁹ 柳宗元 *Liu3 Zong1yuan2*

⁸⁰ 王梵志 *Wang2 Fan4zhi4*, ≈590-660 гг.

⁸¹ 寒山子 *Han2 Shan1zi*

⁸² 拾得 *Shi2de*

⁸³ Дагданов Г.Б., Отражение буддийских мотивов в творчестве танского поэта Бо Цзюйи (772-846), в кн. Вопросы истории литератур Востока, ч. I // Москва, 1979

творческого вдохновения. Среди сунских поэтов, наиболее известных своими чаньскими мотивами, можно перечислить Су Ши⁸⁴, который постоянно общался с буддийскими монахами, Ван Аньши⁸⁵, Хуан Тинцзяня⁸⁶, Лу Ю⁸⁷, Ян Ваньли⁸⁸ и др. Некоторые поэты даже впоследствии уходили в монастырь, окончательно уверовав в то, что человеческая жизнь иллюзорна и подобна сну.

Насколько глубоко буддизм вошел в жизнь китайских «книжников» можно также судить по тому, как среди сунских литераторов широко распространилась идея о том, что тот или иной поэт является «перерождением» другого, уже покойного поэта или даже буддийского монаха. Так, например, Го Сянчжэн считался перерождением Ли Бая, Су Ши — Учителя Дхармы Пяти патриархов⁸⁹. Однако, даже здесь буддийская система перерождений была своеобразно модифицирована в угоду китайскому традиционному сознанию, в результате чего «перерождения» среди китайских поэтов подчинялись следующим «негласным правилам»: во-первых, все они были не вымышленными фигурами, а реальными историческими лицами, которые обладали схожим жизненным опытом, похожей внешностью либо отличались своеобразными вкусами и привычками; во-вторых, они не должны были отстоять друг от друга слишком далеко по времени, обычно это были лица, принадлежащие одной эпохе и, более того, даже одному кругу.

3.2. Буддизм в художественной литературе

Необходимо отметить, что до Тан в Китае практически не было таких литературных форм, в каких были написаны переведенные на китайский буддийские сутры: например, *Жизнь Будды*⁹⁰, *Лалитавистара-сутра*⁹¹ представляли из себя длинные повествования, *Сурата-сутра*⁹² была фактически написана в жанре рассказа, *Вималакирти-сутра*⁹³ была написана в жанре полу-рассказа полу-драмы.

Все эти новые для китайской традиционной школы формы буддийской литературы позже послужили началом формирования и развития в Китае таких жанров, как струнный сказ — *таньци* (彈詞 *tan2ci2*), народный исторический роман — *пинхуа* (平

⁸⁴ 蘇軾 *Su Shi4*, также 蘇東坡 *Su Dong1po1*, 1036-1101 гг.

⁸⁵ 王安石 *Wang2 An1shu2*, 1021-1086 гг.

⁸⁶ 黃庭堅 *Huang2 Ting2jian1*, 1045-1105 гг.

⁸⁷ 陸遊 *Lu4 You2*

⁸⁸ 楊萬裏 *Yang2 Wan4li3*

⁸⁹ 五祖演法師 *Wu3zu3yan3fa3shi1*

⁹⁰ санскр. *Buddhacaritakāvya-sūtra*, кит. 佛所行贊經 *Fo2suo3xing2zan4jing1*, также 佛本行經 *Fo2ben3xing2jing1*

⁹¹ санскр. *Lalitavistāra-sūtra*, кит. 普曜經 *Pu3yao4jing1*, 普曜經 *pu3yao4jing1* считается ранней версией перевода Лалитавистара сутры (方廣大莊嚴經 *Fang1bian4da4zhuang4yan2jing1*)

⁹² санскр. *Surata-pariprccha-sūtra*, кит. 須賴經 *Xu1lai4jing1*

⁹³ санскр. *Vimalakirtinirdesa-sūtra*, кит. 維摩詰所說經 *Wei2mo2ji2suo3shuo1jing1*

話 ping2hua4)⁹⁴, короткий повествовательный рассказ (小說 xiao3shuo1) и т.д. В индийском буддизме очень любили привлекать огромное количество басней и притч (喻體 yu4ti3) для иллюстрации, объяснения и пропаганды религиозных положений учения. Такой жанр получил название *пьюй* 譬喻 pi4yu4 уподобление, притча, имеющий как минимум три разновидности. Ярчайшим примером сборника подобных притч стала *Сутра ста притч*⁹⁵. Перевод и распространение в Китае подобной сутры сыграли огромную положительную роль в развитии жанра басни-притчи.

Новые формы буддийской проповеди

Начиная с периода Южных и Северных династий (421-581), для того, чтобы привлечь еще больше адептов и расширить влияние буддизма, монахи начинают использовать три новых способа устной проповеди, — это декламация сутр (轉讀 zhuan3du2), исполнение песен-восхвалений в честь Будды и бодхисаттв (санскр. rāthaka, кит. 梵唄 fan4bai4), а также введение в проповедь сказаний по мотивам буддийских сутр (唱導 chang4dao3⁹⁶).

轉讀 zhuan3du2, или 唱經 chang4jing1, или 詠經 yong3jing1 — это декламация сутр.

梵唄 fan4bai4 — от санскр. rāthaka, так назывался голос монахов, распевających тексты сутр, а также песни-восхваления в честь Будды и бодхисаттв в форме небольших гатх, которые также могли исполняться в сопровождении музыкальных инструментов. Согласно преданию, первые rāthaka были сочинены по случаю достижения Буддой просветления. К тому же, многие сутры изначально писались в форме восхвалений деяний Будды: *150 гатх в честь Будды*⁹⁷, *Гатхи в честь мира дхарм*⁹⁸, *Восхваление «трех тел» Будды*⁹⁹ и др. На китайском языке первые три сборники rāthaka появились в период Троецарствия. В настоящее время в буддийских монастырях под rāthaka понимаются восхваления (贊 zan4) и пожелания долголетия (祝延 zhu4yan2).

⁹⁴ См. вступление к Павловская Л.К., Заново составленное пинхуа по истории пяти династий (Синь бянь у-дай ши пинхуа)// Москва, Наука, 1984

⁹⁵ 百喻經 Bai3yu4jing1, полное название -百句譬喻經

⁹⁶ «高僧傳»卷十三：“天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱為唄。至於此土，詠經則稱為轉讀，歌贊則號為梵音，昔諸天贊唄，皆以韻入管弦。”

⁹⁷ 百五十贊佛頌 Yi4bai3wu3shi2zan4fo2song4

⁹⁸ 贊法界頌 Zan4fa3jie4song4

⁹⁹ 佛三身贊 Fo2san1shen1zan4

唱導 *chang4dao3* — сказания о причинно-следственном законе (карме), деяниях

будд и бодхисаттв, притчи и т.д., направленные на разъяснение и иллюстрацию смысла учения во время проповеди сутр. Этот жанр, приспособленный к строю мышления и уровню понимания аудитории, не только имел впоследствии особенно огромное значение в области дальнейшей «вульгаризации» буддизма, но и оказал влияние на становление песенно-повествовательных жанров, появление бяньвэнь (變文 *bian4wen2*) и простонародных сказов (俗講 *su2jiang3*).

Декламирование сутр и исполнение восхваляющих Будду песен в отличие от сказаний обычно осуществлялось непосредственно самим наставником канона (經師 *jing1shi1*, или 法師 *fa3shi1* *закононаставник*) — главным монахом, проповедующим и комментирующим сутры. В роли *чандао*-сказителей, напротив, выступали обычные монахи или даже простые верующие, так как в основе их пассажей был не сакральный текст сутры с многократными повторами и не китайской лексикой, а большей частью мирские истории по мотивам буддийского учения, навеянные содержанием сутры. Ко времени государств Лян (502-557) и Чэнь (557-589) языковые различия в практике проповеди стали менее отчетливыми и далее вообще стерлись. К концу Тан в разговорном языке произошли заметные изменения, в результате которых язык буддийских сутр стал практически непонятен, поэтому сутры постепенно стали излагаться простонародным разговорным языком, распространившимся при Тан, так и появились бяньвэнь.

Таким образом, имели место декламация сутр, разъяснение их содержания, воспевания, восхваления, чередование сказов и песен, а также отдельный жанр, подразумевающий синтез песенных и повествовательных форм. На их основе затем развились бяньвэнь (變文 *bian4wen2*) и позже такие песенно-повествовательные жанры, как баоцзюань (寶卷 *baozjuan4* *драгоценный свиток*), песни-сказы, исполнявшиеся под щипковые инструменты (彈詞 *tan2ci2*) и под барабаны (鼓詞 *gu3ci2*), и др. Причем некоторые из них даже вошли впоследствии в китайский литературный прозаический канон (*Цветы сливы в золотой вазе* и др.).

Бяньвэнь

Появление бяньвэнь (變文 *bian4wen2*, или 轉變 *zhuan3bian4*) является ключевым витком на протяжении всего того долгого периода, когда буддизм оказывал непосредственное влияние на простонародную литературу Китая. Это особенно подчеркивает в *Истории простонародной литературы Китая* Чжэн Чжэньдо,

считавший, что открытые в Дуньхуане *бяньвэнь* стали важнейшим связующим звеном в китайской литературе¹⁰⁰.

Впервые написал об этом жанре Ло Чжэньюй (羅振玉 *Luo2 Zhen-yu4*) который, правда, назвал имеющиеся у него фрагменты трех буддийских текстов буддийскими песнями (佛曲 *fo2qu3*). Но начать нужно с *бяньсян* 變相 *bian4xiang4* (или 變現 *bian4xian4*) — так назывались цветные картинki, нарисованные по мотивам джатак¹⁰¹ и сутр, появившиеся в период Южных и Северных династий и ставшие особенно популярными во время Тан. Термин *бяньсян* 變相 *bian4xiang4* можно даже перевести дословно как преображенный образ в том смысле, что герои и события сутр и джатак нашли свое материальное воплощение в неких конкретных визуальных образах. Из них картинki по мотивам буддийских сутр назывались *цзинбяньсян* 經變圖 *jing1bian4tu2*, они могли быть нарисованы как на шелке, так и на камне (в виде наскальных рисунков). Большинство из них использовалось в качестве наглядных иллюстраций во время проповедования сутр, что, безусловно, делало проповеди гораздо более живыми, увлекательными, разнообразными и, соответственно, популярными.

Все *бяньсян* назывались по-разному в зависимости от того, что на них изображено, так, например, были известны 無量壽經變 *Wu2liang4shou4jing1bian4* и 阿彌陀經變 *A1mi2tuo2jing1bian4*, нарисованные по мотивам *Сутры неизмеримого долголетия* (санскр. Aparimitāyug-sūtra, кит. 無量壽經 *Wu2liang4shou4jing1*) и *Сутры Амитабхи* (санскр. Amitābha-sūtra, кит. 阿彌陀經 *A1mi2tuo2jing1*) и изображавшие сцены с Буддой Амитабхой Чистой земли¹⁰². Возвращаясь к *бяньвэнь*, так назывался один из жанров, придуманных буддийскими монахами во время проповеди сутр в периоды Суй и Тан.

Это литературная форма, сформировавшаяся на основе буддийских простонародных сказов и впитавшая в себя многие черты песенно-сказительного искусства. Истоки *бяньвэнь* тесно связаны со структурой самих сутр и формами вульгаризации буддизма в период Шести династий. Обычно сутры состояли из трех

¹⁰⁰ Чжэнь Чжэньдо, История простонародной литературы Китая// Шанхай, Издательская группа «Век», 2005 (Чжэн Чжэньдо, Чжунго сувэнь сюэши// Шанхай, Шичзи чубань цзитуань, 2005)

¹⁰¹ Джатаки (*jātaka*) - это литературно обработанные народные сказания и легенды о деяниях Будды, совершенных им в его многочисленных перерождениях, в облике различных людей, животных и богов. Занимательные сюжеты служат фоном для назидательных отступлений и поучений в духе буддийской этики.

¹⁰² Амитабха (санскр. Amitābha, кит. 阿彌陀佛 *A1mi2tuo2fo2* - Будда Западного рая, или Чистой земли (淨土 *jing4tu3*, санскр. Sukhāvati). Культ Амитабхи в Китае - амидаизм - положил начало Хуэй Юань (334–417 гг.). В Китае и в Восточной Азии школа Чистой земли была одной из самых популярных, во многом это также объяснялось тем, что идея перерождения Будды Амитабхи в находящейся на западе Чистой земле согласуется с даосской идеей о попадании после физической смерти в Западный рай бессмертных.

достаточно ярко выраженных частей: 長行 *chang2xing2* (契經 *qi4jing1*) — повествование, содержащее основной сюжет и раскрывающее буддийские истины, 重頌 *chong2song4* (應頌 *ying4song4*) — краткое повторение первой части в стихотворной форме, и третья часть 迦陀 *jia1tuo2* (偈頌 *ji4song4*) — гатха, не связанная с первой частью и самостоятельно повествующая о некоем событии.

Для большой иллюстративности и запоминаемости в более чем половине всех сутр использовались три вышеперечисленные части. При устном исполнении вторая и третья могли исполняться как песни на санскрите, однако переведенные на китайский язык они уже не могли петься, в результате появились 梵唄 *fan1bai4* (санскр. *pāthaka*) — восхваления на китайском языке, положенные на индийскую ритмику. Вначале *бяньвэнь* носил исключительно устные формы и представлял собой некий особый устный сказ на разговорном языке, перемежающийся показом *бяньсян*, иллюстрирующими сюжет.

Иногда этот сказ представлял собой чисто прозаическую форму, иногда чисто песенную, но чаще всего имела место именно песенно-повествовательная форма, когда прозаическое повествование перемежалось ритмическими отступлениями обычно в форме песен с музыкальным сопровождением (в песнях наблюдалось абсолютное господство семисложных форм с вкраплением трехсложных, реже — с вкраплением пяти- и шестисложных). Это произошло потому, что по своей структуре буддийские сутры также представляли из себя соединение основной прозаической части и гатх, и *бяньвэнь* пошли тем же традиционным путем.

Простонародные проповеди (俗講 *su2jiang3*) появились как одна из разновидностей историй по мотивам буддийских сутр (唱導 *chang4dao3*), это тоже одна из форм песенно-повествовательного искусства, с тем отличием, что в них большой акцент делался именно на повествовании. Они исполнялись двумя людьми, один из них декламировал сутру, а другой комментировал ее на разговорном языке, привлекая для большей убедительности различные истории.

Китайская литература в средние века целом отличалась строгой выдержанностью того или иного жанра, смешение жанров было недопустимым или редким явлением. Поэтому появление *бяньвэнь* и вышеописанных жанров, вобравших в себя как прозаическое повествование, так и песенно-ритмические формы, во многом обязано именно влиянию индийской литературы, для которой синтез прозы и поэзии был абсолютно естественным и привычным. Изначально большая часть *бяньвэнь* писалась

по тексту сутр, как, например, *Бьяньвэнь по Вималакирти-сутре*¹⁰³, *Бьяньвэнь о том, как Шарипутра победил злого демона*¹⁰⁴, написанный на основе *Алмазной сутры*, *Бьяньвэнь о том, как великий Маудгальяяна спасал мать из преисподней*¹⁰⁵ и т.д. Но были, разумеется, и небуддийские *бяньвэнь*. О *Вималакирти-сутре* подробнее речь пойдет далее, а сейчас остановимся на *бяньвэне* о Муляне.

Мулянь (кит. транскрипция санскр. имени Маудгальяяна) был одним из десяти первых учеников Шакьямуни, почитание которого было широко распространено в Китае и частично в Монголии. В Китае была очень популярна легенда о Муляне, зафиксированная впервые в IX в. и потом ставшая основой многих литературных произведений, в частности *бяньвэней*. Источником легенды послужила *Сутра об Уламбане*¹⁰⁶, где описывается жертвоприношение Муляня для спасения матери от мук преисподней, предпринятое по совету Будды.

По китайской легенде, Мулянь был сыном родителей, принявших обет не убивать ничего живого. Отец после смерти переродился в небожителя, а мать ела мясо и, нарушив тем самым обет, оказалась в преисподней, где подвергалась различным мукам. Когда Мулянь, став учеником Будды, погрузился в медитацию, он узнал, что среди праведников на небесах есть только его отец. В поисках матери Мулянь проходит по небесам, а потом по преисподней, где и обнаруживает её. За совершенные ею грехи ее пища и питье превращаются в огонь.

Мулянь обращается с молением к Будде, и тот советует Мулянь сделать необходимые приношения, после чего мать Муляня, избавившись от части грехов, выходит из преисподней и превращается в собаку в столице Магадхи. Потом Мулянь усердным чтением сутр добивается снятия с матери и остальных грехов, после чего она снова принимает облик женщины.

Очень часто в них описывались чудесные деяния и превращения будд и бодхисаттв и т.д., не связанные непосредственно с той или иной конкретной сутрой, а призванные в первую очередь служить иллюстрацией тех или иных нравственно-этических норм буддийского учения или даже носить назидательный характер. Затем появляются *бяньвэни*, в центре содержания которых оказываются исторические и героические сюжеты, народные притчи, мирские повествования, не имеющие отношения к буддизму.

¹⁰³ 維摩詰經講變文 *Wei2mo2ji2suo3shuo1jing1jiang3bian4wen2*, об этом *бяньвэнь* речь пойдет ниже. На русском языке также см. *Бьяньвэнь о Вэймоцзе. Бьяньвэнь «Десять благих знамений»*: Неизвестные рукописи *бяньвэнь* из Дуньхуанского фонда Института народов Азии. Издание текста, предисл., перев. и комментарии Л.Н. Меньшиков// Москва, Издательство восточной литературы, 1963. (Памятники лит-ры народов Востока. Тексты. Малая серия. УШ.)

¹⁰⁴ 降魔變文 *Jiang4mo2bian4wen2*

¹⁰⁵ 大目幹連冥間救母變文 *Da4mu4gan4lian2ming2jian1jiu4mu3bian4wen2*, сокр. 目連救母變文 *Mu4lian2jiu4mu3bian4wen2*)

¹⁰⁶ сохранилась только в китайском переводе 佛說盂蘭盆經 *Fo2shuo1yu2lan2pen2jing1*

Однако и после этого многие *бяньвэни* продолжали представлять из себя истории, пронизанные идеями воздаяния, попадания в ад в результате плохих поступков или, наоборот, идеями обретения блага как награды за накопленные добродетели. Все это сыграло свою роль в превращении *бяньвэнь* в абсолютно новую, относительно свободную от условностей литературную форму, писавшуюся на разговорном языке, и преследующую цель сделать содержание понятным и увлекательным, т.е. направить его на слушателя-читателя. Именно *бяньвэнь* послужил основой для зарождения последующих прозаических произведений художественной литературы с ярко выраженной сюжетной линией.

Песенно-повествовательные жанры буддийской литературы

Несмотря на большую популярность *бяньвэнь* среди народа, эта форма так и осталась достоянием простонародного искусства и литературы, вход в «высокую литературу» ей был заказан. Во времена Северной Сун *бяньвэни* были запрещены, в результате чего они постепенно ушли в прошлое. На смену им пришли более строгие в жанровом исполнении и более тяготеющие к песенным сказам *баоцзюань* (寶卷 *baozjuan4* драгоценный свиток), струнные сказы — *таньцы* (彈詞 *tan2ci2*) и сказы, исполнявшиеся под барабаны, — *гуцы* (鼓詞 *gu3ci2*), и др. Что касается прозы, то здесь самым главным является жанр *хуабэнь* (話本 *hua4ben3*). Все эти жанры в значительной степени обязаны своим появлением именно *бяньвэнь*.

Баоцзюань — это своеобразная форма песенно-повествовательного искусства, сложившаяся при монастырях. Энциклопедия буддийской культуры указывает, что они начали складываться уже в период Тан¹⁰⁷. Впервые написавший в 1927 г. о *баоцзюань* Фан Литянь считает, что жанр *баоцзюань* появился позже, в период Сун (960-1279), когда *бяньвэни* подверглись запрету, и среди народа широко распространились *шэньинь* (說經 *shuo1jing1* (или 談經 *tan2jing1*) — театрализованное рассказывание сутр на разговорном языке *байхуа*; *шэньинь* (說禪經 *shuohun4jing1* — рассказывание историй по мотивам сутр о кармических превращениях с вкраплением шуточных историй; *шэньинь* (說參請 *shuo1can1qing3* — театрализованные диалоги между буддийским наставником и учениками, либо монахами и мирянами на темы буддийского учения, перемежающиеся

¹⁰⁷ см. Энциклопедия буддийской культуры (исправленное издание), глав. ред. Чэнь Юйдун// Тяньцзинь, Тяньцзиньское народное издательство, 2005 (Фоцзяо вэньхуа байкэ, Чэнь Юйдун// Тяньцзинь, Тяньцзинь жэньминь чубаньшэ, 2005)

историями религиозного содержания¹⁰⁸. Чжэн Чжэньдо в *Истории китайской простонародной литературы*¹⁰⁹ (на которого ссылается в своем исследовании и Э.С. Стулова¹¹⁰), полагал, что именно периоды Сун и Юань (особенно XIII-XIV вв.) был временем широкого распространения *баоцзюань*, являющихся не более чем другим названием для жанра типа рассказывание сутр (談經 *tan2jing1*).

А.Д. Зельницкий пишет¹¹¹, что тексты *баоцзюаней* стали появляться в Китае в первой половине XIV в. как популярное изложение буддийского учения. Одним из ранних авторов и одним из создателей данного рода литературы является известный популяризатор буддизма эпохи Мин, сторонник чаньского прочтения основных идей школы Чистой Земли (淨土 *jing4tu3*) Ло Мэнхун¹¹². В приписываемом ему сочинении (五部六冊 *wu3bu4liu4ce4*) содержатся четыре текста, называемых *баоцзюань*.

Ло Цин в достаточно радикальной форме критиковал любые формы ритуального благочестия и даже подвергал сомнению медитации, утверждая изначальную пустотность сущего (поэтому он и назвал свое учение Учением недеяния (無爲教 *wu2wei2jiao4*). На основе его учения сложилось много различных объединений, одним из них было «Путь Желтого Неба» (黃天道 *huang2tian1dao4*), возникшее примерно во второй половине XIV в. и обнаруженное Ли Шиюем в 1947 г. Основателем этого объединения считался некий чаньский наставник Пу-мин (普明禪師 *Pu3ming2chan2shi1*).

В *Баоцзюане о прозрении Татхагаты Пу-мином конечного смысла недеяния*¹¹³, переведенном на русский язык и исследованном Э.С. Стуловой¹¹⁴, как раз излагается учение этого объединения, сочетающего черты буддизма и даосизма. На сегодняшний момент это единственный исследованный текст данного типа в российской науке. Чжэн Чжэньдо пишет, что самым ранним традиция считает *Баоцзюань о Сяниань*¹¹⁵, созданный Пу-мином во время Сун (1103 г.) после того, как на него снизошло благоволение духов. Он сам говорит, что это, разумеется, не более, чем предание,

¹⁰⁸ подробное см. *Фан Литянь*, Буддийская культура Китая// Пекин, издательство Университета китайского народа, 2006 (Фан Литянь, Чжунго фочзюао вэньхуа// Бэйцзин, Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2006)

¹⁰⁹ Чжэн Чжэньдо, История протонародной литературы Китая// Шанхай, Издательская группа «Всю», 2005 (Чжэн Чжэньдо, Чжунго сувэнь сюэши// Шанхай, Шичжи чубань цзигуань, 2005)

¹¹⁰ Э.С. Стулова, Проблема изучения жанра баоцзюань. Жанры и стили литератур Китая II Корси. Сборник статей// Москва, Наука, ГРВЛ, 1969

¹¹¹ А.Д. Зельницкий, О соотношении даосских и буддийских элементов в «Пумин баоцзюань». Путь Востока. Традиции освобождения. Сборник статей// СПб, 2000

¹¹² 羅夢鴻 *Luo2 Meng2hong2*, 羅祖 *Luo2 zu3* патриарх Ло, 1443 - 1527 гг.

¹¹³ 普明如來無爲了義寶卷 *Pu3ming2ru2lai2wu2wei2liao3yi4bao3juan3*

¹¹⁴ *Баоцзюань о прозрении Татхагаты Пу-мином конечного смысла недеяния*, издание текста, перевод с китайского, исследование и комментарий Э.С. Стуловой. Памятники письменности Востока// Москва, Наука, 1979

¹¹⁵ 香山寶卷 *Xiang1shang1bao3juan3*

однако, то, что в период Сун уже были *баоцзюань*, вполне допустимо; если это — не так, то самыми ранними надо считать датирующиеся концом Юань — началом Мин (XIV в.) сохранившиеся тексты *Баоцзюаня об исчезновении истинной пустоты*¹¹⁶ и *Баоцзюаня о Муляне*¹¹⁷.

Как и *бяньвэнь*, *баоцзюань* делятся по сюжету на буддийские и небуддийские. Раньше всего появились буддийские *баоцзюань*, поэтому их на начальном этапе часто именовали сутрами. Основным содержанием подобных *баоцзюань* были рассказы, иллюстрирующие неизбежность кармического воздаяния и поэтому убеждающе совершать добрые дела, и описывающие жизнь и деяния Будды. Ритмические отрывки (обычно с 7 или 10 иероглифами в строке) перемежалась с повествованием на *байхуа*, которое в этом жанре являлось второстепенным.

Начиная с периода Мин (1368-1644), буддийские *баоцзюань* стали срастаться с другими простонародными песенно-повествовательными жанрами, в результате часть из них продолжала носить религиозное содержание (были даже сборники буддийских *баоцзюань*), а другая - представляла собой обыкновенные повествования о мирских делах на основе народных сказаний или исторических событий, а также мифологические истории.

Из буддийских *баоцзюань* самыми популярными были *Баоцзюань о Гуаньинь с корзиной рыбы*¹¹⁸, *Баоцзюань о наследнике*¹¹⁹, *Баоцзюань о Муляне*¹²⁰ и др., из мирских — *Баоцзюань о Лян Шаньбо*, повествующий о печальной истории неудавшейся любви между Лян Шаньбо и Чжу Интай¹²¹, *Баоцзюань о духе Земли*¹²², рассказывающий о борьбе между землей и небом, и др. *Баоцзюань* наследовали и развили традиционную форму и структуру *бяньвэнь*, соединяющую в себе как прозаическую часть (непосредственно само повествование), так и выстроенную ритмически (гатхи), позднее они стали самостоятельным фольклорным песенным жанром (по мнению Чжэн Чжэньдо, *баоцзюань* являются логическим продолжением *бяньвэнь*)¹²³.

Песни-сказы, исполнявшиеся под щипковые инструменты, — *таньци* (彈詞 *tan2ci2* струнный сказ), сформировались в период Юань (1271-1368) и были широко

¹¹⁶ 銷釋真空寶卷 *Xiao1shi4zhen1kong1bao3juan3*

¹¹⁷ 目蓮寶卷 *Mu4lian2bao3juan3*

¹¹⁸ 魚籃寶卷 *Yu2lan2bao3juan4*, 魚籃觀音 *yu2lan2 Guan1yin1* - один из 32 обликов Гуаньинь, или Авалокитешвары

¹¹⁹ 太子寶卷 *Tai4zi3bao3juan4*

¹²⁰ 目蓮寶卷 *Mu4lian2bao3juan4*

¹²¹ 梁山伯寶卷 *Liang2shan1bo2bao3juan4*

¹²² 土地寶卷 *Tu3di4bao3juan4*

¹²³ Чжэн Чжэньдо, История простонародной литературы Китая// Шанхай, Издательская группа «Веко», 2005 (Чжэн Чжэньдо, Чжунго сувэнь сюэши// Шанхай, Шипци чубань цзитуань, 2005)

распространены в XIV-XIX вв. (дин. Мин и Цин). Их сюжеты очень часто носили исторический характер, среди *таньцы* встречается также много романтических историй. Струнные сказы — *таньцы* исполняли обычно 1-3 человека на трехструнном щипковом инструменте (三弦 *san1xian2*), пипе или четырехструнной круглой гитаре (月琴 *yue4qin2*), они сами исполняли и сами себе аккомпанировали. *Таньцы* обычно были 7-сложными, иногда разбивались на две фразы по 3 знака. Самыми знаменитыми были сучжоуские *таньцы* и янчжоуские *таньцы*, которые исполнялись на местных диалектах. Песни-сказы, исполнявшиеся под барабаны, — *гуцы* (鼓詞 *gu3ci2*), обычно исполнялись одним человеком.

Иногда помимо барабанов для аккомпанимента также использовались и другие музыкальные инструменты. *Гуцы*, как и *таньцы*, были популярны во времена Мин и Цин с отличием в том, что *гуцы* широко исполнялись на севере Китая, а *таньцы* — на юге. *Гуцы* обычно имели в строке по 10 знаков, однако многие носили и усложненную синтаксическую конструкцию: в первой строке — 10 знаков, во второй — 8, в третьей — 7, в четвертой — опять 10.

Сяошо

Что касается небольших прозаических произведений *сяошо* (小說 *xiao3shuo1*), то их основные жанровые признаки сложились еще задолго до того, как буддизм укоренился на китайской почве. В циньский период и Западную Хань небольшие прозаические произведения в виде мифологических преданий (神話傳說 *shen2hua4chuan2shuo1*) считались низкой литературой, так как они были, как по славам Хань шу («История Хань», глава «Записки о литературе и искусствах» *Ивэньчжи* 藝文志): «уличными сплетнями» (街談巷語)¹²⁴. Короткие рассказы III-IV вв. запечатляли некое занимательное событие, не привнося в него назидательного или дидактического оттенка, что позволило отнести их к сюжетной прозе. В период Шести династий термин *сяошо* приобретает значение короткого сюжетного рассказа¹²⁵.

¹²⁴ Автор-составитель Хань шу придворный историк Бань Гу (I в.) самим названием этой главы подчеркивал связь этого труда с конфуцианским каноническим сводом исторических текстов Шан шу (尚書 *Shang1shu1*). Бань Гу выделил категорию *сяошо*, отнеся к ней 15 сборников, ни один из которых до нас не дошел. Осуществление этих записок о молве и высказываниях среди простого люда было возложено на мелких чиновников *байгуань*, чтобы те докладывали императору о настроениях среди народа. Бань Гу относит *сяошо* к классу *цзы* («Философы»), в чем, возможно, нашла отражение далекая традиция, идущая со времен Чуан-цзы, употребившего термин *сяошо* по отношению к «мелким речениям».

¹²⁵ Подробнее о литературе короткого сюжетного рассказа III-VI вв. см. Е.А. Серебряков, О сборнике Гань Бао «Записки о духах»// Вестник ЛГУ, 1958, №8; Цзи Юнь, Заметки из хижины «Великое в малом» (Юэвэй цаотан бицзи). Пер. с китайского, предисл., коммент., прил.О.Л. Фишман// Москва, 1974

Появление и широкое распространение *сяошо* знаменуют собой тот факт, что в повествовательной прозе этого периода впервые в истории китайской литературы проявляется интерес к сюжету, как таковому, независимо от того, можно ли из данного рассказа вывести некие полезные поучения или нет. Имели место объединенные в сборники рассказы (часто очень короткие), сюжеты которых были почерпнуты либо из жизнеописаний и исторических источников, либо восходили к легенде, сказу, быличке, анекдоту и т.д. Основной разновидностью *сяошо* этого периода можно назвать рассказы о чудесах (志怪小說 *zhi4guai4xiao3shuo1*)¹²⁶, которые хотя и были чужды понятию вымысла как литературного приема, но брали за основу занимательное и сверхестественное событие.

Далее в период Тан (VII в.) появляются рассказы об удивительном (傳奇講史 *chuan2qi2jiang3shi3*), так называемые новеллы¹²⁷, в период Сун — *хуабэнь* (話本小說 *hua4ben3xiao3shuo1*), в периоды Юань и Мин — «многоглавные» романы (章回小說 *zhang1hui2xiao3shuo1*), т.е. сюжетное повествование сначала малой, а потом и более крупной формы стало постепенно выходить из рамок простонародной литературы и завоевывать свое место на китайском литературном олимпе.

Рассказ образует развернутое и законченное повествование, в центре которого находится герой или герои, переживающие некоторые события. Так как буддийская литература оказала большое влияние на сюжеты и становление жанров китайской литературы в целом, китайский рассказ во многих аспектах — жанровая структура, источники сюжетов, художественный замысел и т.д. — также оказался под большим влиянием буддийских произведений.

На рубеже IV–V вв. уже появляются сборники *сяошо* чисто буддийской тематики, составленные буддистами-мирянами и заключающие в себе проповедь буддийских добродетелей. В традиционной китайской филологии их обычно относят к рассказам о чудесах (志怪小說 *zhi4guai4xiao3shuo1*), хотя они отличаются религиозным

¹²⁶ Также существовал термин 志人小說 *zhi4ren2xiao3shuo1* - досл. рассказы, повествующие о людях. Хотя внешне эти рассказы напоминали историческое повествование (упоминание имен, мест, событий и т.п.), однако в них достаточно сильно проявляются элементы развлекательности и намерение поразить воображение. Этот термин впервые вводит в литературоведческий обиход Лу Сюнь в *Краткой истории китайской повествовательной прозы*. См. на кит. яз. Лу Сюнь, Чжунго *сяошо шилуэ*// Бэйцзин, Жэньминь чубаньшэ, 2006

¹²⁷ О сравнении *чуаньци* и *хуабэнь* см. Желоховцев А.Н., *Хуабэнь - городская повесть средневекового Китая. Некоторые проблемы происхождения и жанра*// Москва, 1969; Гольгина К.И., *Китайская проза на пороге средневековья. Мифологический рассказ III-VI вв. и проблема генезиса сюжетного повествования*// Москва, Наука, 1983 и Гольгина К.И., *Новелла средневекового Китая: истоки сюжетов и их эволюция VIII-XIV вв.*// Москва, Наука, 1980. Их работы впервые подняли вопрос о связях *чуаньци* с предшествующей литературой и фольклорной традицией.

содержанием и этико-дидактическими элементами, отсутствующими в свою очередь в коротком рассказе¹²⁸.

Возвращаясь к вопросу влияния, именно буддийская литература, в которой в качестве демонстрации религиозных постулатов были в изобилии представлены притчи, анекдоты, иносказания, вместе с даосской литературой послужили источником сюжетов для рассказов о чудесах и рассказов о волшебном (志怪小說 *zhi4guai4xiao3shuo1*, 神魔小說 *shen2mo2xiao3shuo1*). Благодаря этому в китайские рассказы вошли многочисленные духи, чудесные существа, души умерших, с героями стали происходить фантазмагорические превращения и прочие небылицы. Одними из самых выдающихся рассказов о чудесах периода Шести династий были *Записки о поисках духов* Гань Бао¹²⁹, *Повествование об обиженных душах* Янь Чжигуя¹³⁰, *Новое изложение рассказанного в миру* Лю Ицина¹³¹ и др. Влияние сутр, бьяньвэней и рассказов о чудесах можно отчетливо проследить в китайских романах, особенно в *Путешествии на Запад*¹³².

Далее обратимся к притчам. Если мы говорим о фавуле, то первичное влияние буддизма на китайские притчи бесспорно, что касается развития сюжетной линии — то это вопрос неоднозначный. Период широкого распространения в стране сборников коротких рассказов о чудесах совпадает с распространением и популярностью в Китае притч. Как пишет Л.Н. Меньшиков¹³³, ранее сюжетные повествования, будь то анекдот, притча, исторический эпизод и т.п., не имели самостоятельного значения и применялись как иллюстрация к философским положениям, как наставляющий потомков исторический прецедент или как повод для морального поучения.

Ту же самую тенденцию к выделению фавулы, как имеющего самостоятельное значение литературного явления, мы наблюдаем и в появившихся в это время

¹²⁸ М.Е. Ермаков в своей монографии *Мир китайского буддизма* приводит классификацию буддийских коротких рассказов, предложенную Д. Гжертсоном. Д. Гжертсон подразделяет эти рассказы на три типа: первый - это описание божественного вмешательства после обращения к Авалокитешваре, второй - о действительности буддийской веры и третий - связанные со знаменитыми монахами и мирянами происшествия и чудеса, описываемые для демонстрации добродетелей оных. М.Е. Ермаков на основе проанализированных им текстов дополняет эту классификацию сюжетами, посвященными вотивным предметам и хождениям в потусторонний мир (Ермаков М.Е., *Мир китайского буддизма*// СПб, «Андреев и сыновья», 1994).

¹²⁹ 搜神記 *Sou1shen2ji4*, 幹寶 *Gan4Bao3*

¹³⁰ 冤魂志 *Yuan1hun2zhi4*, 顏之推 *Yan2 Zhi1tui1*

¹³¹ 世說新語 *Shi4shuo1xin1yu3*, 劉義慶 *Liu2 Yi4qing4*

¹³² влияние Буддха аватамсак маха-вайтулья-сутры - санскр.

Buddhāvataṃsakamahāvaiṣṭulya-sūtra, кит. 大方廣佛華嚴經 *Da4fang1guang3fo2hua2yan2jing1* и Бьяньвэня о том, как Шарипутра победил злого демона

¹³³ Бай юй цзин (Сутра ста притч), перевод с китайского и комментарии И.С.Гуревич. Вступит. статья Л.Н.Меньшикова. Стихи в переводе Л.Н.Меньшикова, отв. ред. Л.Н.Меньшиков// Москва, Наука, ГРВЛ, 1986 («Памятники письменности Востока». LXXVI)

буддийских сочинениях — книгах притч. Сохранение в них достаточно сильного дидактического оттенка неудивительно для сборников буддийского толка.

Сравнение с параллельно развивающимися явлениями оригинальной китайской литературы показывает, что в буддийской литературе, прямо или опосредованно восходящей к индийским образцам (в том числе и тогда, когда сводные сутры притч составлены в Китае, но на материале иноземного происхождения), наблюдаются те же процессы. Так как в самом выборе переводов и в особенностях подхода к переводимому материалу всегда сказываются вкусы и тенденции эпохи, переводы являются фактом той словесности, на язык которой переведено произведение, поскольку для передачи особенностей оригинала приходится изобретать средства в языке перевода.

Значит, по всем этим причинам, как заключает Л.Н. Меньшиков, мы вправе рассматривать сутры притч как имеющие значение для развития китайской литературы прежде всего, как произведения этой литературы. Взаимовлияние собственно китайской и переводной сюжетной прозы можно расценивать двояко: считать, что перевод буддийских притч вызвал к жизни короткие рассказы этого периода, или же наоборот, что притчи, собранные в сборниках, отразили уже сложившиеся в Китае традиции составления сводов коротких рассказов. Факты истории китайской литературы показывают, что первые сборники коротких рассказов начали появляться в Китае в I в. н.э. Первая же сутра притч была переведена (или, может быть, составлена) в конце II в. Если бы буддийские притчи послужили образцом для китайского короткого рассказа, то в этом последнем непременно наблюдалось бы тяготение к морализации и, может быть, к морализации буддийского толка.

Между тем мы наблюдаем как раз обратное: со временем уменьшается дидактичность притч, и они по своему облику становятся ближе к собственно китайскому рассказу. Нет также в ранних сборниках рассказов (до периода Южных и северных династий) и сюжетов, которые с уверенностью можно было бы квалифицировать как чисто буддийские.

Наконец, есть сборники буддийских притч, составленные в самом Китае, а значит, с расчетом на вкусы китайских читателей или слушателей. Все это убеждает нас в том, что именно буддийская литература этого рода при своем появлении в Китае следовала за китайской, а не наоборот. Все сказанное отнюдь не исключает роли буддийских сюжетов и литературных форм для последующего развития китайской литературы: она, эта роль, как достаточно хорошо известно, была весьма значительной и определила многое во всех слоях китайской словесности.

Обращенность именно к китайскому слушателю или читателю прослеживается как в сутрах, так и в притчах. Общеизвестно, что основной способ взаимодействия

буддизма с традиционными учениями Китая заключался не в противостоянии, а в интеграции и сосуществовании с нормативами духовной жизни китайцев. Именно таким образом простонародный буддизм взаимодействовал, например, с ключевым элементом традиционной китайской культуры — культом предков. Так, например, в *Сутре об Улламбане*¹³⁴ можно проследить влияние китайской традиции на буддийскую словесность, то есть желание приспособить переводные сутры к местной культурной традиции и, соответственно, сделать их «своими».

Здесь желание позаботиться об умерших родителях исходит не только из скорби 悲 *bei4* (часто — скорбь в отношении живых существ), но в большей степени из конфуцианской сыновней почтительности (孝 *xiao4*). Первое из двух понятий можно считать собственно буддийским, так как скорбь и сострадание мыслятся как неотъемлемые свойства Будды и как импульс любого подвижничества, имеющего целью принесение блага другим. Второе понятие отсылает к древнекитайскому ритуалу 禮 *li3* — основе китайской организации общества, оно занимает важнейшее место в конфуцианском учении.

Как пишет исследовавшая японский перевод данной сутры Н.Н. Трубникова¹³⁵, семейная связь, согласно сутре, оказывается сильнее границ между путями перерождений. Однако усилий одного человека, одной семьи или местной общины недостаточно: забота о предках может быть лишь общим делом всех людей. «Реинтеграция» сообщества, сплочение живых при поминовении умерших служит в сутре необходимым условием заботы о мертвых.

Вернемся, однако, к развитию простонародной художественной прозы. Как говорилось выше, когда буддийские монахи выступали с *бяньвэнь*, они с помощью простонародных речей (俗講 *su2jiang3*) декламировали и исполняли сутры (談經 *tan2jing1*, или 說經 *shuo1jing1*), а также рассказывали мирские истории, служащие иллюстрацией того, о чем говорилось в сутрах, что во многом содействовало появлению в период Тан 說話 *shuo1hua4* — одной из форм песенно-повествовательного искусства, где 話 *hua4* означает историю, т.е. 說話 *shuo1hua4* — это изначально именно рассказывание светских (светских — в противопоставление религиозным сюжетам) историй в форме представления, а не просто, как в современном языке, процесс выражения желаемого с помощью языковых средств.

¹³⁴ 佛說盂蘭盆經 *Fo2shuo1yu2lan2pen2jing1*

¹³⁵ Трубникова Н.Н. «Различение учений» в японском буддизме IX в. *Кужай [Кобо-Дайси] о различиях между тайным и явными учениями*// Москва, РОССПЭН, 2000

Танское 說話 *shuo1hua4* в период Сун постепенно приняло форму особого сценического действия, когда рассказчик (說話人 *shuo1hua4ren2*) в отведенных для подобных представлений местах рассказывал перед зрителями (看官 *kan4guan1*) ту или иную историю с некоторыми элементами театра и в сопровождении музыкальных инструментов.

Текст историй назывался *хуабэнь* (話本 *hua4ben3*), *хуабэни* были двух видов — исторические (講史 *jiang3shi3*, чаще всего героического характера, повествующие о военных подвигах и неудачах) и бытовые (новеллистические 小說 *xiao3shuo1*). Исторические большей частью писались на языке, близком к *вэньяню*, и представляли собой длинные масштабные произведения; *сяошо* в свою очередь отличались тем, что писались на разговорном *байхуа* и были короткими зарисовками о каком-либо неожиданном происшествии. В период Сун были также 說經話本 *shuo1jing1hua4ben3*, т.е. прозаические произведения, написанные по мотивам той или иной сутры, однако с акцентом именно на сюжетно-повествовательной линии, а не на религиозном содержании.

Одним из самых популярных произведений такого рода было *Шихуа о том, как Трипитака великой Тан добыл священные книги* (大唐三藏取經詩話 *Da4tang2 san1zang4 qu3jing1 shi1hua4*)¹³⁶, состоящая из 3 цзюаней и насчитывающая 17 глав: она рассказывала о том, как Сюань Цзан и царь обезьян Сунь Укун отправились на Запад за буддийскими сутрами.

Следующим этапом было дальнейшее появление на основе исторических *хуабэней* «многоглавных» романов — крупных повествовательных форм, где повествование было структурировано по главам, каждая со своим заголовком и кратким описанием содержания прошлой главы и той главы, которая следует далее (в силу того, что история была достаточно длинная, ее рассказ растягивался на несколько дней, поэтому в начале каждого нового представления необходимо было напомнить слушателям, о чем шла речь в прошлый раз, и вкратце рассказать о сюжете, который ждет их впереди).

В письменном виде «многоглавные» романы отличала связность повествования при четкой выделенности каждой отдельной главы, причем, хотя повествование велось прозой, в то же время там встречались многочисленные песенно-стихотворные вставки (учитывая их устное исполнение, данный прием был чрезвычайно эффективен для привлечения внимания зрителей).

¹³⁶ На русск. яз. см. *Шихуа о том, как Трипитака великой Тан добыл священные книги* (Да Тан сань-цзан цю цзин шихуа), перевод с китайского, вступительная статья и примечания Павловской Л.К.// Москва, Наука, 1987

Их логическим продолжением было появление в Мин и Цин романа как основного повествовательного жанра. Знаменитыми романами были *Троецарствие* Ло Гуаньчжуна — это самый ранний из 4 классических китайских романов¹³⁷ (написан во второй половине XIV в.); роман *Речные заводи* Ши Найаня¹³⁸, написанный на рубеже Юань и Мин, — первый роман, написанный на *байхуа* того времени; *Записки о путешествии на Запад* У Чэньэня (написан в сер. XVI в.); *Возведение в ранг духов* Сюй Чжунлиня¹³⁹; *Цветы сливы в золотой вазе, принадлежащие перу неизвестного Ланьлинского насмешника*¹⁴⁰; *Сон в красном тереме* Цао Сюэциня (написан в сер. XVIII в.)¹⁴¹; *Неофициальная история конфуцианцев*, написанная в первой половине XVIII в. У Цзинцзы¹⁴² и др.

Драма (цацзюй)

Произведения юаньской драмы *цацзюй* (元雜劇 *yuán2 zá2jù4*), распространенные на севере и сочетавшие в себе пение, сказ, танцевальное и цирковое искусства, не только заимствовали сюжеты из историй об удивительном и других рассказов, но иногда даже ставились непосредственно по буддийским сюжетам.

В *цацзюй* выделяют 12 типов сюжетов, один из которых — О духах и бесах (神頭鬼面 *shén2tóu2guǐ3miàn4*) — включает также буддийские истории. Особенно распространенными были повествования *Монах с холщовым мешком* Чжэн Яньюя¹⁴³ и *Путешествие Сюань Цзана на Запад за сутрами* У Чанлина¹⁴⁴ — два популярнейших в Китае сюжета.

Первый повествует о Ци Цы (契此 *Qì4Cǐ3*, ?–916) — монахе Поздней Лян, ходившем с заплечным холщовым мешком и собиравшем подаяния; когда люди спрашивали, что у него в мешке, он отвечал: «Весь мир!». Перед смертью Ци Цы сказал, что он и был Майтрейей, но люди так и не узнали его¹⁴⁵. Поэтому позже именно его

¹³⁷ Четырмя китайскими классическими романами считаются *Троецарствие* (三國演義 *Sān1Guó2Yǎn3Yì4*, 羅貫中 *Luo2 Guān4Zhōng1*), *Речные заводи* (水滸傳 *Shuǐ3Hú3Zhuan4*, 施耐庵 *Shī1Nài4Ān1*), *Записки о путешествии на Запад* (西遊記 *Xī1Yóu2Jì4*, 吳承恩 *Wú2Chéng2Ēn1*) и *Сон в красном тереме* (紅樓夢 *Hóng2Lóu2Mèng4*, 曹雪芹 *Cáo2Xue3qīn2*)

¹³⁸ По поводу авторства *Речных заводей* ведутся многочисленные споры, современные авторы в целом придерживаются мнения, что автором был Ши Найань

¹³⁹ 封神演義 *Fēng1Shén2Yǎn3Yì4*, 許仲琳 *Xǔ3Zhōng4lín2*

¹⁴⁰ 金瓶梅 *Jīn1Pīng2Mei2*, 蘭陵笑笑生 *Lán2Líng2Xiào4Xiào4Shēng1*

¹⁴¹ *Сон в красном тереме* пронизан насквозь идеями буддизма, о том, что жизнь это всего лишь сон.

¹⁴² 儒林外史 *Rú2Lín2Wài4Shǐ3*, 吳敬梓 *Wú2Jìng4zǐ3*

¹⁴³ 布袋和尚 *Bù4dài4hé2shàng*, 鄭延玉 *Zhèng4Yán2yù4*

¹⁴⁴ 唐三藏西天取經 *Tāng2Sān1Zāng4Xī1Tiān1Qǔ3Jīng1*, 吳昌齡 *Wú2Chāng1líng2*

¹⁴⁵ Подробнее см. Хуэй-цзяо, Жизнеописания достойных монахов в переводе М.Е.Ермакова// Москва, Наука, 1991

образ послужил прототипом при изображении Милэфо¹⁴⁶. Путешествие на Запад за сутрами — один из самых расхожих сюжетов буддийской, а затем, соответственно, и всей китайской литературы: имеется ввиду путешествие монаха Сюань Цзана на Запад за буддийскими сутрами в сопровождении трех фантастических персонажей — Царя обезьян Сунь Укуна, борава Чжу Бацзе и монаха Ша Сэна, и все многочисленные приключения, подстерегающие их во время этого пути.

Из драм *изацзюй* на буддийскую тему в период Мин можно отметить *Заметки о совершенствовании Аволкитешвары на горе Сяншань*¹⁴⁷, *Пьесу о том, как великий Маудгальяна спасал мать из преисподней*¹⁴⁸ и др.¹⁴⁹

4. Новые слова, *чэньюй* и устойчивые словосочетания, привнесенные из буддийских переводов в китайский язык

Начиная с того момента, когда индийские сутры стали рассматриваться и как явление литературы, встал вопрос их влияния на китайскую литературу и язык, обогатившиеся за счет буддизма соответственно новыми жанрами, литературными приемами, словами и устойчивыми выражениями.

Относительно влияния языка буддийских сутр нужно в первую очередь отметить то, что в китайский язык проник огромный пласт буддийской лексики, который стал самостоятельно и свободно существовать в языке, утрачивая подчас религиозное значение. Согласно неполной статистике, с переводами буддийских текстов были принесены около 35 тыс слов, выражений (*чэньюев*) и технических терминов.

Во периоды Тан и Сун были созданы *Фонетические и смысловые переводы терминов из всех сутр* (一切經音義 *Yi2qie4jing1yin1yi4*) и *Собрание переводов терминов* (翻譯名義集 *Fan1yi4ming2yi4ji2*), собравшие около тысячи слов из буддийских переводов. Все эти слова со временем прочно укоренились в лексике и стали неотъемлемой частью языка, как, например, 菩薩 *pu2sa4* *бодхисаттва*¹⁵⁰, 閻羅

¹⁴⁶ кит. Будда будущего 彌勒佛 *Mi2le4fo2* - Майтрея, также - Смеющийся Будда 笑佛 *Xiao4fo2*

¹⁴⁷ 觀世音修行香山記 *Guan1shi4yin1xiu1xing2xiang1shan1ji4*

¹⁴⁸ 目連救母勸善戲文 *Mu4lian2jiu4mu3quan4shan4xi4wen2*

¹⁴⁹ Сорокин В.Ф., наоборот, считает, что буддийская тема в юаньских драмах занимает незначительное место. См. *Сорокин В.Ф., Китайская классическая драма XIII-XIV вв.// Москва, Наука ГРВЛ, 1974*

¹⁵⁰ 菩薩 *pu2sa4* - это сокращённый вариант от 菩提薩埵 *pu2ti2sa4duo3*, санскр. *bodhisattva*. Среди смысловых переводов *bodhisattva* также существуют 覺有情 *jue2you3qing2*, 大心眾生 *da4xin1zhong4sheng1*, 大士 *da4shi4*, 高士 *gao1shi4*, 開士 *kai1shi4* и др. У слова *bodhisattva* существует шесть основных значений: 1) бодхисаттвами называют буддийских адептов, которые постигают 6 парамит Махаяны, стремятся к прозрению (菩提 *pu2ti2*), стараются спасти всех живущих, чтобы в будущем стать Буддами; 2) бодхисаттвой называли Будду, пока тот не достиг просветления, т.е. в период самосовершенствования на пути к Дхарме; 3) Будда в предыдущих рождениях; 4) термин Бодхисаттва

王 *yan2huo2wang2* правитель Яньло¹⁵¹, 世界 *shi4jie4* мир, 刹那 *cha4na4* мгновение (санскр. kṣaṇa), 因緣 *yin1yuan4* карма¹⁵², судьба, 果報 *guo3bao4* воздаяние, 供養 *gong1yang3* пожертвование. подношение, 意識 *yi4shi* сознание, 解脫 *jie3tuo1* освобождение¹⁵³, 慧眼 *hui4yan3* зрение мудрости¹⁵⁴ и др.

Общеизвестно, что фразеология любого языка — это ценнейшее филологическое наследие, в котором находят отражение видение мира, национальная культура, обычаи и верования, фантазия и история народа. Применительно к китайскому языку фразеологическое богатство является особенно значимым с позиций коммуникативного, социокультурного и межкультурного аспектов. Наиболее интересным и важным с позиций их рассмотрения в межкультурном аспекте являются китайские фразеологические выражения — чэньюй (成語 *cheng2yu3*).

Чэньюй играют огромную роль в китайском языке, являя собой квинтэссенцию мудрости прошлых веков и воплощая своеобразные китайские реалии, однако это не означает, что в современном языке они существуют как анахронизмы.

Напротив, обогатившись новым смыслом и влившись в современный разговорный язык, богатые национальным колоритом чэньюй являют собой оригинальное явление языка, стремящегося к максимальной лаконичности и экспрессивности выражения. Чэньюй — это устойчивое фразеологическое словосочетание (обычно из 4 знаков), грамматически построенное по нормам древнекитайского языка, семантически монолитное, обладающее обобщенно переносным значением. Обычно фразеологизмы

также употреблялся как титул, дарованный императорским двором добродетельным монахам; 5) в просторечье так миряне уважительно называли всех буддийских монахов.

¹⁵¹ Бог смерти в буддийской мифологии, он также является распорядителем ада, определяющим судьбы умерших. Имя Яньло есть не что иное, как сокращение транскрибирования с санскрита Yama Rājā Царь Яма (閻魔羅社).

¹⁵² санскр. karma, пал. karma 業 *ye4* - существование у человека кармы, хорошей ли плохой, в любом случае представлялось нежелательным, так как наличие кармы вообще - составляющая сансары, а высшая цель буддизма - это, разорвав цепь перерождений и разрушив закон кармы, достичь нирваны. Китайские переводчики поняли этот термин в исключительно негативном плане, поэтому во всех встречающихся в буддийских текстах синтагмах или при одиночном употреблении слово карма несет исключительно негативный смысл (часто приравниваясь к греху 孽 *nie4*).

¹⁵³ 解脫 *jie3tuo1* moksa, vimukti, vimoksa - досл. освобождение. Освобождение является абсолютным действием, вне времени, оно не подвержено никаким изменениям. 解脫 *jie3tuo1* в узком смысле иногда используется как синоним нирваны, но в общем vimukti, vimoksa переводится с санскрита именно как освобождение (это значение преобладает и в многочисленных синтагмах), и оно не равно пониманию термина нирвана.

¹⁵⁴ 慧眼 *hui4yan3* зрение мудрости. Существует 5 типов зрения 五眼 *wu3yan3*: māṃsa-caḥṣus 肉眼 *rou1yan3* телесное зрение, divyam-caḥṣus 天眼 *tian1yan3* небесное зрение, prajñā-caḥṣus 慧眼 *hui4yan3* зрение мудрости, dharmā-caḥṣus 法眼 *fa3yan3* дхармовое зрение, buddha-caḥṣus 佛眼 *fo2yan3* пробужденное зрение. Земные люди обладают телесным зрением, обитатели небес – небесным зрением (телесное и небесное зрение относятся к материальному), зрение мудрости, дхармовое зрение и зрение Будды относятся к сфере духа. Бодхисаттвы обладают дхармовым зрением, которым они видят пустотность вещей и многообразие всех видов и форм феноменального мира, Будды с помощью «зрения прозрения» видят реальную природу всех вещей.

данного вида делят на чэньюи параллельной конструкции и чэньюи непараллельной конструкции.

Чэньюи с параллельной конструкцией состоят из четырех иероглифов, параллельным может быть лексико-семантическое, грамматическое, а также фонетическое (определенное чередование тонов) построение. Такая сжатая и чрезвычайно монолитная структура, не допускающая «вклинивания» других морфем — будь то служебных, или знаменательных, делает четырехзнаковый чэньюи предельно лаконичным, что в свою очередь служит одним из факторов, определяющих высокую степень присущей ему экспрессивности. Для примера можно привести такие чэньюи как 表裏不一 *biao3li3bu4yi1* (в антонимичном порядке противопоставляются *внешнее* 表 *biao3* и *внутреннее* 裏 *li3*), 心猿意馬 *xin1yuan2yi4ma3* (параллельное грамматическое построение с опущенными элементами сравнения, типа 如 *ru2* 心猿 — 意馬) и т.д.

Другую группу фразеологизмов данного класса образуют чэньюи непараллельной конструкции. По морфемному составу они, подобно чэньюям первой группы, нередко состоят из 4 знаков, однако среди них также встречаются чэньюи, состоящие из пяти и более морфем. Чэньюи этой группы, не подчиняясь никаким лексико-грамматическим ограничениям, характерным для чэньюев параллельной конструкции, допускают различные построения, демонстрируя разнообразие синтаксических структур и лексического состава. Чэньюи непараллельной конструкции в отличие от чэньюев параллельной группы допускают использование служебных слов, в их составе могут встречаться союзы, предлоги, отрицательные частицы и т.д.

Все за исключением одного (и то, строго говоря это не чэньюи¹⁵⁵ — 泥菩薩過河 *ni2pu2sa4guo4he2* *глиняный будхисаттва переправляется через реку*), рассматриваемые ниже буддийские чэньюи представляют собой четырехзнаковые конструкции. Но даже если проводить более широкие обобщения, воплощающие в себе концепты буддийской философии чэньюи в подавляющем большинстве состоят именно из 4 знаков. Рассмотрим две группы наиболее употребительных буддийских чэньюев: к первой группе я отнесла выражения морализаторского толка, провозглашающие этико-моральные ценностные представления (чэньюи морально-этического толка), а ко-второй — чэньюи, лаконично выражающие саму суть буддийского философского учения (чэньюи философского содержания).

4.1. Чэньюи морально-этического толка

1. 偽善之盜 *wei3shan4zhi1dao4*, *досл.* грабеж под маской добра, *лит.* «лицемерное

¹⁵⁵ хотя китайские авторы относят 泥菩薩過河 *ni2pu2sa4guo4he2* к группе чэньюев

воровство». Чэньюй «лицемерное воровство» также встречается в актуализованном виде, указывая не на само действие (в данном случае — грабеж, воровство), а на совершающего это действие индивида 偽善之徒 *wei3shan4zhi1tu2* «лицемерный злодей».

Происхождение чэньюя: Данный чэньюй происходит из притчи, вошедшей в сборник *Старая сутра разных притч* (舊雜譬喻經 *Jiu4za2pi4yu4jing1*). Притча повествует о том, как в доме богатого и почтенного старца было совершено ограбление. Правитель, узнав, что при этом исчезло большое количество драгоценностей, сказал старцу, что ограбление, наверняка, совершил человек, который не раз бывал у него дома. Старец на это ответил, что в его доме никогда не бывает посторонних людей, к нему лишь часто заходит один брахман, но тот человек высоко добродетельный и бескорыстный, готовый поделиться даже травинкой, случайно прилипшей к его телу, поэтому он ни за что не смог бы совершить данное ограбление. Услышав это, правитель приказал привести этого брахмана для допроса. После того, как старец узнал, что брахмана вызвали к правителю, он тут же поспешил ко двору, пытаясь убедить правителя, что такой набожный и честный человек, как брахман, просто не мог совершить это преступление, и что он предпочитает потерять все свои богатства, но не возводить напраслину на брахмана. Однако в результате учиненного правителем допроса брахману пришлось сознаться, что это именно он, войдя в доверие к старцу, пробрался в дом и украл все драгоценности. Отсюда и пошло выражение о лицемерном воровстве.

Употребление: Таким образом, в буддийских притчах и простонародных рассказах данный чэньюй стал употребляться в отношении тех, кто притворяется набожным и добродетельным, чтобы другие не заподозрили, что на самом деле он вынашивает злые и коварные замыслы. Изобличая лицемерие и тщеславие со стороны монахов, буддийские притчи акцентировали на том, что вера в дхарму должна быть глубокой, искренней и сопровождаться неуклонным следованием всем этическим нормам. В современном языке чэньюй 偽善之盜 «лицемерное воровство», также как и приводимый ниже 表裏不一 «двуличие», описывает людей, которые пытаются казаться честными и добрыми, а на самом деле таковыми не являются, т.е. скрывают дурные помыслы под благовидной маской.

2. 表裏不一 *biao3li3bu4yi1*, досл. внешность и внутренняя сущность не одно и то же, лит. «двуличие».

Происхождение чэньюя: Данный чэньюй также обязан своим появлением приведенной выше истории из *Сутры разных притч* (雜譬喻經 *Za2pi4yu4jing1*).

Употребление: В буддийских сочинениях данное выражение использовалось для описания человека, который лишь внешне пытается показаться набожным и исповедующим учение Дхармы, а на самом деле преследует корыстную выгоду. По отношению именно к такому двуличному лже-адепту использовался этот чэньюй, означающий, что его внешний вид и поведение (表 *biao3*) не соответствуют внутреннему состоянию (裏 *li3*). В современном языке также часто употребляются близкие по смыслу 言行不一 *yan2xing2bu4yi1*, означающий, что «слова человека не совпадают с его поступками», и 心口不一 *xin1kou3bu4yi1* в значении «думать одно, а говорить другое».

3. 盲人摸象 *mang2ren2molxiang4*, досл. слепые люди ощупывают слона, лит. «однобокое суждение».

Происхождение чэньюя: Чэньюй «слепой ощупывает слона» впервые появляется в *Махапаринирвана-сутре* (санскр. Mahāparinirvāna-sūtra, кит. 大般涅槃經 *Da4ban1nie4pan2jing1*), в дальнейшем в современном языке также используется подобное ему устойчивое сочетание «слепой ощупывает слона и говорит, что похож» 瞎子摸象, 瞎子說像 *xialzi molxiang4 xialzi shuo1 xiang4*. В *Дурга-агаме* (санскр. Dīrghaāgama, кит. 長阿含經 *Chang2alhan2jing1*) приводится история, как раз повествующая о возникновении данного чэньюя. Некий правитель в Индии был большим почитателем буддизма, однако в то время распространились различные небуддийские учения, смущавшие умы простого народа, поэтому он решил преподать своим подданным урок. Правитель собрал нескольких слепцов и спросил их, знают ли они, как выглядит слон, и, когда те ответили, что нет, предложил им ощупать настоящего слона и рассказать, как он выглядит. Слепые окружили слона, и каждый из них, ощупав лишь его часть — уши, ноги, хобот и т.д., вынес свое суждение о том, как выглядит слон в целом. После этого люди стали употреблять данное выражение, иронизируя над теми, кто пытается судить о целом предмете лишь по знакомой им части.

Употребление: В буддизме данное выражение использовалось как метафора для небуддийских учений и всех непрозревших живых существ, которые не понимают реальной сущности дхарм, т.е. их изменчивой природы, и погрязают в предположениях, далеких от истинного состояния вещей. Также его использовали по отношению к тем, кто педантично следует сакральным текстам или высказываниям учителей, не пытаясь добиться всестороннего понимания Дхармы. В современном языке чэньюй про слепого, который ощупывает слона, используется для описания ситуации, когда некто делает общий вывод о чем-либо, основываясь лишь на частичном и одностороннем анализе

предмета, или когда люди настаивают на своих мнениях, не обладая полной информацией о предмете спора.

4. 舍寶救人 *she3bao3jiu4ren2*, *досл.* отказаться от драгоценностей, спасая других, *лит.* «пожертвовать собственным благом ради блага других».

Происхождение чэньюя: этот знаменитый и, соответственно, часто употребительный чэньюй восходит к притче из *Сутры разных драгоценностей буддизма* (雜寶藏經 *Za2bao3zang4jing1*). В современном языке также можно встретить аналогичные ему 舍己救人 *she3ji3jiu4ren2* «жертвовать своим ради спасения других» и 舍己為人 *she3ji3wei4ren2* «жертвовать своими интересами ради других». Некий торговец, как рассказывается в притче, вместе с флотилией торговых кораблей прибыл на один остров и обнаружил там несметные сокровища. Пораженные такими огромными богатствами, торговцы принялись грузить их на свои корабли и нагрузили так много, что, не выдержав тяжести, корабли стали медленно погружаться на дно. Торговец, увидев, что корабли тонут, стал тут же убеждать своих друзей бросить все драгоценности, иначе всем грозит гибель. Он выбросил за борт все богатства со своего корабля и помог другим людям перебраться на его корабль, в то время как перегруженные суда остальных ушли на дно. Насмерть перепуганные торговцы, хоть и сожалели об утраченных драгоценностях, прониклись огромной благодарностью к нему, что он спас им жизнь. Узнав о благородном поступке, морской бог вернул первому торговцу все его выброшенные за борт богатства, которые тот поровну разделил между всеми.

Употребление: Материальные богатства — ничто по сравнению с жизнью, как учит буддийское учение. Отсюда и пошел чэньюй «отказаться от драгоценностей ради спасения других», в переносном значении также — сделать что-то ради других, поступившись своими личными интересами.

5. 認賊爲子 *ren4zei2wei2zi3*, *досл.* принять вора за сына, *лит.* «относиться к врагу как к родному сыну». Также существует подобный ему чэньюй 認賊作父 *ren4zei2zuo4fu4* «принимать вора за отца родного».

Происхождение чэньюя: Чэньюй «принимать вора за отца родного» восходит к *Сутре совершенного пробуждения* (圓覺經 *Yuan2ju2jing1*) и обращен к тем, кто принимает иллюзии за реальность, в частности к тем, кто привержен атману, верит в постоянную природу вещей и т.д.

Употребление: В современном языке существует много аналогичных чэньюев, описывающих ситуацию, когда ложь принимается за правду, имитация — за подлинное,

а иллюзии — за реальность. Например, 顛倒黑白 *dian1dao3hei1bai2* «называть белое черным», 顛倒是非 *dian1dao3shi4fei1* «искажать истину».

6. 一廂 [相]情願 *yi4xiang1qing2yuan4*, одностороннее желание, субъективное устремление.

Происхождение чэньюя: Данный чэньюй заимствован из *Притчи о том, как крестьянин мечтал о царице* из *Сутры притч* (譬喻經 • 田夫思王女喻 *Pi4yu4jing1 tian2fu1si1wang2nu3yu4*) и позже также встречается в *Сутре ста притч*. В *Сутре ста притч* приводится следующая история. Некогда один крестьянин отправился в город и увидел там дочь правителя. Будучи не в силах совладать со своими чувствами к ней, он тяжело заболел. Родные, узнав об этом, отправились в город, но вернулись с ответом, что дочь правителя не желает выходить за него замуж. Крестьянин не поверил их словам и сказал, что как только дочь правителя увидит его, то непременно согласится. То есть он не подумал о том, что дочь правителя его даже не знает, рассчитывая разрешить вопрос, лишь исходя из собственного желания. Как говорится в притче, глупцы в мире тоже так поступают, и в этом они подобны тем, кто зимой бросает зерно в землю, надеясь получить плоды. Их усилия изначально обречены на неудачу.

Употребление: В буддизме этот чэньюй употребляется по отношению к тем, кто, совершенствуясь в дхарме, достиг некоторых результатов и тут же возгордился, думая, что уже недалек от просветления. В современном языке это выражение нередко употребляется в ситуации, когда кто-то пытается урегулировать вопросы, касающиеся двух сторон, лишь исходя из собственного желания. Чэньюй также можно использовать в отношении тех, кто исходит лишь из собственной субъективной оценки или желаемого, не обращая внимания на объективное состояние вещей.

禍國殃民 *huo4guo2yang1min2*, досл. наносить вред стране и губить народ, лит. «губить страну и народ».

Происхождение чэньюя: Этот чэньюй появляется в *Старой сутре разных притч* (舊雜譬喻經 *Jiu4za2pi4yu4jing1*) при описании истории об одном царстве, где каждый год собирались хорошие урожаи и люди жили в спокойствии и достатке. Однажды правитель спросил у своего слуги, какими бывают несчастья на земле, и, так как тот не знал, отправил его на рынок в соседнее царство, чтобы купить беду. В то время небесный бог, превратившись в человека, продал ему беду по имени Мать несчастий (禍母 *huo4mu3*). По виду она напоминала свинью и была закована в цепи, каждый день она съедала 1 шэн иголок. Для того, чтобы прокормить ее, по всему царству стали собирать иголки, и, так как никто не мог набрать такое большое количество иголок, в народе начались волнения и бунт. Правитель решил убить Мать несчастий, однако ее

невозможно было ни зарезать, ни забить, даже топор ее не брал, и когда ее попытались сжечь, она выскочила из костра и побежала по улицам и домам, сжигая все вокруг на своем пути. Все посевы были сожжены, народ стал голодать, в результате чего в стране начался бунт. Так глупость правителя погубила всю страну и народ.

Употребление: В целом, данный чэньюй даже в буддийском контексте носит отвлеченное, не связанное напрямую с буддийской философией значение, а именно: глупость правителя погубила народ.

8. 心猿意馬 *xin1yuan2yi4ma3*, досл. чувства как обезьяна, мысли как лошадь, лит. «мятежная душа, смятенные мысли». Этот чэньюй также встречается в «перевернутой» форме 意馬心猿 *yi4ma3xin1yuan2*.

Происхождение чэньюя: Впервые сравнение ума буддийского адепта с обезьяной, карабкающейся по дереву 5 желаний (五欲 *wu3yu4* — пять желаний, порождаемых 5 внешними аятанами, а именно цветом-формой, звуком, запахом, вкусом, осязанием), встречается в китайской сутре 心地觀經 *Xin1di4guan1jing1*.

Употребление: Этот чэньюй означает разброс мыслей, невозможность сосредоточиться, т.е. когда мысли и чувства человека сдержать так же трудно, как обезьяну, карабкающуюся по дереву, или несущуюся вперед лошадь. Начиная с периода Тан в буддийских сутрах и проникнутых буддийским духом сочинениях данная метафора использовалась в отношении тех, кто не может сосредоточиться на конечной цели буддизма — достижении просветления, а также тех, чей ум замутнен различными иллюзиями и страстями, и тех, кто не может остановить поток сознания.

4.2. Чэньюй философского содержания

—門深入 *yi1men2shen1ru4*, досл. глубоко войти в одни ворота, лит. «глубокое изучение конкретной области знаний».

Происхождение чэньюя: Данный чэньюй впервые встречается в *Ланкаватара-сутре* (санскр. *Lankāvatāra-sūtra*, кит. 楞嚴經 *Leng2yan2jing1*). 門 *men2* *врата* указывает на 法門 *fa3men2* *врата Дхармы*, т.е. те врата, через которые можно постигнуть смысл учения, в метафорическом смысле — это врата Будды (佛門 *fo2men2*), которые открыты для всех, кто желает встать на путь Дхармы и достичь конечной цели прекращения страданий и освобождения. В *Ланкаватара-сутре* рассказывается о том, как Будда обратился к 25 архатам и бодхисаттвам с вопросом о том, посредством какого пути можно достичь полного просветления, и они один за другим рассказали о своих путях. Например, бодхисаттва Махатхамапрапта (санскр.

Mahāthāmaprāpta, кит. 大勢至 *Da4shi4zhi4*) сказал, что постоянно повторяет имя Будды, «очищает» помыслы, добиваясь того, чтобы шесть познавательных способностей, отвечающих соответственно за зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и мышление, перестали реагировать на иллюзии и раздражители окружающего мира. Бодхисаттва Гуаньинь (санскр. Avalokiteśvara, кит. 觀音 *Guan1yin1*) рассказала о том, что погружается в самадхи (медитации) для достижения абсолютного прозрения. Таким образом, Будда хотел показать адептам, что существует множество путей — дословно «врат» — для совершенствования и переправы на «другой берег» (метафора нирваны), все они равны между собой и все ведут к просветлению. В чань-буддизме позже существовало убеждение, что, сосредоточившись на одних «вратах» и изучая на протяжении долгого времени одну сутру, можно постепенно достичь понимания истинной сути вещей.

Употребление: В целом данный чэньюй указывает на то, что, только выбрав один путь и всецело сосредоточившись на нем, можно достичь конечной цели совершенствования. В современном языке чэньюй обычно используется при описании человека, полностью сосредоточившегося на изучении и постижении какого-то одного предмета или области знаний.

六根清淨 *liu4gen1qing1jing4*, досл. очищение «шести корней».

Происхождение чэньюя: Данное выражение восходит к *Сутре лотоса благого Закона* (санскр. Saddharmapuṇḍarīka-sūtra, кит. 妙法蓮華經 *Miao4fa3lian2hua2jing1*), утверждающей, что при «очищении» 6 органов чувств - глаз, ушей, носа, языка, тела и сознания, долголетие продлится на многие кальпы. Под «очищением» понимается то, что после достижения адептом определенного состояния эти органы перестают реагировать и подвергаться влиянию иллюзорных изменений внешнего мира. 六根 *liu4gen1* — шесть познавательных способностей, отвечающих соответственно за зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и мышление; по Ф.И. Щербатскому, это шесть внутренних баз 12-ричной классификации баз (в смысле — опор) сознания или воспринимающих способностей (органов — *indriya*). Шесть «корней» включают орган зрения, орган слуха, орган обоняния, орган вкуса, орган осязания, мыслительные способности и сознание.

Употребление: В буддийском контексте очищение адептом «шести корней» в результате медитации или посредством других практик указывает на то, что его сознание больше не замутнено иллюзорными впечатлениями внешнего мира, и он может всецело погрузиться во внутреннее совершенствование, будучи свободным от омраченностей и клеш. В современном языке данный чэньюй употребляется редко, так

как несет слишком явные буддийские коннотации, однако его употребление все же можно встретить в значении «отринуть суетное, очиститься от всего мирского».

四大皆空 *si4da4jie1kong1*, *досл.* все четыре первоэлемента пусты, *лит.* «суета сует, мирская суета».

Происхождение чэньюя: Чэньюй 四大皆空 *si4da4jie1kong1* впервые встречается в *Сутре 42 глав* (四十二章經 *Si4shi2er3zhang1jing1*). В древней Индии земля, вода, огонь и ветер считались 4 первоэлементами (四大 *si4da4* четыре великих), в Китае же была известна концепция 5 первоэлементов (五行 *wu3xing2* усун), т.е. представление о взаимопорождении и взаимопреодолении пяти основных первоэлементов, или первосубстанций: огонь — вода — земля — металл — дерево. В буддийской терминологии использовалась именно индийская концепция, служащая метафорой сансары, или, как говорили буддисты, *красной пыли* (紅塵 *hong2chen2*). Те адепты, которые постигли иллюзорность и непостоянство 4 первоэлементов, т.е. что все есть суть пустота (*sūnyatā*), могли достичь просветления.

Употребление: В современном языке этот чэньюй употребляется в переносном значении, снижая онтологическое понимание бытия в буддизме как полной иллюзий и омраченностей сансары до бытового представления об индивиде, свободном от всяческих привязанностей. Он также может указывать на представление о жизни как суете сует, полной раздражающих мелочей и неизменно приводящей к разочарованию.

12. 一絲不掛 *yi4si1bu2gua4*, *досл.* на нитке ничего не висит, *лит.* «не привязываться ни к чему; быть голым». Данный чэньюй также встречается в варианте 寸絲不掛 *cun4si1bu2gua4*.

Происхождение чэньюя: 一絲不掛 *yi4si1bu2gua4* впервые встречается в *Ланкаватара-сутре* (санскр. *Lankāvatāra-sūtra*, кит. 楞嚴經 *Leng2yan2jing1*) при описании рыбака, который, хоть и держит удочку, но на его леске ничего нет.

Употребление: Позднее данное выражение стало использоваться по отношению к адептам, которые полностью посвятили себя пути Дхармы, и ни к чему не «привязывают» свое сердце в мире сансары. В современном языке так говорят об ощущении необычайной легкости в сердце, когда на сердце не лежат грузом никакие проблемы, и человек не обременен страстями и обузами.

以影為實 *yi3ying3wei2shi2*, *досл.* принять тень за реальность, *лит.* «принять иллюзию за реальность»

Происхождение чэньюя: Данный чэньюй взят из *Сутры разных притч* (雜譬喻經 *Za2pi4yu4jing1*), рассказывающей историю семейной пары. Мужу захотелось выпить

вина, и он попросил жену принести из кухни кувшин с вином. Заглянув в кувшин, жена увидела в нем красивую женщину, после чего сильно рассердилась на мужа, якобы взявшего ее второй женой и скрывающего первую жену в кувшине. Удивленный муж проследовал за ней на кухню и, открыв кувшин, обнаружил в нем на этот раз мужчину. Пришедший в их дом монах попытался рассудить спор, однако, открыв крышку кувшина, ко всеобщему удивлению обнаружил в нем другого монаха. Монах также был вне себя от гнева и обвинил мужа и жену в том, что они уже пригласили одного монаха и спрятали его в кувшине с вином, после чего зачем-то позвали и его. Через некоторое время в дом пришел один просветленный человек, который, заглянув в кувшин, сразу все понял. Он с укором сказал, что живые существа всегда принимают иллюзию за реальность и что это всего-навсего их собственные отражения в кувшине, которые они приняли за других людей.

Употребление: В буддийской философии это выражение используется по отношению к адептам, которые не понимают четырех истин буддизма, говорящих о страдании, причине страдания, возможности освобождения и пути к освобождению, поэтому погрязли в иллюзиях, омраченностях и клевах и продолжают страдать в следующих жизнях. В небуддийском контексте чэньюй используется в значении «принять иллюзию за реальность».

14. 泥菩薩過河 *ni2pu2sa4guo4he2*, *досл.* «глиняный бодхисаттва переправляется через реку». Данный чэньюй также встречается в форме 泥菩薩過江 *ni2pu2sa4guo4jiang1* «глиняный бодхисаттва переправляется через реку», 泥菩薩落水 *ni2pu2sa4huo4shui3* «глиняный бодхисаттва упал в воду», в паре с ним часто можно встретить также чэньюй 自身難保 *zi1shen1nan2bao3* «трудно обеспечить самозащиту».

Употребление: Ранее под этим выражением понималось то, что если глиняный бодхисаттва будет переправляться через реку, то в конце концов он «растает», и глина смешается с водой. Позже стали использовать переносное значение: при невозможности обеспечить самозащиту или свою собственную безопасность, что уж петься о помощи другим людям. В буддийском контексте этот чэньюй указывает на то, что те, кто недостаточно постигли Дхарму или не достигли необходимого уровня самосовершенствования, не смогут помочь «переправиться на другой берег» остальным живым существам.

Из приведенных выше примеров (подобных чэньюев гораздо больше) становится очевидно, что многие из них возникли на основе сюжетов буддийских сутр или произведений, написанных под большим влиянием буддийского учения. Даже если историю возникновения некоторых буддийских чэньюев нельзя напрямую связывать с

содержанием конкретных буддийских сутр, несомненным является то, что заложенные в них философские концепты буддизма, проявляются наиболее полным образом. Чэньюи, являющиеся сами по себе самобытной формой языкового выражения, выступают в китайском языке и как своеобразный носитель буддийской мудрости. Охватывая широчайшие сферы материального быта и духовной жизни китайского народа, чэньюи отражают многочисленные сведения по истории, культуре, этике и эстетике Китая. Чэньюи сохранили и донесли до наших дней свою самобытную форму и яркую национальную окраску.

Заключение

В данной работе, представляющей собой комплексное исследование истории и специфики буддийских переводов в Китае, автор сделал попытку рассмотреть буддийские сутры с точки зрения единства филологического (переводоведение, текстология и история литературы), исторического и философского подходов, что представляется своевременным и актуальным с позиций современной науки.

Мы исходили из того, что история художественного текста (в нашем случае — буддийских сутр) не может рассматриваться изолированной от общих проблем литературы и культуры: наоборот она проясняется только тогда, когда предстает в синтезе. Умение сопоставлять, объединять и рассматривать одно явление при помощи иного, происходящего из другой области человеческих знаний, позволяет исследовать текст не как статический объект анализа, а как результат некоего движения — движения в смысле процесса его замысла, становления, существования в культурном пространстве и перевода. В результате границы текстологического изучения памятников значительно расширились.

Таким образом, несмотря на то, что автор данной диссертационной работы изучает сутры с точки зрения филологии, однако исторический подход помог более полно прояснить становление переводческой традиции и укрепляющееся параллельно с ней влияние буддизма в Китае. Философский подход также был оправдан тем, что мы имеем дело с философским религиозным произведением, которое в то же время оказывается произведением художественной литературы.

На китайской почве индийский буддизм претерпел значительную трансформацию, столкнувшись с конфуцианской системой ценностей и даосскими представлениями и культурами, оказав в дальнейшем большое влияние на литературу, язык, ценностные, нравственные и общекультурные ориентиры. Исходя из этого, с одной стороны, китайский буддизм представляет собой сложный продукт межкультурного диалога индийской и китайской цивилизаций, а с другой стороны, он является непосредственным субъектом этого диалога, оказав огромное влияние на все сферы культурной жизни Китая.

В истории перевода в Китае обычно выделяются четыре периода: (1) 148–316 гг., т.е. с середины периода Восточная Хань до конца периода Западная Цзинь; (2) 317–617 гг., т.е. периоды Восточная Цзинь — Суй; (3) 618–906 гг., т.е. Танский период; (4) 954–1111 гг., т.е. Сунский период.

В течение первого периода переводы обычно осуществлялись индийцами, число китайцев, понимающих санскрит, было ничтожно, и переводческая деятельность еще не носила систематического характера. Только с начала второго периода стали устраиваться переводческие собрания (официальное начало им положил Дао Ань) при участии наиболее образованных слоев населения. Благодаря коллективным обсуждениям, уровень и качество переводов значительно улучшились. Если раньше в основном осуществлялась устная передача сутр, то, начиная с Дао Аня, монахи стали иметь дело с письменным текстом (иногда даже в нескольких версиях, причем за основную принималась санскритская). В ходе переводческих собраний функции каждого из участников были четко определены, т.е. произошла специализация деятельности. Еще одной особенностью этого периода было то, что переводческая деятельность и проповедническая практика осуществлялись параллельно, переводились и комментировались не только сутры, но и сопряженные с ними тексты. До дин. Суй переводческие собрания носили временный характер, однако затем специально для этих целей был построен переводческий департамент по переводу сутр и распространению Дхармы, который действовал постоянно и контролировал отбор переводимых текстов в зависимости от их важности и принадлежности к той или иной школе. Третий период связан с именем Сюань Цзана, благодаря которому активизировались культурные взаимодействия между Индией и Китаем. Он и приглашенные им из Индии монахи ввели в обиход новую, гораздо более точную, переводческую практику и сформулировали четкие принципы перевода терминологии, однако к тому времени китайская переводческая традиция уже в основном сложилась, и многие школы китайского буддизма признавали каноническими переводы Кумарадживы и его преемников.

Обобщая историю переводческих собраний, можно сделать вывод о том, что основоположниками буддийской переводческой традиции в Китае были Чжи Цянь, Дао Ань, Кумараджива, Янь Цун, Сюань Цзан и Цзан Нин, заложившие основы теории перевода индийских текстов на китайский язык. Выдвинутые ими принципы, такие как «пять потерь основного» и «три трудности» Дао Аня, принципы уточнений и исправлений переводов Кумарадживы, «восемь условий» Янь Цуна, «пять принципов того, что не переводится» Сюань Цзана, «шесть правил» Цзань Нина и др., способствовали адаптации чужеродных китайской традиции буддийских текстов на китайской почве, т.е. тому, чтобы сделать эти тексты максимально понятными для китайской аудитории.

Природа соответствий и взаимоотношений между философским концептом и теми словами или сочетанием слов, которые выбирались для его языкового выражения, стала

источником споров в среде буддийскими монахов-переводчиков. В истории переводческой деятельности в Китае отмечается существование двух течений — сторонников «строного стиля» (質樸派 *zhi4pu3pai4*) и сторонников «литературного (приукрашенного) стиля» (文麗派 *wen2li4pai4*)¹. Все принципы перевода буддийских текстов выдвигались в рамках одной из этих двух школ. Однако в реальности деление на эти школы было больше формальным и использовалось в переводческих дискуссиях для оправдания или соответственно порицания сокращений и изменений при переводе, которые, как стало пониматься со временем, в целом были неизбежными при работе с оригинальным инокультурным текстом. На практике же даже самым ревностным сторонникам «строного стиля» приходилось «отходить» от оригинала, так как цель сделать текст понятным для адептов диктовала неминуемость литературной обработки

Адаптация терминологии буддизма к традиционному китайскому мышлению шла подчас за счет объяснения буддийских представлений через традиционные понятия китайской философии (*гэ-и* как унификация смысла) — даосизма и учения о сокровенном. Хотя, с одной стороны, это привело к искажению изначального значения многих буддийских понятий, однако, с другой стороны, именно прием *гэ-и* сыграл свою незаменимую роль в широкой популярности буддизма в Китае и его «сращении» с даосизмом и конфуцианством.

В работе автор также ставит вопрос о художественности сутр как одной из причин их популярности. Учитывая тот факт, что *Алмазная сутра* и *Сутра сердца* были переведены на китайский язык наибольшее число раз, что позволяет их отнести к наиболее распространенным и почитаемым сутрам, сопоставление различных версий китайских переводов именно этих сутр позволяет проследить на практике становление буддийской переводческой традиции в хронологическом срезе и понять, почему в случае *Алмазной сутры* наиболее часто используется именно версия Кумарадживы, а в случае *Сутры сердца* — версия Сюань Цзана.

Алмазная сутра и *Сутра сердца* являются самыми популярными сутрами Махаяны, раскрывающими суть Праджня-парамиты, которые были переведены с санскрита на китайский язык. Автор впервые в отечественном востоковедении вводит в научное рассмотрение все китайскоязычные смысловые версии этих сутр, представленные в издании классического буддийского канона *Тайсё синёю Дайдзоке* (*Заново отредактированное «Великое собрание сутр» [годов] Тайсё*), и пытается провести их текстологический анализ.

¹ Жэнь Цзюйюй, История буддизма в Китае// Пекин, издательство Общественных наук Китая, 1991 (Жэнь Цзюйюй, Чжунго фоззяо ши// Бэйцзин, Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ, 1991)

В настоящее время существуют следующие переводы *Алмазной сутры* на китайский язык: перевод Кумарадживы от 401 г.; перевод Бодхиручи от 509 г.; перевод Парамартхи от 562 г.; перевод Дхармагупты от 590 г.; перевод Сюань Цзана, восходящий к 660-663 гг.; перевод И Цзина от 703 г. (династия Тан).

Как видно по именам переводчиков, четыре перевода сделаны индийцами (из них версия Дхармагупты практически нечитабельна), и два, самых поздних по времени, выполнены китайцами. Сравнение переводов позволило сделать выводы о том, что из всех переводчиков прекрасно владеющий языками Кумараджива свободнее всего обходится с санскритским текстом. Одними из отличительных черт его перевода стали лапидарность и простота изложения: поэтому в его версии *Алмазной сутры* нигде не встречаются избыточные предложения или расширения. Перевод Кумарадживы представляет собой очень лаконично и умело выстроенный текст, отвечающий всем правилам построения китайского текста, и именно это делает его версию самой «китайской» и самой «художественной» из всех китайскоязычных версий. Однако, несмотря на это, многие китайские исследователи говорят о том (автор полностью разделяет эту точку зрения), что если серьезным образом изучать и сравнивать тексты переведенных на китайский язык сутр с оригиналом, переводы Кумарадживы все-таки уступают переводам Сюань Цзана.

Интересно, что как в каноне, так и в классическом издании сутры с санскритским текстом и комментариями, вышедшем на Тайване², предлагаются 7 переводов, два из которых принадлежат Бодхиручи. Эти две приписываемые Бодхиручи версии сильно различаются друг от друга, и, главное, вторая версия практически стопроцентно повторяет перевод Парамартхи. Автор считает невозможным наличие такой большой разницы между переводами, сделанными одним человеком в течение одного года, и убежден, что перевод, скорее всего, принадлежит Парамартхе, а приписывание двух версий только Бодхиручи является исторической ошибкой.

В отличие от *Алмазной сутры*, которая всегда рассматривалась как самостоятельный текст, по поводу *Сутры сердца* между учеными наблюдаются разногласия. Некоторые китайские ученые даже считают, что *Сутра сердца* выделилась на основе *Маха-праджня-парамита-сутры*, т.к. в ней встречаются почти одинаковые с *Сутрой сердца* строки; некоторые склонны считать, что *Сутра сердца* обязана своим появлением комментаторам, пытавшимся в максимально короткой и доступной форме изложить основные идеи *Маха-праджня-парамита-сутры* с привлечением *Мантры*

² *Новые переводы индийских сутр 1. Алмазная сутра* // Тайбэй, издательство Жуши, 1985 (Синьни фаньвэнь фодянь 1, Цзиньган баньжоболоми цзин // Тайбэй, Жуши чубаньшэ, 1985)

Праджня-парамиты. В любом случае, как самостоятельный текст эта сутра, скорее всего, стала использоваться во II-III вв., т.к. самый ранний известный нам перевод датируется 223 г. И с самого начала, что видно из названий сутры в различных версиях китайских переводчиков, стоял вопрос о том, как следует воспринимать ее текст — как сутру или как заклинание (мантра). Что касается полной версии, то здесь ответ более-менее однозначный — по своей форме это сутра, краткую же версию можно расценивать двояко.

По сравнению с другими сутрами *Сутра сердца* была переведена на китайский язык максимальное количество раз: как минимум можно говорить о 23 версиях, известных к XVIII в (в основном это полные версии текста сутры, некоторые из них — фонетические). В данной работе используются 5 полноценных версий смыслового перевода *Сутры сердца* (перевод Фа Юэ, 738 г.; перевод Бан Жо, 790 г.; перевод Чжи Хуэйлуня, 850 г.; перевод Фа Чэна, 856 г.(?); перевод Ши Ху, 980 г.) и две кратких (Кумарадживы от 402 г. и Сюань Цзана от 649 г.). Кажется вполне вероятным предположить, что индийские оригиналы *Сутры сердца*, с которых делался перевод, несколько различались, что и обусловило некоторые текстологические различия в китайских версиях. Среди всех переводчиков лишь Сюань Цзан и И Цзин были китайцами.

Можно с уверенностью утверждать то, что в Китае наиболее популярной и чаще всего цитируемой была краткая версия, а именно — версия Сюань Цзана.

Говоря в целом о влиянии буддизма на китайскую культуру и, в первую очередь, на литературу, необходимо отметить то, что буддийские сутры обогатили китайскую литературу, в том числе привнесли новые литературные формы, сюжеты и др. Например, появились новые художественные образы: с одной стороны, это главные герои буддийских сочинений (будды, бодхисаттвы — *нуса*, архаты — *алохань* и т.д.), а с другой — это герои индийских мифов, перенесенные в китайскую литературу из буддийских сутр (4 небесных правителя — *Тяньван*, Царь драконов — *Лунван*, злые демоны — *ракшасы* и *якши* и т.д.). С точки зрения развития жанров, влияние буддийских сутр также было огромным. *Сюшо*, песенно-повествовательный жанр и др. имели тесные связи с переводной литературой, в частности, с буддийскими сочинениями.

Благодаря сутрам китайский литературный язык существенно обогатился как в лексическом плане, так и в стилистическом (подробнее см. Лян Цичао³), метафоры и идиоматические обороты, часто используемые в буддийских произведениях, войдя в

³ Лян Цичао, 18 статей по буддологии// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 2001 (Лян Цичао, Фоцзяо яньцзю шибаянь// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаншэ, 2001)

китайский язык, служили расширению и обогащению художественно-образных представлений в китайской литературе; написанные разговорным языком сутры содействовали укреплению позиций разговорного языка в китайской литературе, а также ускорили развитие простонародной литературы Китая (подробнее см. Ху Ши⁴ и Чжэн Чжэньдо⁵).

Влияние индийского буддизма отчетливо прослеживается в процессе развития китайской литературы: это появление написанных разговорным языком *бяньвэнь*, восприятие китайцами такого традиционного для индийской литературы приема, как смешение прозы и поэзии (гатх), развитие песенно-повествовательных жанров и т.д.

Влияние буддизма отмечается также в сфере литературной мысли и эстетического восприятия. Базовые идеи, формирующие доктринальный комплекс религиозно-философской системы буддизма (карма, сансара, нирвана и др.), были восприняты в первую очередь как квинтэссенция человеческой мудрости, источник творческого вдохновения и поле для научных изысканий.

Важным является не только отмеченный нами ранее факт трансформации буддизма на китайской почве, но и влияние буддизма на многие сферы мировоззрения и художественного творчества в Китае. Во-первых, древняя китайская литература («историческая проза») описывала конкретные исторические события и деяния людей; в сочинениях мыслителей периода Чжэньго делался акцент на морально-поведенческих нормах, необходимости следовать естественным законам природы и т.п.; а ханьские оды воспевали природный пейзаж — горы и реки. Буддизм же изначально фокусировал свое внимание совсем на других аспектах: в плане жизни человека — отсутствие постоянства, причинно-следственная зависимость и неизбежность страданий (четыре благородные истины), необходимость самосовершенствования для постижения истины и выхода на иной, более высокий уровень понимания, в отношении космоса — подверженность непрерывным изменениям в ходе калып, идея безначальности психокосма. Отсюда его равнодушие к уникальным историческим фактам, что, впрочем, вовсе не подразумевало отсутствие интереса к процессу существования мироздания во времени и проблеме роли буддийской Дхармы в этом процессе⁶.

Буддизму было присуще безграничное воображение при повествованиях о многочисленных мирах и населявших их богах и существах, богатейшая мифология, не скованная никакими ограничениями во времени и пространстве, что предоставляло

⁴ Ху Ши, История литературы на байхуа// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 1999 (Ху Ши, Байхуа вэньсюэ ши// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаншэ, 1999)

⁵ Чжэн Чжэньдо, История простонародной литературы Китая// Шанхай, Издательская группа «Вею», 2005 (Чжэн Чжэньдо, Чжунго сувэнь сюэши// Шанхай, Шинцзи чубань цзигуань, 2005)

⁶ Подробнее см. В.И. Рудой, Е.П. Островская, Т.В. Ермакова, Классическая буддийская философия// Москва, Лань, 1999

большие возможности для создания повествований о чудесных превращениях и мистических метаморфозах.

Относительно влияния языка буддийских сутр нужно в первую очередь отметить то, что в китайский язык проник огромный пласт буддийской лексики, который стал самостоятельно и свободно существовать в языке, утрачивая подчас религиозное значение. Согласно неполной статистике, с переводами буддийских текстов были привнесены около 35 тыс слов, выражений (*чэньюев*) и технических терминов. Все эти слова со временем прочно укоренились в лексике и стали неотъемлемой частью китайского языка.

Результатом диалога двух различных культур Индии и Китая в процессе перевода сутр явилось формирование буддийского гибридного *вэньяня*, во многом отличного от традиционного *вэньяня*. В первый и второй периоды буддийских переводов перевод на китайский язык очень часто совершался по устному пересказу сутры в отсутствие письменного оригинала. В более поздние периоды у переводчиков были и письменные версии оригинала, подчас в нескольких вариантах (вначале на языках западных царств, а потом и на санскрите). И одна из главных проблем, с которой мы здесь сталкиваемся, — это проблема воспринимаемости и понятности переводных сутр.

Изначально сутры представляли собой запись устных диалогов Будды с его учениками, далее после смерти Будды эти диалоги после обязательной литературной редакции были записаны, т.е. превратились в письменный памятник, затем после перевода на китайский язык, где акцент всегда делался именно на письменном аспекте с его жёсткими языковыми структурами и строгими стилевыми рамками, этот компонент письменности вообще стал доминирующим.

Однако, несмотря на это, нельзя не отметить и большое наличие элементов разговорного языка как результата распространения буддизма среди широких масс в Китае, что позволяет китайским ученым отнести язык буддийских сутр к особому стилю языка. Этот особый стиль языка не сводится ни к *вэньяню*, ни к *байхуа* и характеризуется «санскритизацией» грамматических конструкций, проявляющейся в несвойственном китайскому языку порядке слов и попытке передать элементы флексий средствами изолирующего языка.

В завершение следует сказать, что поскольку все вышеперечисленные аспекты носят, скорее, формальный характер, влияние буддизма на образ мышления, философское восприятие и литературную мысль в целом, нашедшее соответственно воплощение в языковых оборотах — новая лексика, появление буддийских идиоматических выражений и др., является наиболее значимым. В одних случаях были напрямую заимствованы концепты буддийской философии, в других — воспринят

буддийский способ мышления, в результате чего сформировались самобытные эстетические категории литературы, искусства и языка в частности⁷.

В работе выявлены и описаны наиболее существенные различия между индийским и китайским мировоззрениями, включающими в себя акцент на универсальном и абстрактном в противовес китайскому стремлению к описаниям частностей и конкретизированию; важность «отрицаний» и «отречений», свойственных индийской философской мысли, и др.

Там, где индийский буддизм приходит в противоречие с традиционной культурой Китая, китайские переводы либо допускают опущения, либо по иному расставляют акценты, согласуясь в первую очередь со своей культурной традицией (обращенность именно к китайскому слушателю или читателю прослеживается во многих буддийских текстах на китайском языке).

Итак, не претендуя на полноту освещения вопроса становления и развития китайского буддизма как феномена, исследуя две основные сутры мы попытались заострить внимание на двух важных аспектах, а именно на особенностях протекания процесса адаптации буддизма к традиционным реалиям китайской культуры, которая спустя определенное время позволила уже адаптированным категориям чужеродной культуры оказывать активное и глубокое влияние на художественное творчество в Китае и философскую мысль. При этом заимствованные много веков назад понятия и категории воспринимались не как «чужие», а как неотъемлемая составляющая всей китайской культуры.

⁷ Среди литературных и эстетических категорий, на которые буддийская философия оказала довольно большое влияние, можно отметить, например, *учение о душе* (性靈說 *xing4ling2shuo1*), *учение о пределе* (境界說 *jing4jie4shuo1*), *учение о детском сердце* (童心說 *tong2xin1shuo1*) и др. *Учение о душе* - его провозгласил Юань Мэй (袁枚 *Yuan2 Mei2*). В центре учения о душе стояло представление о том, что поэтическое творчество должно напрямую отражать душу поэта, передавать искренность и подлинность выражаемых посредством поэзии чувств. По мнению Юань Мэя, сама сущность поэзии заключается в передаче свободно и естественно выражающихся чувств и эмоций. *Учение о пределе* - категория, существовавшая как в даосизме, так и в буддизме, под *пределом* понимался способ существования души, духа или, более абстрактно, некоего идеалистического начала, осуществляющего познание. В буддизме это познание происходило во время медитаций - созерцания посредством «успокоенного» сознания (靜觀 *jing4guan1*) и созерцания пустотности (空觀 *kong1guan1*).

В *Учении о детском сердце*, выдвинутом в XVI в. Ли Чжи (李贄 *Li3 Zhi4*), утверждается, что детское сердце - это истинное сердце, из которого происходит культура-взнь (文 *wen2*) в Поднебесной, но что с годами оно замутняется под воздействием окружающего мира (сравни буддийское - омрачение страстями и клешиями) и утрачивается. Отечественные востоковеды В.С.Манухин и Л.Д.Позднеева уподобляли *детское сердце* Ли Чжи *tabula rasa* Локка и концепции врожденного равенства человеческих умов Гельвеция.

Библиография

Словари, энциклопедии, индексы

- Edgerton F.*, Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary// 1st ed.: New Heaven, 1953; reprint: Delhi, 1993
- Monier-Williams M.*, A Sanskrit-English Dictionary// 1st ed.: Oxford University Press 1899; reprint: Delhi 1995
- Taishō shinshū dai zōkyō* 大正新修大藏經, 1-100// 東京, 1924-1932, 1960-1964
- Zhonghua dazangjing* 中華大藏經: 漢文部分 (106 卷), 任繼愈主編// 北京, 1982-1994
- Fojiao wenhua baike* 佛教文化百科 (修訂版), 陳聿東主編// 天津, 天津人民出版社, 2005
- Cihai* 辭海, 舒新城, 陳望道主編// 上海, 上海辭書出版社, 1999
- Hanyu dacidian* 漢語大辭典// 成都, 1993
- Hanyu dazidian* 漢語大字典// 四川, 1986
- Fojiao dacidian* 佛教大辭典// 北京, 文物出版社, 2002
- Shiyong foxue cidian* 實用佛學辭典, 二冊// 南京, 1986
- Fojiao xiaocidian* 佛教小辭典// 上海, 上海辭書出版社, 2004
- Foyuan yuci cidian* 佛源語詞詞典, 孫維張主編// 北京, 語文出版社, 2007
- Zongjiao cidian* 宗教詞典// 上海, 1981
- Zhongguo dabaike quanshu* 中國大百科全書 宗教// 北京-上海, 中國大百科全書出版社, 1988
- Wang Li Gudaihanyu zidian* 王力古代漢語字典, 主編 王力// 北京, 中華書局, 2000
- Gudaihanyu xuci cidian* 古代漢語虛詞詞典// 北京, 商務印書館, 2001
- Xiandai hanyu xuci cidian* 現代漢語虛詞詞典// 北京, 北京大學出版社, 1999
- Xiandai hanyu babaici cidian* 現代漢語八百詞詞典, 主編 呂叔湘// 北京, 商務印書館, 1994
- Новые переводы индийских сутр 1. Алмазная сутра* 新譯梵文佛典 1, 金剛般若波羅蜜經// 臺北市, 如實出版社, 1985
- Линь Гуанмин*, Самостоятельное изучение санскритского и тибетского переводов Сутры сердца 林光明, 梵藏心經自學// 臺北市, 嘉豐出版社, 2004
- Большой китайско-русский словарь*, под рук. и ред. И.М. Ошанина// Москва, Наука, 1983

Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 томах. Том 1: Философия// Москва, Восточная литература, 2006

Index to the Abhidharmakośā bhāṣya, Part 1, 2 Sanskrit-Chinese, Chinese-Sanskrit, Taisho edition, Tokio, 1977

Литература на русском языке

Алексеев В.М., Труды по китайской литературе, 2 т.// Москва, Восточная литература РАН, 2003

Андросов В.П., Буддизм Нагарджуны// Москва, Восточная литература РАН, 2001

Андросов В.П., Будда Шакьямуни// Москва, Восточная литература РАН, 2001

Бай юй цзин (Сутра ста притч), перевод с китайского и комментарии И.С. Гуревич. Вступит. статья Л.Н. Меньшикова. Стихи в переводе Л.Н. Меньшикова, отв. ред. Л.Н. Меньшиков// Москва, Наука, ГРВЛ, 1986 («Памятники письменности Востока». LXXVI)

Баоцзюань о прозрении Татхагаты Пу-мином конечного смысла надеяния, издание текста, перевод с китайского, исследование и комментарий Э.С. Стуловой. Памятники письменности Востока // Москва, Наука, 1979

Бяньвэнь о Вэймоузе. Бяньвэнь «Десять благих знамений»: Неизвестные рукописи бяньвэнь из Дуньхуанского фонда Института народов Азии. Издание текста, предисл., перев. и комментарии Л.Н. Меньшиков// Москва, Издательство восточной литературы, 1963. (Памятники лит-ры народов Востока. Тексты. Малая серия. УШ.)

Васубандху, Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). –Т.1: Раздел I: Учение о классах элементов, В.И. Рудой// Москва, Наука, 1990; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике, В.И.Рудой// Москва, Ладомир, 1998

Воскресенский Д.Н., Литературный мир средневекового Китая: китайская классическая проза на байхуа: Собрание трудов// Москва, Институт стран Азии и Африки при МГУ, 2006

Воскресенский Д.Н., Социальное бытие и буддийская концепция воздаяния в китайской прозе// сб. Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока, Москва, 1977

Воскресенский Д.Н., Буддийская концепция в китайской прозе и проблема художественного произведения, Вестник МГУ, Серия 14. Востоковедение// Москва, Изд-во МГУ, 1975

Гольгина К.И., Китайская проза на пороге средневековья. Мифологический рассказ III-VI вв. и проблема генезиса сюжетного повествования// Москва, Наука, 1983

- Гольгина К.И.*, Новелла средневекового Китая: истоки сюжетов и их эволюция VIII-XIV вв.// Москва, Наука, 1980
- Гуревич И.С.*, Очерк грамматики китайского языка III-V вв.// Москва, Наука, 1974
- Гуревич И.С., Зограф И.Т.*, Хрестоматия по истории китайского языка III-XV вв.// Москва, Наука, 1982
- Дагданов Г.Б.*, Отражение буддийских мотивов в творчестве танского поэта Бо Цзюйи (772-846), в кн. Вопросы истории литератур Востока, ч.1// Москва, 1979
- Дагданов Г.Б.*, Отражение буддийских мотивов в творчестве Ван Вэя, в сб. Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии// Новосибирск, 1980
- Ермаков М.Е.*, Мир китайского буддизма// СПб, «Андреев и сыновья», 1994
- Желуховцев А.Н.*, Хуабэнь - городская повесть средневекового Китая. Некоторые проблемы происхождения и жанра// Москва, 1969
- Зельницкий А.Д.*, О соотношении даосских и буддийских элементов в «Пумин баоцзюань». Путь Востока. Традиции освобождения. Сборник статей// СПб, 2000
- Зограф И.Т.*, Среднекитайский язык: становление и тенденции развития// Москва, Наука, 1979
- Зограф И.Т.*, Официальный вэньянь// Москва, Наука, 1990
- Игнатович А.Н.*, Буддизм в Японии. Очерк ранней истории// Москва, 1987
- Избранные сутры китайского буддизма*// СПб, Наука, 1999
- Карапетьянц А.М.*, Тань Аошун, Учебник классического китайского языка вэньянь// Москва, Муравей, 2001
- Касевич В.Б.*, Буддизм. Картина мира. Язык// СПб., 1996
- Категории буддийской культуры*// СПб, Петербургское востоковедение, 2000
- Колесников А.С.*, Философия и литература: современный дискурс// сб. История философии, культура и мировоззрение, СПб, Санкт-Петербургское философское общество, 2000
- Комиссаров В.Н.*, Теория перевода (Лингвистические аспекты)// Москва, Высшая школа, 1990
- Крюков М.В.*, Хуан Шу-ин, Древнекитайский язык// Москва, Наука, 1978
- Лепехов С.Ю.*, Идея шуньявады в коротких сутрах праджня-парамиты// сб. Психологические аспекты буддизма, Новосибирск, Наука, 1991
- Лепехов С.Ю.*, К проблеме интерпретации текста в традиции праджня-парамиты// сб. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока, Новосибирск, Наука, 1990
- Лишь-цзи лу*, вступительная статья, перевод с китайского, комментарии и грамматический очерк И.С. Гуревич// СПб, Петербургское востоковедение, 2001

- Лисевич И. С.*, Древнекитайская поэзия и народная песня// Москва, Наука, 1969
- Лихачев Д.С.*, Текстология// Ленинград, Наука, 1983
- Лысенко В.Г.*, Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия// Москва, 1994
- Меньшиков Л.Н.* Изучение древнекитайских письменных памятников// Вестник АН СССР, 1967, №11
- Меньшиков Л.Н.*, Из истории китайской книги// СПб, Нестор-история, 2005
- Меньшиков Л.Н.*, Техника книжного дела// сб. Рукописная книга в культуре народов Востока (очерки) Книга вторая, Москва, Наука, 1988
- Мудрецы Китая. Ян Чжусу, Лецзы, Чжунцзы*, перевод Л.Д. Позднеевой// СПб, Петербург – XXI век, 1994
- Найда Ю.*, Наука переводить// Вопросы языкознания, 1970, № 4
- Николаев П.А.*, Введение в литературоведение// Москва, Высшая школа, 1988
- О сознании: из философского наследия Чжусу Си*, перевод с китайского А.С. Мартынова, И.Т. Зограф, вступительная статья и комментарий к переводу А.С. Мартынова, грамматический очерк И.Т. Зограф// Москва, Восточная литература РАН, 2002
- Островская Е.П., Рудой В.П.*, О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем// Москва, Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока, 1987
- Павловская Л.К.*, Заново составленное пинхуа по истории пяти династий (Синь бян у-дай ши пинхуа)// Москва, Наука, 1984
- Плунгян В.А.*, Общая морфология. Введение в проблематику// Москва, УРСС, 2003
- Рифтин Б.Л.*, Литература древнего Китая// Москва, Наука, 1969
- Рифтин Б.Л.*, Сказание о Великой стене и проблема жанра в китайском фольклоре// АН СССР, ИМЛИ, ИВЛ, Москва, 1961
- Рифтин Б.Л.*, От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе// Москва, Наука, 1979
- Розенберг О.*, Труды по буддизму// Москва, Наука, 1991
- Рудой В.И., Островская Е.П., Ермакова Т.В.*, Классическая буддийская философия// Москва, Лань, 1999
- Сафронова Е.С.*, К вопросу о трактовке буддизма и его основных положений в российской и западной культурах// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень №1 (25), Москва, изд-во РАГС, 2001
- Серебряков Е.А.*, О сборнике Гань Бао «Записки о духах»// Вестник ЛГУ, 1958, №8
- Серебряный С.Д.*, «Лотосовая Сутра»: Предисловие к первому русскому переводу// РГГУ, Москва, 1998

- Сорокин В.Ф.*, Китайская классическая драма XIII-XIV вв.// Москва, Наука, 1974
- Спешнев Н.А.*, Китайская протонародная литература: Песенно-повествовательные жанры// Москва, Наука, 1986
- Стулова Э.С.*, Проблема изучения жанра баоцзюань. Жанры и стили литератур Кигая и Кореи. Сборник статей// Москва, Наука, ГРВЛ, 1969
- Сутра о Бесчисленных значениях, Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы, Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисатвы, Всеобъемлющая мудрость*, перевод с китайского и комментарии А. Игнатовича// Москва, серия 'Ex Orient Lux', Ладомир, 1998
- Тестелец Я.Г.*, Введение в общий синтаксис// Москва, РГГУ, 2001
- Терентьев А.А.*, «Сутра сердца Праджня-парамиты» и её место в истории буддийской философии» в сборнике Буддизм: история и культура// Москва, Наука, 1989
- Томашевский Б.В.*, Писатель и книга. Очерк текстологии.// Москва, Наука, 1959
- Топер П.М.*, Перевод в системе сравнительного литературоведения// Москва, Наследие, 2000
- Топоров В.Н.*, Пространство культуры и встречи в нем// Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации, Москва, 1989
- Торчинов Е.А.*, О психологических аспектах учения Праджня-парамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры»)// сб. Психологические аспекты буддизма, Новосибирск, Наука, 1991
- Торчинов Е.А.*, Введение в буддологию: курс лекций// СПб, С.-Петербургское философское общество, 2000
- Трубникова Н.Н.*, «Различение учений» в японском буддизме IX в. *Кукай [Кобо-Дайси]* о различиях между тайным и явными учениями// Москва, РОССПЭН, 2000
- Федоров А.В.*, Основы общей теории перевода (Лингвистические проблемы)// Москва, Высшая школа, 1983
- Хуэй-цзяо*, Жизнеописания достойных монахов в переводе М.Е. Ермакова// Москва, Наука, 1991
- Цзи Юнь*, Заметки из хижины «Великое в малом» (Юэвэй цаотан бицзи). Пер. с китайского, предисл., коммент., прил. О.Л. Фишман// Москва, 1974
- Шохин В.К.*, Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды// Москва, Восточная литература, 1994
- Щербатской Ф.И.*, Избранные труды по буддизму// Москва, Наука, 1988
- Щербатской Ф.И.*, Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, 2 тома// СПб, 1995

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

Новосибирск, 1995

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

Яхонтов С.Е., Древнекитайский язык// Москва, Наука, 1965

Литература на английском языке

Буддийские махаянские тексты, пер. М. Мюллера, Э. Соуелла, Такакусу *Buddhist Mahayana Texts* by F. Max Muller, E.W. Cowell, J. Takakusu// India, Low Price Publications, 1996

Теодор дэ Бэри, Буддийская традиция: в Индии, Китае и Японии *Theodore De Bary W.*, The Buddhist Tradition: In India, China and Japan// Vintage, 1972

Конзе Э., Совершенная мудрость: короткие праджняпарамитские тексты *Conze E.*, Perfect Wisdom: The Short Prajñāpāramitā Texts// Buddhist Pub Group, 1993

Конзе Э., Буддийская мудрость *Conze E.*, Buddhist Wisdom: The Diamond Sutra and The Heart Sutra// Vintage, 2001

Конзе Э., Тридцать лет буддологических исследований *Conze E.*, Thirty years of Buddhist Studies// Munshirm Manoharlal Pub Pvt Ltd, 2000

Конзе Э., Буддийская мысль в Индии *Conze E.*, Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy// University of Michigan Press, 1967

Ланкаватара сутра; махаянский текст, пер. Сузуки Д.Т. *The Lankavatara Sutra; A Mahayana Text.* Trans. by D.T.Suzuki// London, 1932

Ланкастер Л., Буддийская литература: каноны, переписчики и переводчики *Lancaster, Lewis R.*, Buddhist Literature: Its Canons, Scribes, and Editors. In "The Critical Study of Sacred Texts", ed. Wendy Doniger O'Flaherty// Berkeley Religious Studies Series, Berkeley, CA, 1979

Лю Синьжу, Древние Индия и Китай: торговые и религиозные обмены *Liu Xinru [Liu Hsin-ju]*, Ancient India and ancient China: trade and religious exchanges, AD 1-600// Delhi: Oxford University Press, 1988

Мэйер В., Устные и письменные аспекты китайских сутр *Mair V.*, Oral and Written Aspects of Chinese Sutra Lectures (Chiang-Ching-Wen)// Chinese Studies, №4, 1986

Мэйер В., Индия и Китай: обзор культурных заимствований *Mair V.*, India and China: Observations on Cultural Borrowing// Journal of The Asiatic Society, №31, 1989

- Наттьер Дж.*, Сутра сердца. Китайский апокрифический текст? *Nattier J.*, The Heart Sutra. A Chinese apocryphal Text?// Journal of the International Association of Buddhist Studies, 1992
- П. Прадхан*, Великий переводчик Сюань Цзан *P. Pradhan*, 偉大的翻譯家玄奘// 翻譯通報, 1951, №5
- Райт А.*, Буддизм в китайской истории *Wright A.*, Buddhism in Chinese History// Stanford University Press, 1959
- Уоррен Х.*, Буддизм в переводах *Warren H. C.*, Buddhism in Translations// Cambridge, Harvard University Press, 1947
- Хурвиц Л.*, Сюань Цзан (602-664) и «Сутра сердца» *Hurwitz L.* Hsuang-tsang (602-664) and the "Heart Scripture"// Prajnaparamita and related systems. Berkeley, 1977
- Цюрхер Э.*, Разговорные элементы в ранних буддийских переводах Поздней Хань *Zürcher E.*, Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations// Journal of the Chinese Language Teachers Association, 12, 3, 1977
- Цюрхер Э.*, Завоевание Китая буддизмом: распространение и адаптация буддизма в раннее средневековье *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China.*// Brill Academic Pub, 1997
- Цюрхер Э.*, Влияние буддизма на ранний даосизм *Zürcher E.*, Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence// T'oung Pao 66, 1980

Литература на китайском языке⁸

- Алмазная сутра*, перевод Ли Аньгана, комментарии Чжу Дичжу 李安綱譯, 朱棣注, 金剛經// 北京, 中國社會出版社, 2005
- Алмазная сутра, объясненная через иллюстрации* 圖解金剛經, 鳩摩羅什原譯, 瓊那諾布旺典編著// 陝西師範大學, 2007
- Бай Хуавэнь*, Записки о китайском буддизме 白化文, 漢化佛教參訪錄// 北京, 中華書局, 2005
- Ван Ли*, Очерки по истории китайского языка 王力, 漢語史稿// 北京, 中華書局, 2001
- Ван Ли*, Сравнительное изучение прасюжетов буддийской литературы и древних рассказов 王立, 佛經文學與古代小說母體比較研究// 北京, 昆侖出版社, 2006
- Ван Тецзюнь*, Очерки по истории переводов буддийских текстов в Китае 王鐵鈞, 中國佛典翻譯史稿// 北京, 中央編譯出版社, 2006

⁸ Литература на китайском языке расположена в алфавитном порядке написания имен авторов на русск.яз. Названия произведений даются сразу в переводе на русский язык, далее следует написание имени автора и других выходных данных на русском языке.

- Ван Хунъинь*, Толкование и разъяснение канонов по традиционной теории перевода в Китае 王宏印, 中國傳統譯論經典詮釋// 武漢, 湖北教員出版社, 2003
- Ван Шаофэн*, Исследование лексики буддийских текстов в раннюю Тан 王紹峰, 初唐佛典辭彙研究// 合肥, 安徽教育出版社, 2004
- Вэн Сю и др.*, Современный перевод Алмазной сутры 翁虛等注譯, 金剛經今譯// 北京, 中國科學社會出版社, 2003
- Гао Ян, Цзин Саньлун* Полный перевод и новые комментарии к Алмазной сутре 高楊注荆三隆譯, 金剛經新注與全譯// 西安, 太白文藝出版社, 1997
- Гу Суй*, Избранные переводы буддийских сутр - период дин. Хань, Троецарствия, дин. Цзинь, Южных и Северных династий 顧隨, 佛典翻譯文學選 - 漢三國晉南北朝時期, 顧隨文集// 上海, 上海古籍出版社, 1986
- Да Чжао*, Исследование «Восхвалений к Алмазной сутре» 達照, “金剛經贊” 研究// 北京, 宗教文化出版社, 2002
- Десять мудрецов рассуждают о буддизме*, под ред. Сы Маци 十家論佛, 司馬琪主編// 上海, 上海人民出版社, 2006
- Дун Цзычжу*, О чем на самом деле говорится в Алмазной сутре 董子竹, 金剛經到底說什麼// 武漢, 長江文藝出版社, 2000
- Жэнь Цзюй*, История буддизма в Китае 任繼愈, 中國佛教史// 北京, 中國社會科學出版社, 1991
- Жэнь Цзюй*, Сборник статей о буддийских представлениях во время дин. Тан 任繼愈, 漢唐佛教思想論集// 北京, 人民出版社, 1973
- Ли Вэйци*, Собрание и толкование слов буддийских сутр 李維琦, 佛經詞語匯釋// 長沙, 湖南師範大學出版社, 2004
- Линь И*, Перевод и комментарии к Чжоули 周禮 林尹注譯// 天津, 古籍出版社, 1988
- Ло Синьчжан*, Сборник статей о переводах 羅新璋, 翻譯論集// 北京, 商務印書館, 1984
- Лун Гофу*, Исследование служебных частиц в переводах сутр Кумарадживы 龍國富, 姚秦譯經助詞研究// 長沙, 湖南師範大學出版社, 2004
- Лю Мицин*, Конспекты о культурологических [проблемах] перевода 劉宓慶, 文化翻譯論綱// 武漢, 湖北教育出版社, 1999
- Лю Чэн*, Краткое изложение истоков и развития буддизма в Китае 呂澂, 中國佛教源流略講// 北京, 商務印書館, 1984

- Лян Сяохун, Юй Ши, Чэнь Уюнь*, Исследование произношения и значения терминов буддийских сутр и лексики китайского языка 梁曉虹, 徐時儀, 陳五雲著, 佛經音義與漢語辭彙研究// 北京, 商務印書館, 2005
- Лян Цичао*, 18 статей по буддологии 梁啓超, 佛學研究十八篇, 陳士強導讀// 上海, 上海古籍出版社, 2001
- Ма Цзун*, Краткая история переводов в Китае (до Движения 4 мая) 馬祖毅, 中國翻譯簡史 (“五四” 以前部分)// 北京, 中國對外翻譯出版社, 1998
- Нань Хуайцзинь*, Как достичь совершенствования в буддийской Дхарме 南懷瑾, 如何修證佛法// 上海, 上海佛學書局, 1992
- Нань Хуайцзинь*, О чем говорится в Алмазной сутре 南懷瑾, 金剛經說什麼, 南懷瑾選集, 第八卷// 上海, 復旦大學出版社, 2003
- Пу Хуэй*, Буддизм и литература в период Южных и Северных династий 普慧, 南朝佛教與文學// 北京, 中華書局, 2002
- Су Шихуа*, Рассказы о буддийской мудрости 蘇樹華, 大話佛家智慧// 濟南, 齊魯書社, 2005
- Сунь Чаньгу*, Буддизм и китайская литература 孫昌武, 佛教與中國文學// 上海, 上海人民出版社, 1998
- Сутра сердца, объясненная через иллюстрации* 圖解心經, 玄奘原譯, 吉布編著// 陝西師範大學, 2007
- Сюн Гунчжэ*, Современный перевод и современные комментарии к Сюньцзы 荀子今註今譯, 熊公哲註譯// 臺灣商務印書館發行, 1995
- Сяо Ли*, Полное собрание историй о мудрости из буддийских сутр 佛家經典智慧故事全集, 肖莉編著// 北京, 地震出版社, 2006
- Тан Юнтун*, История буддизма в период дин. Хань, Вэй, Восточной и Западной Цзинь, Южных и Северных династий 湯用彤, 漢魏兩晉南北朝佛教史// 北京, 北京大學出版社, 1997
- Тань Сишунь*, Читаем «Алмазную сутру» и «Сутру сердца» 談錫水, 金剛經 心經 導讀// 北京, 中國書局, 2006
- У Хайюн*, Исследование буддийской повествовательной литературы на основе китайских переводов в период средней древности 吳海勇, 中古漢譯佛經敘事文學研究// 北京, 學苑出版社, 2004

- Фан Гуанчан*, Собрание переводов и комментариев к Сутре сердца 方廣昌, 般若心經譯注集成// 上海古籍出版社, 1994
- Фан Литянь*, Буддийская культура Китая 方立天, 中國佛教文化// 北京, 中國人民大學出版社, 2006
- Фан Литянь*, Буддизм во время династий Суй-Тан 方立天, 隋唐佛教// 北京, 中國人民大學出版社, 2006
- Фан Литянь*, Буддизм во времена династий Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий 方立天, 魏晉南北朝佛教// 北京, 中國人民大學出版社, 2006
- Фан Литянь*, Философия буддизма 方立天, 佛教哲學// 北京, 中國人民大學出版社, 2006
- Фань Сяоцин, Жэнь Юймэй, Чжэнь Хуньюй*, Буддийская мудрость, заключенная в чэньюях 範曉清, 任玉梅, 張虹雨編著, 成語中的佛學智慧// 北京, 中國華僑出版社, 2005
- Фэн Даань*, Важные рассуждения о буддийской Дхарме 馮達庵, 佛法要論// 北京, 宗教文化出版社, 2006
- Хоу Чуаньвэнь*, Литературное прочтение буддийских сутр 後傳文, 佛經的文學性解讀// 北京, 中華書局, 2004
- Ху Ши*, История литературы на байхуа 胡適, 白話文學史, 駱玉明導讀// 上海, 上海古籍出版社, 1999
- Хуан Чжэнь*, Изучение письменных источников Дуньхуана 敦煌語言文字學研究// 蘭州, 甘肅教育出版社, 2002
- Хун Сюпин*, Исторические вехи в буддийской культуре Китая 洪脩平, 中國佛教文化歷程// 南京, 江蘇教育出版社, 1995
- Цао Шибан*, Сборник статей по истории перевода буддийских сутр в Китае 曹仕邦, 中國佛教譯經史論集// 臺北, 東初出版社, 1981
- Цзи Сяньлинь, Хуан Баошэн, Го Лянцзюнь*, Избранные джатаки, записки после перевода 季羨林, 黃寶生, 郭良鋆, 佛本生故事選·譯後記// 北京, 人民文學出版社, 1985
- Цзи Сяньлинь*, История древней литературы Индии 季羨林, 印度古代文學史// 北京, 北京大學出版社, 1991
- Цзи Сяньлинь*, Рассуждения Цзи Сяньлиня о буддизме 季羨林, 季羨林論佛教, 王樹英選編// 北京, 華藝出版社, 2006
- Цзи Сяньлинь*, 15 лекций о буддизме 季羨林, 佛教十五題// 北京, 中華書局, 2007

- Цзинь Кэму*, Абстрактная теория культуры 金克木, 文化卮言, 周錫山編// 上海, 上海文藝出版社, 1996
- Цянь Чжуншу*, 錢鐘書, 管錐編增訂// 北京, 中華書局, 1982
- Цянь Чжуншу*, Переводы Линь Шу 錢鍾書 林紓的翻譯// 北京, 商務印書院, 1981
- Цяо Цэнжуй*, Теория перевода: опыт перевода и рассуждения и изучение искусства перевода 喬曾銳, 譯論: 翻譯經驗與翻譯藝術的評論和探討// 北京, 中華工商聯合出版社, 2000
- Чжан Гуанда*, О некоторых особенностях культурного обмена между Срединной равниной и западными царствами в период дин. Суй-Тан 張廣達, 論隋唐時期中原與西域文化交流的幾個特點// 北京, 北京大學學報 (哲社), 1985, №4
- Чжан Маньтао*, История переводов буддийских текстов 張曼濤, 佛典翻譯史論, 現代佛教學術刊// 臺北市, 大乘文化出版社, 1978
- Чжан Пэйфэн*, Буддизм и литература сунских книжников 張培鋒, 宋代士大夫佛學與文學// 宗教文化出版社, 北京, 2007
- Чжан Цзяньму*, О восприятии древнего опыта перевода 張建木, 論吸收古代的翻譯經驗// «翻譯通報», 1951, №5
- Чжан Чжунсин*, Буддизм и китайская литература 張中行, 佛教與中國文學// 安徽教育出版社, 1984
- Чжи Чжуйюй*, *Чжи Сяонун*, Комментарии и примечания к избранным буддийским сочинениям по теории перевода 中國佛籍譯論選輯評注, 朱志瑜, 朱曉農著// 北京 清華大學出版社, 2006
- Чжу Дэси*, Лекции по грамматике 朱得熙, 語法講義// 北京, 商務印書館, 2000
- Чжу Цинчжи*, Изучение лексики буддийских сутр и китайского языка в период средней древности 朱慶之, 佛典與中古漢語辭彙研究// 臺北, 文津出版社, 1992
- Чжу Чуаньюй*, Влияние буддизма на китайские сяошо 佛教對中國小說之影響, 朱傳譽主編// 臺北, 天一出版社, 1982
- Чжэн Чжэньдо*, История простонародной литературы Китая 鄭振鐸, 中國俗文學史// 上海, 世紀出版集團, 2005
- Чэн Фукан*, Очерки по истории теории перевода в Китае 陳福康, 中國譯學理論史稿// 上海, 上海外語教育出版社, 2002
- Чэн Яньчжу*, Главный смысл Вималакирти-сутры и Сутры сердца 陳燕珠, 維摩詰經要義 心經要義// 北京, 宗教文化出版社, 2005

Чэнь Гуи, Современный перевод и современные комментарии к Чжуанцзы 莊子今注

今譯, 陳鼓應注譯// 北京, 中華書局, 1999

Чэнь Гуин, Перевод, комментарии и оценка Лаоцзы 老子注譯及評介, 陳鼓應著// 北京, 中華書局, 1984

Ши Хуэйцзяо, Жизнеописание достойных монахов, ред. и комментарии Тан Юнгуна 釋慧皎撰, 高僧傳, 湯用彤校注// 北京, 中華書局, 1992

Юй Сяохун, Изучение буддизма и сяошо на байхуа в период Тан и Пяти династий 俞曉紅, 佛教與唐五代白話小說研究// 北京, 人民出版社, 2006

Ян Байи, Исследование «Алмазной сутры» 楊白衣, 金剛經之研究// 臺北, 中國文化大學, 華岡佛學學報, 1983, №5

Ян Боцзюнь, Перевод и комментарии к Луньюю *Lunyu yizhu* 論語譯注, 楊伯峻譯注// 北京, 中華書局, 2000

Ян Боцзюнь, Перевод и комментарии к Мэнцзы 孟子譯注, 楊伯峻譯注// 北京, 中華書局, 2000

Ян Цзофэн, Изучение грамматики древнего китайского языка 上古漢語語法研究// 北京, 北京廣播學院出版社, 2002

Ян Хуэйнань, Толкование и распространение Алмазной сутры 楊惠南, 《金剛經》的詮釋與流傳// 臺北, 中華佛學研究所, 中華佛學學報, №14, 2001

Янь Бэймин, *Янь Цзечжуань* Перевод и комментарии к Лецзы 列子譯注, 嚴北溟 嚴捷撰// 上海, 上海古籍出版社, 1986

Приложения

Приложение I. Тексты санскритских оригиналов и китайских версий «Алмазной сутры» и «Сутры сердца» с переводом на русский язык⁹

Алмазная сутра и *Сутра сердца* неоднократно публиковались в китайских, японских собраниях буддийских текстов. Наиболее авторитетным источником является японское издание *Тайсё синёу Дайдзюкё* (*Заново отредактированное «Великое собрание сутр» [годов] Тайсё*, тома 1-100// Токио, 1924-1932, 1960-1964). Сейчас практически все тексты китайской Трипитаки, а также сочинения китайских буддийских авторов размещены в электронном виде в интернете, наиболее авторитетным из сайтов считается <http://cbeta.buddhist-canon.com> (созданный Ассоциацией электронных текстов по китайскому буддизму - СВЕТА (Chinese Buddhist electronic text association)).

Санскритский текст сутры приводится по критическому изданию *Новые переводы индийских сутр 1. Алмазная сутра* (Синьи фаньвэнь фодянь¹, Цзиньган баньжоболоми цзин// Тайбэй, Жуши чубаньшэ, 1985). Санскритская краткая версия *Сутры сердца* приводится по книге тайваньского буддолога Линь Гуанмина *Самостоятельное изучение санскритского и тибетского переводов Сутры Сердца* (Фаньцзан Синьцзин цзысюэ, Линь Гуанмин// Тайбэй, Цзяфэн чубаньшэ, 2004). Представленная в нем версия немного отличается от получившей большое распространение в последние годы отредактированной проф. Накамурой Хадзимэ санскритской версии. Полная версия приводится по индийскому изданию Vaidya, Dr. P.L ed Buddhist Sanskrit Texts №.17 *Mahāyāna-sūtra-saṃgrahaḥ* (part 1)// Darbhanga, The Mithila Institute, 1961.

Алмазная сутра

金剛般若波羅蜜經, 鳩摩羅什 Kumārajīva, 401 г. (далее сокр. 鳩)

金剛般若波羅蜜經, 菩提留支 Bodhiruci, 509 (далее сокр. 菩)

金剛般若波羅蜜經, 眞諦 Paramārtha, 562 (далее сокр. 眞)

金剛能斷般若波羅蜜經, 笈多 Dharmagupta, 590 (далее сокр. 笈)

金剛般若波羅蜜經, 玄奘 Xuan Zang, 660-663 (далее сокр. 玄)

能斷金剛般若波羅蜜多經, 義淨 Yi Jing, 703 (далее сокр. 義)

The Vagrakkhedikā or Diamond-cutter, Max Muller (1894) (далее сокр. M.M.)

⁹ Перевод на русский язык осуществлен автором данной диссертационной работы с помощью подстрочника и с учетом достижений современной науки, при этом автор обращался к переводам на современный китайский язык и классическим переводам на английский язык М. Мюллера и Е. Конзе. Автор выражает большую благодарность к.к.н. А.Б. Захарьину за неоценимую помощь при работе с санскритским текстом. Китайские переводы представлены в хронологическом порядке. Для удобства исследования текст поделён на отдельные фразы.

Vajracchedikā Prajñāpāramitā, Edward Conze (1957) (далее сокр. E.C.)

Vajracchedikā Prajñāpāramitā, Max Walleser (1914)

Vajracchedikā, M.C. de Harlez (1891)

Санскритский текст сутры приводится по критическому изданию *Новые переводы индийских сутр 1. Алмазная сутра* 新譯梵文佛典 1, 金剛般若波羅蜜經// 臺北市, 如實出版社, 1985

法會因由分第一

1. 1

Evam maya śrutam¹⁰. Ekasmin samaye bhagavān śrāvastyam¹¹ viharati sma jetavane nāthapiṇḍadasyārāme¹² mahatā bhikṣusaṃghena sārddham ardhatrayodaśabhir bhikṣuśataih¹³ saṃbahulais ca bodhisattvair mahāsattvaiḥ.

鳩摩羅什：如是我聞。一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。

¹⁰ evam maya śrutam: thus it was heard by me (M.M.), thus have heard (E.C.), 如是我聞 ru2shi4wo3wen2 Я так слышал. Обычная формула зачина в буддийских сутрах. Согласно преданию, перед тем как Будда ушёл в нирвану, он рассказал все сутры одному из любимых учеников Ананде (Ānanda) и наказал тому сохранить их для последующих адептов. Позже Ананда, прозванный *Слышавший больше всех* (多聞第一 duo1wen2di4yi1), при декламации той или иной из сутр стал добавлять эту формулу зачина - Я так слышал, т.е. Ананда так слышал, подчёркивая непосредственную передачу текста из уст в уста от Будды к послушникам. Я также может указывать на любого из адептов, внимающего дхарме, в ком священный текст праджняпарамиты порождает особое состояние медитативного сознания: когда я это любой из тех, кто причастен к Высшей Мудрости. Также появление данной формулы зачина с личным местоимением 1 лица говорит о желании подчеркнуть разницу между текстами других учений и буддийскими сутрами.

¹¹ Śrāvasti: 舍衛國 (鳩, 菩, 菩 2, 眞), 舍婆提城 (菩), 室羅筏 (玄), 名稱大城 (義). Шравасты - столица царства Кошала (Kośala), одного из 16 царств древней Индии. Позднее Кошала распалась на Северную и Южную Кошалу, город Шравасты оказался на территории Северной Кошалы и постепенно стал восприниматься как отдельное царство. Согласно буддийским преданиям, учение о праджне излагалось в 4 местах, всего было проведено 16 собраний. 4 места, где проводились буддийских собрания, - это 王舍城靈鷲峰, 舍衛城中祇樹給孤獨園, 他化自在天, 王舍城中的竹園精舍.

¹² Jeta-vana: 祇樹 (鳩, 菩), 祇陀樹林 (菩 2, 眞), 勝林 (笈), 誓多林 (玄), 戰勝林 (義). Jeta-vana - так назывался лес, получивший своё название в честь молодого наследника Джеты (Jeta 祇陀), сына царя Кошалы Prasenajit. Anāthapiṇḍala: 給孤獨園 (鳩, 菩, 玄), 無親持施與園 (笈), 施孤獨園 (義). По преданию, в Шравасты жил старейшина Судатта (Sudatta 蘇達多), который славился своими добрыми делами. Он часто совершал подаяния, постоянно опекал одиноких и обездоленных, поэтому сад был назван Anāthapiṇḍala (сад располагался на территории леса Джета). Позднее старейшина стал почитателем буддизма, обрёл Плод Вступившего в поток (預流果, см. сноску 79), купил лес Джета и построил там в честь Будды прекрасное жилище (精舍). Это место и стало именоваться 祇樹給孤獨園.

¹³ В санскритском тексте ardhatrayodaśabhir bhikṣuśataih, что дословно значит *без половины 13 (12,5) [помноженное] на сотню бхикшу*, т.е. 1250. У всех переводчиков приводится общее число 1250. Дословно передано только у Дхармагупты: 半三十比丘百 (笈). bhikṣu 比丘 bi3qiu1 монах (также встречается 苾芻 (玄, 義)) Среди смысловых переводов слова bhikṣu в других текстах встречается 乞食者 qi3shi2zhe3, среди старых переводов можно часто встретить 乞士 qi3shi4. До появления буддизма так называли странников (кроме比丘 bhikṣu, их также называли行者 yati, 遊行者 paṇḍita, 沙門 śramaṇa). После появления буддизма bhikṣu стали называть любых странников с патрой (pātra - пиала для сбора подаяний), независимо от того, к каким религиям они принадлежат. Позднее буддизм задействовал этот термин для обозначения буддийских адептов мужского пола. После установления Винаи bhikṣu стали называть исключительно монахов старше 20 лет, которые приняли постриг и придерживаются установленного комплекса религиозных предписаний (具足戒 ju4zu2jie4).

菩提留支 (1) : 如是我聞。一時，婆伽婆在舍婆提城祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。

菩提留支 (2) : 如是我聞。一時，佛婆伽婆住舍衛國祇陀樹林給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。

真諦 : 如是我聞。一時，佛婆伽婆住舍衛國祇陀樹林給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。

笈多 : 如是我聞。一時，世尊聞者遊行勝林中，無親博施與園中，大比丘眾共，半三十比丘百。

玄奘 : 如是我聞。一時，簿伽梵在室羅筏，住誓多林給孤獨園，與大苾芻千二百五十人俱。

義淨 : 如是我聞。一時，簿伽梵在名稱大城戰勝林施孤獨園，與大苾芻千二百五十人俱，及大菩薩眾。

Я так слышал. Однажды Бхагаван жил в саду Анатхапиндала, в лесу Джета в городе Шравастии вместе с собранием 1250 монахов, Бодхисаттв, Великих Существ.

1. 2

Atha khalu¹⁴ bhagavan pūrvāṅnakālasamaye¹⁵ nivāsyā¹⁶ pātracivaram¹⁷ adāya śravastīm mahānagarīm piṇḍāya pravikṣat.

鳩摩羅什 : 爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。

菩提留支 (1) : 爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍婆提大城乞食。

菩提留支 (2) : 爾時，世尊於日前分，著衣持鉢，入舍衛大國而行乞食。

真諦 : 爾時，世尊於日前分，著衣持鉢，入舍衛大國而行乞食。

¹⁴ atha khalu: «то время», как уточняют комментаторы, указывает на период в жизни Будды после выхода из самадхи.

¹⁵ pūrvāṅnakālasamaye: 於日前分 (菩 2, 真), 前分時 (笈), 於日初分 (玄), 於日初分時 (義) описательно - во время трапезы. «До полудня» - поскольку согласно буддийским предписаниям, приём пищи мог быть совершаем только в период между восходом солнца и полуднем. После наступления 12 часов есть запрещалось.

¹⁶ Под одеждой здесь понимается именно монашеская ряса (saṅghāṭī), которая использовалась исключительно во время проповедей и сбора подаяний с патрой. Она шилась из 25 кусков материала. Подобная монашеская ряса была самой большой из 3 одежд буддийских монахов (tri-vastra). Также ещё были uttara-āsaṅga (鬱多羅僧), использующаяся при совершении богослужений, слушании проповедей, она шилась из 7 кусков материала, поэтому иногда называлась 七條衣 qīltiao2yī1; antargvāsa (安陀會 an1tuo2hui4) - одежда для выполнения повседневных работ и для сна (типа 便衣 или даже 內衣). Помимо этих трёх одежд у монахов были ещё две - saṃkaksikā (僧祇支 seng1zhi3zhi1) и kusūla (厥脩羅 jue2xiu1luo2). Saṃkaksikā представляла собой накидку на плечи, а kusūla - нижнюю юбку. Таким образом, всего у монахов получалось 5 разных одежд.

¹⁷ pātra - так называлась пиала, которую использовали буддийские монахи для сбора подаяний и приёма пищи. Патры были металлическими и фарфоровыми. Деревянные патры использовались в путешествиях. Каменные патры рассматривались как артефакат образа самого Будды, поэтому пользоваться ими запрещалось. Если патра трескалась или разбивалась, то чинить её следовало согласно 5 строго установленным правилам (五綴鉢 wu3zhui4bo1).

笈多：爾時，世尊前分時，上裙著已，器上給衣持，聞者大城搏爲入。

玄奘：爾時，世尊於日初分，整理裳服，執持衣鉢，入室羅筏大城乞食。

義淨：爾時，世尊於日初分時，著衣持鉢，入城乞食。

В то время незадолго до полудня Бхагаван, держа тилу и одев монашескую рясу, в город Шравастии вошёл за подаянием.

1. 3

Atha khalu bhagavāñ śrāvastim mahānagarim piṇḍāya caritvā¹⁸ kṛtabhaktakṛtyaḥ paścād bhaktapiṇḍapātapatikrāntaḥ pātracivaram pratiśamyā pāḍau prakṣālya nyaṣīdat prajñapta evāsane paryankam ābhujya ṛjuṃ kāyaṃ pranīdhaya pratimukhim smṛtim upasthāpya.

鳩摩羅什：於其城中次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。

菩提留支（1）：於其城中，次第乞食已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，如常敷座，結加趺坐，端身而住，正念不動。

菩提留支（2）：於其國中，次第行乞，還至本處。飯食事訖，於中後時，收衣鉢，洗足已，如常敷座，跏趺安坐，端身而住，正念現前。

眞諦：於其國中，次第行乞，還至本處。飯食事訖，於中後時，收衣鉢，洗足已，如常敷座，跏趺安坐，端身而住，正念現前。

笈多：爾時，世尊聞者大城搏爲行已，作已食作已後，食搏墮過，器上給衣收攝，兩足洗，坐具世尊施設如是座中，跏趺結，直身作，現前念近住。

玄奘：時簿伽梵於其城中，行其乞已，出還本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，於食後時，敷如常座，結跏趺坐，端身正願，住對面念。

義淨：次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，於先設座，加趺端坐，正念而住。

В то время Бхагаван в великий город Шравастии сходяв за подаянием, поев готовую еду, вернулся назад. Сложив рясу и тилу, вымыв ноги, он сел на подготовленное место в позе цзэцзяфу (сидя, скрестив ноги, положить голени на левое и правое бедра), выпрямил туловище и остановил текущие мысли.

1. 4

¹⁸ piṇḍāya śrāṭi: сбор подаяния рассматривался как одно из 12 установлений, обязательных к исполнению в повседневной монашеской жизни. Совокупно эти установления назывались dhūta-guṇa (頭陀行 tou2tuo2xing2 или 杜多行 du2duo1xing2, т.е. 頭陀 [杜多]的脩行). Dhūta переводится как 脩德 xiude2 совершенствование добродетели, 洗洗 xi3xiان4 отмывание, то есть означает необходимость отбросить алчность в одежде, еде и жилищных условиях, смыть грязь желаний и суетных забот. 12 установлений включают в себя: обладать только тремя одеждами (但三衣), постоянно собирать подаяния (常乞食), не брать лишней пищи (不作餘食), принимать пищу один раз в день (一坐食), соблюдать умеренность в еде (一揣食), сидеть под деревом (樹下坐), сидеть на голой земле (露地坐), сидеть в свободной позе (隨坐), постоянно сидеть, не спать лёжа (常坐不臥) и др.

Atha khalu sambahulā bhikṣavo yena bhagavaṃs tenopasaṃkraman upasaṃkramya bhagavataḥ padau śirobhir abhivandya bhagavanūtaṃ triṣpradakṣiṇīkrtyaikante nyaṣidan.

鳩摩羅什：（缺）

菩提留支（1）：爾時，諸比丘來詣佛所。至已，頂禮佛足，右遶三匝，退坐一面。

菩提留支（2）：時，諸比丘俱往佛所。至佛所已，頂禮佛足，右遶三匝，卻坐一面。

眞諦：時，諸比丘俱往佛所。至佛所已，頂禮佛足，右遶三匝，卻坐一面。

笈多：爾時，多比丘，若世尊彼詣。到已，世尊兩足頂禮，世尊邊三右繞作已，一邊坐彼。

玄奘：時，諸苾芻來詣佛所。到已，頂禮世尊雙足，右遶三匝，退坐一面。

義淨：時，諸苾芻來詣佛所，頂禮世尊雙足，右遶三匝，退坐一面。

В то время многие бхикшу пришли к тому месту, где сидел Бхагаван. Прибыв, они совершили поклон, обошли справа три раза вокруг и сели рядом.

善現起請分第二

2. 1

Tena khalu punaḥ samayenāyusmān subhūti¹⁹ tasyām eva parṣadi samnipatito 'bhūt samniṣaṇṇaḥ.

鳩摩羅什：時，長老須菩提在大眾中，

菩提留支（1）：爾時，慧命須菩提在大眾中，

菩提留支（2）：爾時，淨命須菩提於大眾中，共坐聚集。

眞諦：爾時，淨命須菩提於大眾中。

笈多：復時，命者善實，彼所如是眾聚集會坐。

玄奘：具壽善現亦於如是眾會中坐。

義淨：時，具壽妙生在大眾中，

В то время Почтенный Субхути пришёл к группе монахов и сел.

2 · 2

¹⁹ āyusmān subhūti: the Venerable Subhuti 長老須菩提 (鳩), 慧命須菩提 (菩), 淨命須菩提 (菩 2, 眞), 命者善實 (笈), 具壽善現 (玄), 具壽妙生 (義). На русский язык переведено как *Почтенный Субхути*. Āyusmān – это уважительное обращение к высокодобродетельным бхикшу, оно также использовалось при обращении младших монахов к старшим монахам. В данном случае никакого отношения к возрасту выбор данного слова не имеет: Субхути называют āyusmān subhūti, признавая его исключительные заслуги. Его именовали также 解空第一 *jiēkōng1dī4yī1*, что можно перевести как *Первый, кто постиг Пустоту (śūnyatā)*. Субхути был одним из 10 близких учеников Будды. Главными учениками Будды были: 1) Шарипутра (инд. Śāriputra, кит. 舍利弗), 2) Маудгальяяна (инд. Maudgalyāyana, кит. 目犍連), 3) Махакашьяпа (инд. Mahākāśyapa, кит. 大伽藍), 4) Ануруддха (инд. Anuruddha, кит. 阿拿樓陀), 5) Субхути (инд. Subhūti, кит. 須菩提), 6) Пуруна (инд. Pūrṇa, кит. 富樓那), 7) Катьяяна (инд. Kātyāyana, кит. 迦旃延), 8) Упали (инд. Upālī, кит. 優波離), 9) Рахула (инд. Rahula, кит. 羅睺羅), 10) Ананда (инд. Ananda, кит. 阿難陀).

Atha khalu āyusmān subhūtir utthāyāsanād ekāmsam uttarasangam kṛtvā dakṣiṇam jānumaṇḍalam pṛthivyām pṛatiṣṭhapyā yena bhagavāms tenāñjalimñjalim praṇamya ²⁰ bhagavantam etad avocat.

鳩摩羅什：從即座起，偏袒右肩，左膝著地，合掌恭敬而佛言：

菩提留支（1）：即從座起，偏袒右肩，右膝著地，向佛合掌恭敬而立，白佛言：

菩提留支（2）：時，淨命須菩提即從座起，偏袒右肩，頂禮佛足，右膝著地，向佛合掌而白佛言：

真諦：時，淨命須菩提即從座起，偏袒右肩，頂禮佛足，右膝著地，向佛合掌而白佛言：

笈多：爾時，命者善實起坐，一肩上著作已，右膝輪地著已，若世尊彼合掌，向世尊邊如是言：

玄奘：爾時，衆中具壽善現從座而起，偏袒一肩，左膝著地，合掌恭敬而白佛言：

義淨：承佛神力，即從座起，偏袒右肩，左膝著地，合掌恭敬白佛言：

Встав с места, Субхути, накинув рясу через одно плечо, став на землю на правое колено, склоняя сложенные руки к Бхагавану, Бхагавану так сказал:

2. 4

Āścaryam bhagavan paramāścaryām sugata yāvad eva tathāgatenārhatā samyaksaṃbuddhena²¹ bodhisattvā mahasattva anupariṅghitāḥ paramēnānugraheṇa²².

鳩摩羅什：“稀有，世尊！如來善護念諸菩薩，

菩提留支（1）：“稀有，世尊！如來，應供，正遍知，善護念諸菩薩，

菩提留支（2）：“稀有，世尊！如來，應供，正遍覺知，善護諸菩薩摩訶薩，由無上利益故；

真諦：“稀有，世尊！如來，應供，正遍覺知，善護諸菩薩摩訶薩，由無上利益故；

笈多：“稀有，世尊！乃至所有如來，應，正遍知，菩薩摩訶薩順攝。

²⁰ «...склоняя сложенные руки...» 合掌: ладони складывались перед грудью для выражения почтения и веры по отношению к Будде и другим монахам. Это обычный ритуал, принятый сщй в древности в Индии, Шриланке, Мьянме, Тайланде и других странах. Индийцы считали, что правая рука священна, а левая – загрязнена, поэтому когда складываешь руки, то святое и грязное соединяются, воплощая в этом жесте смешанную природу человека.

²¹ Tathāgatena arhatā samyak-saṃbuddhena: the Tathagata, the Holy and fully enlightened (M.M.), the Tathagata, the Arhat, the Fully Enlightened One (E.C.), 如來, 應 (應供, фонетический перевод 阿羅漢), 正等覺 (正遍知, 正遍覺知, фонетический перевод 三藐三佛陀) Tatthagata, достойный почитания и подношений. Полностью прозревший. Не совсем понятно, почему китайские переводчики переводят arhat как 應 (應供). Tathāgata – это одно из 10 имён Будды, дословный перевод *Такоушедишый* (tathā - 如 ru2, tḡata - 去 qu4), китайцы поняли как *Такопришедишый* 如來 Ru2lai2. Это не чисто буддийский термин, он использовался и в других религиях по отношению к адепту, который достиг высшей ступени самосовершенствования и воплотил собой истину учения. В буддизме термин Tathāgata применяется только к Будде. 10 имён Будды - это 1) 如來, 2) 應供, 3) 正遍知 (正遍覺知), 4) 明行足, 5) 善逝, 6) 世間解, 7) 無上士, 8) 調街丈夫, 9) 天人師, 10) 佛.

²² anupariṅghitāḥ paramēnānugraheṇa: have been favoured with the highest favour (M.M.) одарены высшей милостью, have been helped with the greatest help (E.C.) вспомоществлены высшей помощью

玄奘：“稀有，世尊！乃至如來，應，正等覺，能以最勝攝受，攝受諸菩薩摩訶薩。

義淨：“稀有，世尊！稀有，佛！如來，應，正等覺，能以最勝利益，益諸菩薩；

Чудесно, Бхагаван! В высшей степени чудесно, Благоушедший, то, как Татхагатой, Архатом, Полностью прозревшим, Бодхисаттвы, Великие существа, вспомоществлены высшей помощью.

2 · 4

Āścaryaṃ bhagavan²³ yāvad eva tathāgatenārhatā samyaksambuddhena bodhisattvā mahāsattvāḥ parinditāḥ paramaya parindanaya²⁴.

鳩摩羅什：善付囑諸菩薩。

菩提留支（1）：善付囑諸菩薩。

菩提留支（2）：善付囑諸菩薩摩訶薩，由無上教故。

真諦：善付囑諸菩薩摩訶薩，由無上教故。

笈多：乃至所有如來，應，正遍知，菩薩摩訶薩付囑，最勝付囑。

玄奘：乃至如來，應，正等覺，能以最勝付囑，付囑諸菩薩摩訶薩。

義淨：能以最勝付囑，囑諸菩薩。

Чудесно, то, как Татхагатой, Архатом, Полностью прозревшим, Бодхисаттвы, Великие существа, одарены высшим даром.

2 · 5

Tat katham²⁵ bhagavan bodhisattvayānasamprasthitena²⁶ kulaputreṇa vā kuladuhitrā vā sthātavyaṃ²⁷ katham pratipattavyaṃ²⁸ katham cittam pragrahitavyaṃ²⁹.

鳩摩羅什：世尊！善男子，善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應雲何住？雲何降伏其心？”

菩提留支（1）：世尊！雲何菩薩大乘中發阿耨多羅三藐三菩提心？應雲何住？雲何修行？雲何降伏其心？”

²³ āścaryaṃ bhagavan 乃至所有如來（笈），乃至如來（玄） Высочайший Бхагаван (Сюань-цзан и И Цзин вновь перечисляют по аналогии с предыдущей главой все эпитеты Будды)

²⁴ parinditāḥ paramayā parindanayā: have been instructed with the highest instruction (M.M.) проинструктированы высшей инструкцией, have been favoured with the highest favour (E.C.) одарены высшей милостью

²⁵ tat katham: how then (E.C., M.M.), маркирует смену топика речи

²⁶ Bodhisattvayāna-samprasthitena: ...having entered on the path of the Bodhisattvas (M.M.), who have set out in the Bodhisattva-vehicle (E.C.) 發阿耨多羅三藐三菩提心（鳩，真），菩薩大乘中發阿耨多羅三藐三菩提心（菩），發越菩薩乘者（玄）

²⁷ sthātavya: behave (M.M.), stand (E.C.), abide, 住（安住）установиться

²⁸ pratipattavya: advance (M.M.), progress (E.C.), 修行 совершенствоваться

²⁹ cittam pragrahitavya: restrain one's thoughts (M.M.), exert one's thought (E.C.), 發起（降伏，攝伏，攝持）

菩提留支（2）：世尊！若善男子，善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，行菩薩乘，雲何應住？雲何修行？雲何發起菩薩心？”

真諦：世尊！若善男子，善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，行菩薩乘，雲何應住？雲何修行？雲何發起菩薩心？”

笈多：彼雲何，世尊！菩薩乘發行住應？雲何修行應？雲何心降伏應？”

玄奘：世尊！諸有發趣菩薩乘者，應雲何住？雲何修行？雲何攝伏其心？”

義淨：世尊！若有發趣菩薩乘者，雲何應住？雲何修行？雲何攝伏其心？”

Тогда как, Бхагаван, Вставшему на колесницу Бодхисаттвы доброму сыну или доброй дочери,³⁰ должно установиться, как совершенствоваться, как сдерживать мысль?

2·6

Evam ukte bhagavan ayuṣmantam subhūtim etad avocat. Sādhu sadhu subhūte evam etat subhūte evam etad yathā vadasi. Anupariṅghitās tathāgatena bodhisattvā mahāsattvāḥ paramenanugraheṇa³¹ parinditās tathāgatena bodhisattvā mahāsattvāḥ paramaya parindanayā³².

鳩摩羅什：佛言：“善哉！善哉！須菩提！如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。

菩提留支（1）：爾時，佛告須菩提：“善哉！善哉！須菩提！如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩”。

菩提留支（2）：淨命須菩提作是問已。爾時，世尊告須菩提：“須菩提！善哉！善哉！如是，善男子！如來善護念諸菩薩摩訶薩，無上利益故；善付囑諸菩薩摩訶薩，無上教故。

真諦：淨命須菩提作是問已。爾時，世尊告須菩提：“須菩提！善哉！善哉！如是，善男子！如來善護念諸菩薩摩訶薩，無上利益故；善付囑諸菩薩摩訶薩，無上教故。

笈多：如是語已。世尊命者善實邊如是言：“善！善！善實！如是，如是。善實！如是，如是。順攝如來菩薩摩訶薩，最勝順攝。付囑如來菩薩摩訶薩，最勝付囑。

玄奘：作事語已。爾時，世尊告具壽善現曰：“善哉！善哉！善現！如是，如是。如汝所說，乃至如來，應，正等覺，能以最勝攝受，攝受諸菩薩摩訶薩。乃至如來，應，正等覺，能以最勝付囑，付囑諸菩薩摩訶薩。

義淨：佛告妙生：“善哉！善哉！如是，如是。如汝所說，如來以勝利益，益諸菩薩，以勝付囑，囑諸菩薩。

³⁰ kula-putra, kula-duhitṛ добрый сын, добрая дочь: имеются ввиду молодые люди из хороших семей, получившие должное образование и вставшие на путь веры

³¹ anupariṅghitās paramenā-anugraheṇa: have been favoured with the highest favour (M.M.) одарены высшей милостью, helped with the greatest help (E.C.) вспомоществлены высшей помощью

³² parinditās paramayā parindanayā: have been instructed with the highest instruction (M.M.) проинструктированы высшей инструкцией, favoured with the highest favour (E.C.) одарены высшей милостью

[Когда Субхути] так произнёс, Бхагаван Почтенному Субхути так сказал:

«Хорошо, хорошо, Субхути. Именно так, Субхути, именно так, как говоришь. Вспомоществлены Татхагатой Бодхисаттвы, Великие существа, высшей помощью. Одарены Татхагатой Бодхисаттвы, Великие существа, высшим даром.

2 · 7

Tena hi subhūte śṛṇu sādhu ca suṣṭhu ca manasikuru. Bhāṣiṣye ‘haṃ te yathā bodhisattvayānasamprasthitena sthātavyaṃ yathā pratipattavyaṃ yathā cittaṃ pragrahitavyam.

鳩摩羅什：汝今諦聽，當爲汝說³³，善男子，善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。”

菩提留支（1）：汝今諦聽，當爲汝說，如菩薩大乘中發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是修行，如是降伏其心。”

菩提留支（2）：須菩提！是故汝今一心諦聽，恭敬善思念之，我今當爲汝說，如菩薩發菩提心，行菩薩乘，如是應住，如是修行，如是發心。”

真諦：須菩提！是故汝今一心諦聽，恭敬善思念之，我今當爲汝說，如菩薩發菩提心，行菩薩乘，如是應住，如是修行，如是發心。”

笈多：彼，善實！聽善，善意念作。說當如菩薩乘發行住應，如心降伏應。”

玄奘：是故，善現！汝應諦聽，極善作意，吾當爲汝分別解說。諸有發趣菩薩乘者，應如是住，如是修行，如是攝伏其心。”

義淨：妙生，汝應諦聽，極善作意，吾當爲汝分別解說，若有發趣菩薩乘者，應如是住，如是修行，如是攝伏其心。”

Потому, Субхути, слушай хорошо и праведно мысли. Скажу я тебе, как Вставшему на колесницу Бодхисаттвы должно установиться, как совершенствоваться, как сдерживать мысль.

2 · 8

Evaṃ bhagavann ity ayuṣmān subhutir bhagavataḥ pratyāśrauṣit.

鳩摩羅什：“唯然，世尊！願樂欲聞³⁴。”

菩提留支（1）：須菩提白佛言：“世尊！如是，願樂欲聞”。

菩提留支（2）：須菩提言：“唯然，世尊！”

真諦：須菩提言：“唯然，世尊！”

³³ 當爲汝說（鳩，善），吾當爲汝分別解說（玄），где 當 выражает будущее время, перданное в санскрите глагольной формой bhāṣ-iṣya

³⁴ 願樂欲聞 с радостью хочу услышать: в санскритском оригинале, которым располагает автор, данная фраза отсутствует. В китайских переводах она почти у всех присутствует. bhagavatas pratyāśrauṣit Кумараджива и после него передают как 願樂欲聞; дословно, как предлагают китайские комментаторы, 從世尊傾聽, 傾聽世尊, т.е. прислушавшись к Будде, сказал. У английских переводчиков: replied/answered.

笈多：“如是，世尊！命者善實，世尊邊，願欲聞。”

玄奘：具壽善現白佛言：“如是，如是。世尊！願樂欲聞。”

義淨：妙生言：“唯然，世尊！願樂欲聞。”

«Да будет так, Бхагаван.» Почтенный Субхути Бхагавану отвечал.

大乘正宗分第三

3. 1

Bhagavān asyaitad avocat³⁵. Iha subhūte bodhisattvayānasamprasthitenaivam cittam utpādayitavyam³⁶ yāvantaḥ subhūte sattvāḥ sattvadhātau sattvasaṃgrahena saṃgrhitā aṇḍajā vā³⁷ jarāyujā vā saṃsvedajā vauparādukā³⁸ vā rūpiṇo vārūpiṇo³⁹ vā saṃjñino vasaṃjñino vā naiva saṃjñino nāsaṃjñino⁴⁰ vā yāvān kaścit sattvadhātur prajñāpyamānaḥ prajñāpyate te ca mayā sarve ‘nupadhiṣeṣe nirvāṇadhātau⁴¹ parinirvāpayitavyāḥ.

鳩摩羅什：佛告須菩提：“諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切衆生之類，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。

菩提留支（1）：佛告須菩提：“諸菩薩生如是心：所有一切衆生，衆生所攝，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若無想，若非有想非無想，所有衆生界，衆生所攝，我皆令入無餘涅槃而滅度之。

菩提留支（2）：佛告須菩提：“須菩提！若善男子，善女人，發菩提心，行菩薩乘，應如是發心：所有一切衆生類攝，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若無想，若非有想非無想，乃至衆生界及假名說，如是衆生，我皆安置於無餘涅槃。

³⁵ asya etat avocat: (√vac) в санскрите глагол 'говорить' может иметь 2 валентности: адресат (кому говорят) и что говорят, здесь asya (датель м.р. ед.ч. от idam) указывает на адресата, etat – что будет говориться.

³⁶ cittam utpādayitavyam: should produce a thought (E.C.), must frame one's thought (M.M.), 降伏其心 (鳩), 生如是心 (菩, 義), 應如是發心 (菩 2, 真), 應當發趣如是之心 (玄), должно направлять свою мысль

³⁷ vā: 若...若., или (A vā B vā...)

³⁸ все живые существа (санскр. sarva-sattva, кит. 一切衆生) делятся на 4 группы по способу появления на свет, т.е. на из яйца рождённых, из чрева рождённых, из сырости рождённых и чудеснорождённых: 1) aṇḍajā 卵生, 2) jarāyujās 胎生, 3) saṃsvedajā 濕生, 4) vauparādukās 化生

³⁹ rūpiṇas: 有色者, with form (E.C., M.M.) a-rūpiṇas: 無色者, without form (E.C., M.M.)

⁴⁰ saṃjñinas: 有想者, with perception (E.C.), with name (M.M.)

a-saṃjñinas: 無想者, without perception (E.C.), without name (M.M.)

na eva saṃjñinas na a-saṃjñinas: 非有想非無想, with neither perception nor no-perception (E.C.), neither with nor without name (M.M.)

⁴¹ an-upadhiṣeṣe nirvāṇa-dhātau: into that Realm of Nirvana, that leaves nothing behind (E.C.), in the perfect world of Nirvana (M.M.) в мире безостаточной нирваны. Нирвана бывает безостаточной и остаточной (подробнее смотри в Приложении 2 Словарь отдельных философских терминов).

眞諦：佛告須菩提：“須菩提！善男子，善女人，發菩提心，行菩薩乘，應如是發心：所有一切衆生攝，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若無想，若非有想非無想，乃至衆生界及假名說，如是衆生，我皆安置於無餘涅槃。

笈多：世尊於此言：“此，善實！菩薩乘發行如是心發生應：所有，善實！衆生，衆生攝攝已，卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若無想，若非有想非無想，所有衆生界施設已，彼我一切無受餘涅槃界滅度應。

玄奘：佛說：“善現！諸有發趣菩薩乘者，應當發趣如是之心：所有諸有情，有情攝所攝，若卵生，若胎生，若濕生，若化生，若有色，若無色，若有想，若無想，若非有想非無想，乃至有情界，施設所施，如是一切，我當皆令於無餘依妙涅槃界而般涅槃。

義淨：佛告妙生：“諸有發趣菩薩乘者，當生如是心：所有一切衆生之類，若卵生，胎生，濕生，化生，有色，無色，有想，無想，非有想非無想，盡諸世界所有衆生，如是一切，我皆令入無餘涅槃而滅度之。

Бхагаван ему так сказал: «Здесь, Субхути, Вставшему на колесницу Бодхисаттвы так мысль должно направлять: столько, Субхути, существ, в мире существ, понимаемых под термином существа, – из яйца рождённых ли, из чрева рождённых ли, или из сырости рождённых, или чудеснорождённых, или имеющих форму, или не имеющих формы, или имеющих представления, или не имеющих представлений, или не-имеющих представлений и не-неимеющих представлений – насколько любой познаваемый мир существ познаётся, они мною все в мире безостаточной нирваны могут быть приведены к полному угасанию.

3 · 2

Evam aparimāṇān api sattvān parinirvāpya⁴² na kaścit sattvaḥ parinirvāpito bhavati.

鳩摩羅什：如是滅度無量無數無邊衆生，實無衆生得滅度者。

菩提留支（1）：如是滅度無量無邊衆生，實無衆生得滅度者。

菩提留支（2）：如是涅槃無量衆生已，無一衆生被涅槃者。

眞諦：如是涅槃無量衆生已，無一衆生被涅槃者。

笈多：如是無量雖衆生滅度，無有一衆生滅度有。

玄奘：雖度如是無量有情，令滅度已，而無有情得滅度者。

義淨：雖令如是無量衆生證圓寂已，而無有一衆生入圓寂者。

[Хотя] бесчисленных существ так переправил в паринирвану, нет ни одного из существ, [который] был переправлен.

3 · 3

⁴² parinirvāna: полная нирвана, абсолютная нирвана

Tat kasya hetoḥ. Sacet subhūte bodhisattvasya sattvasaṃjñā pravarteta⁴³ na sa bodhisattva iti vaktavyaḥ.

鳩摩羅什：（缺）

菩提留支（1）：何以故？須菩提！若菩薩有衆生相，即非菩薩。

菩提留支（2）：何以故？須菩提！若菩薩有衆生想，即不應說名爲菩薩。

眞諦：何以故？須菩提！若菩薩有衆生想，即不應說名爲菩薩。

笈多：彼何所因？若，善實！菩薩摩訶薩衆生想轉，不彼菩薩摩訶薩名說應。

玄奘：何以故？善現！若諸菩薩摩訶薩有情想轉，不應說名菩薩摩訶薩。

義淨：何以故？妙生！若菩薩有衆生想者，則不名菩薩。

По какой причине? Если, Субхути, в Бодхисаттве представление о существе рождается, то он не должен быть назван Бодхисаттвой..

3 · 4

Tat kasya hetoḥ. Na sa subhūte bodhisattvo vaktavyo yasya sattvasaṃjñā pravarteta jīvasaṃjñā vā pudgalasaṃjñā vā pravarteta⁴⁴.

鳩摩羅什：何以故？須菩提！若菩薩有我相，人相，衆生相，壽者相，即非菩薩。”

菩提留支（1）：何以故？須菩提！非菩薩起衆生相，人相，壽者相，則不名菩薩”

菩提留支（2）：何以故？須菩提！一切菩薩爲我想，衆生想，壽者想，受者想。”

眞諦：何以故？須菩提！一切菩薩爲我想，衆生想，壽者想，受者想。”

笈多：彼何所因？不彼，善實！菩薩名說應，若衆生想轉，壽者想，人想若轉。

玄奘：所以者何？善現！若諸菩薩摩訶薩，不應說言有情想轉，如是命者想，士失想⁴⁵，補特伽羅想⁴⁶，意生想⁴⁷，摩納婆想⁴⁸，作者想⁴⁹，受者想轉⁵⁰，當知亦爾。何以故？善現！有少法名爲發趣菩薩乘者。”

義淨：所以者何？由有我想，衆生想，壽者想，更求趣想故。”

По какой причине? Субхути, Бодхисаттвой не должно называть, если представление о существе, представление о жизни, или представление о пудгале рождается.

⁴³ sattva-saṃjñā pravarteta *представление о существе рождается*: 衆生想生起 have any idea of (belief in) a being (M.M.), take place the perception of a being (E.C.)

⁴⁴ sattva-saṃjñā pravarteta jīva-saṃjñā vā pudgala-saṃjñā vā pravarteta *представление о существе, представление о жизни, или представление о пудгале рождается*: (for whom there) should exist the idea of a being, the idea of a living being, or the idea of a person (M.M.); (in whom) the perception of a self or a being would take place, or the perception of a living soul or a person (E.C.). Сюань Цзан приводит в своём переводе восемь представлений, добавляя пять от себя.

⁴⁵ piṅga-saṃjñā - представление о пурше

⁴⁶ pudgala-saṃjñā - представлении о пудгале, т.е. представление о реальной личности

⁴⁷ maṇuṣya-saṃjñā - представление о том, кто имеет человеческий облик

⁴⁸ mānava-saṃjñā - представлении о потомке бога Ману, т.е. о человеческих существах

⁴⁹ kāraṅka-saṃjñā - представление о человеке действующем

⁵⁰ vedaka-saṃjñā - представление о человеке оцупающем

妙行無住分第四

4 · 1

Api tu khalu⁵¹ punaḥ subhūte na bodhisattvena vastupraṭiṣṭhitena⁵² dānaṃ dātavyaṃ⁵³ na kvacitpraṭiṣṭhitena dānaṃ dātavyaṃ na rūpapratiṣṭhitena⁵⁴ dānaṃ dātavyaṃ na śabdagandharasapraṣṭavyadharmeṣu⁵⁵ praṭiṣṭhitena dānaṃ dātavyaṃ.

鳩摩羅什：“復次，須菩提！菩薩於法應無所住行於佈施：所謂不住色佈施，不住聲，香，味，觸，法佈施。

菩提留支（1）：“復次，須菩提！菩薩不住於事行於佈施，無所住行於佈施，不住色佈施，不住聲，香，味，觸，法佈施。

菩提留支（2）：“復次，須菩提！須菩不著已頻而行佈施，不著所餘行於佈施：不著色，聲，香，味，觸，法，應行佈施。

真諦：“復次，須菩提！菩薩不著已頻而行佈施，不著所餘行於佈施：不著色，聲，香，味，觸，法，應行佈施。

笈多：雖然，復次時，善實！不菩薩摩訶薩住施與應，無所住施與應：不色住施與應，不聲，香，味，觸，法中住施與應。

玄奘：“復次，善現！若菩薩摩訶薩，不住於事應行佈施，都無所住應行佈施，不住於色應行佈施，不住聲，香，味，觸，法，應行佈施。

義淨：“復次，妙生！菩薩不住於事應行佈施，不住隨處應行佈施：不住色，聲，香，味，觸，法，應行佈施。

Но, Субхути, не Бодхисаттвой, опирающимся на объекты, даяние должно быть дано, не [Бодхисаттвой], опирающимся на что-либо, даяние должно быть дано. Не опирающимся на формы даяние должно быть дано. Не опирающимся на звуки, запахи, вкусы, прикосновения, дхармы даяние должно быть дано.

4. 2

Evam hi subhūte bodhisattvena mahāsattvena dānaṃ dātavyaṃ yathā na nimittasaṃjñāyām api praṭiṣṭhet⁵⁶.

⁵¹ api tu khalu punar: 然而，又，у всех переводчиков 復次

⁵² bodhi-sattvena vastu-pratiṣṭhitena: Bodhisattva, while he believes in objects (M.M.); Bodhisattva, who is supported by by a thing (E.C.)

⁵³ «даяние» включает в себя не только материальные подношения или помощь, но и словесные утешения, укрепление в вере, проповедование Дхармы. Подношения верующих монахам называются 財施 cai2shil, а «даяние», осуществляемое монахами по отношению к верующим, называется 法施 fa3shil.

⁵⁴ rupa-pratiṣṭhitena: while he believes in forms (M.M.), who is supported by form (E.C.)

⁵⁵ śabdagandharasapraṣṭavyadharmeṣu praṭiṣṭhitena: while he believes in the special qualities of sound, smell, taste, and touch (M.M.), who is supported by sounds, smells, tastes, touchables, or mind-objects (E.C.). 色, 聲, 香, 味, 觸, 法 = 六境, т.е. 6 внешних аятан (подробнее см. примечания к *Сутре сердца*)

⁵⁶ на nimitta-saṃjñāyām praṭiṣṭhet на представление о знаках не опираясь: is not supported by the perception of a sign (E.C.), should not believe even the idea of cause (M.M.; термин nimitta 相 xiang4 у Мюллера

鳩摩羅什：須菩提！菩薩應如是佈施，不住於相。

菩提留支（1）：須菩提！菩薩應如是佈施，不住於相想。

菩提留支（2）：須菩提！菩薩應如是行施，不著相想。

真諦：須菩提！菩薩應如是行施，不著相想。

笈多：如是，此，善實！菩薩摩訶薩施與應，如不相想亦住。

玄奘：善現！如是菩薩摩訶薩如不住相相應行佈施。

義淨：妙生！菩薩如是佈施，乃至相應亦不應住。

Именно так, Субхути, Бодхисаттвой даяние должно совершить таким образом, как на представление о знаках не опираясь.

4 · 3

Tat kasya hetoh. Yaḥ subhūte bodhisattvo 'pratiṣṭhito'⁵⁷ dānaṃ dadāti tasya subhūte puṇyaskandhasya na sukaraṃ pramaṇam udgrahitaṃ⁵⁸.

鳩摩羅什：何以故？若菩薩不住相佈施，其福德不可思量。

菩提留支（1）：何以故？若菩薩不住相佈施，其福德聚不可思量。

菩提留支（2）：何以故？須菩提！若菩薩無執著心行於佈施，是福德聚不可數量。

真諦：何以故？須菩提！若菩薩無執著心行於佈施，是福德聚不可數量。

笈多：彼何所因？若，善實！菩薩摩訶薩不住施與，彼所，善實！福聚不可量受取。

玄奘：何以故？善現！若菩薩摩訶薩都無所住而行佈施，其福德聚不可取量。”

義淨：何以故？由不住施，福聚難量。

По какой причине? Когда, Субхути, Бодхисаттва, не опираясь [ни на что], совершает даяние, Субхути, его количество накопленных заслуг нелегко измерить.

4 · 4

Tat kiṃ manyase subhūte sukaraṃ pūrvasyaṃ diśy ākāśasya pramaṇam udgrahitaṃ.

鳩摩羅什：須菩提！於意雲何？東方虛空可思量不？”

菩提留支（1）：須菩提！於汝意雲何？東方虛空可思量不？”

菩提留支（2）：須菩提！汝意雲何？東方虛空可數量不？”

真諦：須菩提！汝意雲何？東方虛空可數量不？”

переведён неверно - the idea of cause; у Конзе передано точнее - the perception of a sign). Современные комментаторы (напр., Гао Ян 高楊) объясняют термин *nimitta-sañjñā* 相想 *xiang4xiang3* как 事物的表像 *shu4wu4 de biao3xiang4* субъективное представление об объекте. Буддизм призывает отринуть мысли о представлениях, а именно отринуть 3 мысли (三念 *san1nian4*, или 三輪 *san1lun2* - 三輪空寂 *san1lun2kong1ji4*, 三輪清淨 *san1lun2qing1jing4*): мысли о субъекте действия (施者), получателе действия (受者), объекте действия (施物).

⁵⁷ a-pratiṣṭhitas: without believing in anything (M.M.); unsupported (E.C.)

⁵⁸ tasya puṇya-skandhasya na sukaraṃ pramaṇam udgrahitaṃ его количество накопленных заслуг нелегко измерить: the measure of his stock of merit is not asy to learn (M.M.); his heap of merit is not easy to measure (E.C.)

笈多：彼何意念？善實！可前方虛空量受取？

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？東方虛空可取量不？”

義淨：妙生！於汝意雲何？東方虛空可知量不？”

[Ты] Думаешь, Субхути, то - как? Легко пространство на востоке измерить?»

4 · 5

Subhūtīr āha. No hidam bhagavan.

鳩摩羅什：“不也，世尊！”

菩提留支（1）：須菩提言：“不也，世尊！”

菩提留支（2）：須菩提言：“不可，世尊！”

真諦：須菩提言：“不可，世尊！”

笈多：善實言：“不如此，世尊！”

玄奘：善現答言：“不也，世尊！”

義淨：妙生言：“不爾，世尊！”

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван.»

4 · 6

Bhagavān āha. Evaṃ dakṣiṇapaścimottarasv adha urdhvaṃ digvidikṣu⁵⁹ samantād daśasu dikṣu sukaram akaśasya pramaṇam udgrahitum.

鳩摩羅什：“須菩提！南，西，北方，四維，上下虛空，可思量不？”

菩提留支（1）：佛言：“如是，須菩提！南，西，北方，四維，上下虛空，可思量不？”

菩提留支（2）：佛言：“如是，須菩提！南，西，北方，四維，上下，十方虛空，可數量不？”

真諦：佛言：“如是，須菩提！南，西，北方，四維，上下，十方虛空，可數量不？”

笈多：世尊言：“如是，右（南），後（西），高（北），上下方，順，不正方，普十方可虛空量受取？”

玄奘：“善現！如是南，西，北方，四維，上下，周遍十方一切世界虛空可取量不？”

義淨：“南，西，北方，四維，上下，十方虛空，可知量不？”

Бхагаван сказал: «Таким образом, пространство на юге, западе, севере, внизу, вверху, между странами света, везде, во всех десяти сторонах света легко измерить?»

4 · 7

Subhūtīr āha. No hidam bhagavan.

鳩摩羅什：“不也，世尊！”

⁵⁹ dik-vidikṣu: dik - север, юг, запад, восток; vidikṣu - северо-восток, юго-восток, северо-запад, юго-запад

菩提留支（1）：須菩提言：“不也，世尊！”

菩提留支（2）：須菩提言：“不可，世尊！”

眞諦：須菩提言：“不可，世尊！”

笈多：善實言：“不如此，世尊！”

玄奘：善現答言：“不也，世尊！”

義淨：妙生言：“不爾，世尊！”

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван.»

4 · 8

Bhagavān āha. Evam eva subhūte yo bodhisattvo ‘pratiṣṭhito dānaṃ dadāti tasya subhūte puṇyaskandhasya na sukaraṃ pramāṇam udgrahitum.

鳩摩羅什：“須菩提！菩薩無住相佈施，福德亦復如是不可思量。

菩提留支（1）：佛言：“如是，如是。須菩提！菩薩無住相佈施，福德聚亦復如是不可思量。”

菩提留支（2）：佛言：“如是，須菩提！若菩薩無執著心行於佈施，是福德聚亦復如是不可數量。”

眞諦：佛言：“如是，須菩提！若菩薩無執著心行於佈施，是福德聚亦復如是不可數量。”

笈多：世尊言：“如是，如是。善實！如是，如是。若菩薩摩訶薩不住施與，彼所，善實！福聚不可量受取。

玄奘：佛言：“善現！如是，如是。若菩薩摩訶薩都無所住而行佈施，其福德聚不可取量，亦復如是。

義淨：“妙生！菩薩行不住施，所得福聚不可知量，亦復如是。”

Бхагаван сказал: «Именно так, Субхути, если Бодхисаттва, не отирающийся ни на что, совершает даяние, Субхути, его накопление заслуг нелегко измерить.»

4 · 9

Evam hi subhūte bodhisattvayānasamprasthitena dānaṃ dātavyaṃ yathā na nimittasamjñāyām api pratīṣṭhet.

鳩摩羅什：“須菩提！菩薩但應如所教住。”

菩提留支（1）：佛復告須菩提：“菩薩但應如是行於佈施。”

菩提留支（2）：（缺）

眞諦：（缺）

笈多：雖然，復次時，善實！如是菩薩乘發行施與應，如不相想亦住。”

玄奘：善現！菩薩如是，如不住相想應行佈施。”

義淨：（缺）

Именно так, Субхути, Вставшему на путь Бодхисаттвы должно совершать даяние таким образом, как на представление о знаках не опираясь.»

如理實見分第五

5 · 1

Tat kiṃ manyase subhūte lakṣaṇasāmpadā⁶⁰ tathāgato draṣṭavyaḥ.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？可以身相見如來不？”

菩提留支（1）：“須菩提！於意雲何？可以相成就見如來不？”

菩提留支（2）：“須菩提！汝意雲何？可以身相勝德見如來不？”

真諦：“須菩提！汝意雲何？可以身相勝德見如來不？”

笈多：“彼何意念？善實！相具足如來見應？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？可以諸相具足觀如來不？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？可以具足勝相觀如來不？”

«[Ты] Думаешь, Субхути, то как? Благодаря обладанию признаками Татхагата может быть виден?»

5 · 2

Subhūtir āha. No hidam bhagavan na lakṣaṇasāmpadā tathāgato draṣṭavyaḥ. Tat kasya hetoh. Yā sā bhagavan lakṣaṇasāmpat tathāgatena bhāṣitā saivālakṣaṇasāmpat.

鳩摩羅什：“不也，世尊！不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相。”

菩提留支（1）：須菩提言：“不也，世尊！不可以相成就得見如來，何以故？如來所說身相即非相。”

菩提留支（2）：“不能，世尊！何以故？如來所說身相勝德，非相勝德。”

真諦：“不能，世尊！何以故？如來所說身相勝德，非相勝德。”

笈多：善實言：“不，世尊！相具足如來見應。彼何所因？若彼如來相具足說，彼如是非相具足。”

玄奘：“不也，世尊！不應以諸相具足觀於如來。何以故？如來說諸相具足，即非諸相具足。”

義淨：妙生言：“不爾，世尊！不應以勝相觀於如來。何以故？如來說勝相，即非勝相。”

⁶⁰ lakṣaṇa-sāmpadā представление о знаках: the possession of signs (M.M.), the possession of his marks (E.K.) Китайские переводчики передают lakṣaṇa как 相 (身相), т.е. так же как nimitta (см. 4.2). Под признаками здесь имеются ввиду 32 признака великого существа на теле Будды (поэтому Кумараджива, Бодхиручи и Парамартха добавляют 身相 shen1xiang4, т.е. телесные признаки, И Цзин передаёт как 勝相 sheng4xiang4 героические признаки).

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван! Благодаря обладанию признаками Татхагата не может быть виден. По какой причине? То, что, Бхагаван, как обладание признаками Татхагатой было рассказано, как раз не-обладание признаками.»

5 · 3

Evam ukte bhagavān āyusmantaṃ subhūtim etad avocat. Yāvat⁶¹ subhūte lakṣaṇasampat tavan mṛṣā yāvad alakṣaṇasampat tavan na mṛṣeti hi lakṣaṇalakṣaṇatas tathāgato draṣṭavyaḥ.

鳩摩羅什：佛告須菩提：“凡所有相皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。”

菩提留支（1）：佛告須菩提：“凡所有相皆是妄語。若見諸相非相，則非妄語。如是諸相非相，則見如來。”

菩提留支（2）：何以故？須菩提！凡所有相皆是虛妄，無所有相即是真實。由相無相，應見如來。”

真諦：何以故？須菩提！凡所有相皆是虛妄，無所有相即真實。由相無相，應見如來。”

笈多：說是語已。世尊命者善實邊如是言：“所有，善實！相具足，所有妄。所有不相具足，所有不妄名。此相不相，如來見應。”

玄奘：說是語已。佛復告具壽善現言：“善現！乃至諸相具足皆是虛妄，乃至非相具足皆非虛妄。如是以相非相，應觀如來。”

義淨：“妙生！所有勝相皆是虛妄。若無勝相，即非虛妄。是故應以勝相無相觀於如來。”

[Когда Субхути] так произнёс, Бхагаван Почтенному Субхути так сказал: «Субхути, то, что [есть] обладание признаками, то и [есть] обман, то, что не-обладание признаками, то не есть подобный обман. Поэтому Татхагата по признакам, которые не-признаки, может быть увиден.»

正信稀有分第六

6 · 1

Evam ukta āyusmān subhūtir mḥagavantam etad avocat. Asti bhagavān kesit sattva bhaviṣyanty anagate ‘dhvani paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyām saddharmavipralopakāle vartamāne ya imeṣv evamrūpeṣu sutrantapadeṣu bhaṣyamaṇeṣu bhutasamjñam utpādayiṣyanti⁶².

鳩摩羅什：須菩提白佛言：“世尊！頗有衆生得聞如是言說章句，生實信不？”

菩提留支（1）：須菩提白佛言：“世尊！頗有衆生，於未來世，末世，得聞如是修多羅章句，生實相不？”

⁶¹ yāvat...tāvat: 只要是...就是說 (yāvat начинаст подчинённое предложение) 乃至..., 乃至 (玄)

⁶² bhūta-samjñam utpādayiṣyanti подлинное представление направят: will frame a true idea (M.M.), will produce a true perception (E.C.)

菩提留支（2）：如是說已，淨命須菩提白佛言：“世尊！於今現時，及未來世，頗有菩薩聽聞正說如是等相比經章句，生實想不？”

眞諦：如是說已，淨命須菩提白佛言：“世尊！於今現時，及未來世，頗有菩薩聽聞正說如是等相比經章句，生實想不？”

笈多：如是語已。命者善實世尊邊如是言：“雖然，世尊！頗有衆生，當有未來世，後時，後長時，後分，五百，正法破壞時中，轉時中，若此中，如是色類經中說中，實想發生當有？”

玄奘：說是語已，具壽善現復佛言：“世尊！頗有有情，於當來世，後時，後分，後五百歲，正法將滅時分轉時，聞說如是色經典句，生實信不？”

義淨：妙生言：“世尊！頗有衆生，於當來世，後五百歲，正法滅時，聞說是經，生實信不？”

[Когда Бхагаван] так произнёс, Почтенный Субхути Бхагавану так сказал: «Возможно, Бхагаван, будут некоторые существа, в будущем периоде, в последующем времени, в последующем моменте, в последующие 500 лет, во время разрушения Истинной Дхармы, [они] если эти такие высказывания Сутры будут рассказаны, подлинное представление направят?»

6·2

Bhagavan āha. Mā subhūte tvam evaṃ vocaḥ. Asti kecit sattva bhaviṣyanty anāgate ‘dhvani paścime kale paścim samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ saddharmavipralope vartamāne ya imeṣu evaṃrūpeṣu sutrantapadeṣu bhaṣyamāṇeṣu bhutasamjñām utpadayiṣyanti.

鳩摩羅什：佛告須菩提：“莫作是說。

菩提留支（1）：佛告須菩提：“莫作是說。‘頗有衆生，於未來世，末世，得聞如是修多羅章句，生實相不？’”

菩提留支（2）：佛告須菩提：“莫作是說。‘於今現時，及未來世，頗有菩薩聽聞正說如是等相比經章句，生實想不？’”

眞諦：佛告須菩提：“莫作是說。‘於今現時，及未來世，頗有菩薩聽聞正說如是等相比經章句，生實想不？’”

笈多：世尊言：“莫，善實！汝如是語：‘雖然，世尊！頗有衆生，當有未來世，後時，後長時，後分，五百，正法破壞時中，轉時中，若此中，如是色類經中說中，實想發生當有？’”

玄奘：佛告善現：“勿作是說：‘頗有有情，於當來世，後時，後分，後五百歲，正法將滅時分轉時，聞說如是色經典句，生實信不？’”

義淨：佛告妙生：“莫作是說：‘頗有衆生，於當來世，後五百歲，正法滅時，聞說是經，生實信不？’”

Бхагаван сказал: «Не говори, Субхути, ты так. Возможно, будут некоторые существа, в будущем периоде, в последующем времени, в последующем моменте, в последующие 500 лет, во время разрушения Истинной Дхармы, [они] если эти такие высказывания Сутры будут рассказаны, подлинное представление направят.

6 · 3

Api tu khalu punaḥ subhute bhaviṣyanty anagate ‘dhvani bodhisattvā mahāsattvāḥ paścime kale paścime samaye paścimāyām pañcaśatyam saddharmavipralope vartamane guṇavantaḥ śilavantaḥ prajñāvantaḥ⁶³ ca bhaviṣyanti ya imeṣv evamrupeṣu sutrantapadeṣu bhaṣyamaṇeṣu bhutasamjñam utpādayiṣyanti.

鳩摩羅什：如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此爲實。

菩提留支（1）：佛復告須菩提：“有未來世，末世，有菩薩摩訶薩，法欲滅時，有持戒，修福德，智慧者，於此修多羅章句能生信心，以此爲實。”

菩提留支（2）：何以故？須菩提：“於未來世，實有衆生得聞此經，能生實想。復次，須菩提！於未來世，後五十歲，正法滅時，有諸菩薩摩訶薩，持戒，修福，及有智慧。

真諦：何以故？須菩提！於未來世，實有衆生得聞此經，能生實想。復次，須菩提！於未來世，後五十歲，正法滅時，有諸菩薩摩訶薩，持戒，修福，及有智慧。

笈多：雖然，復次時，善實！當有未來世，菩薩摩訶薩，後分五百，正法破壞時中，轉時中，戒究竟，功德究竟，智慧究竟。

玄奘：然復，善現！有菩薩摩訶薩，於當來世，後時，後分，後五百歲，正法將滅時分轉時，具足屍羅，具德，具慧。

義淨：妙生！當來之世，有諸菩薩，具戒，具德，具慧。

И снова, Субхути, будут в будущем периоде Бодхисаттвы, Великие существа, в последующем времени, в последующем моменте, в последующие 500 лет, во время разрушения Истинной Дхармы, добродетельные, высоконравственные и глубокоумдые, [они] если эти такие высказывания Сутры будут рассказаны, подлинное представление направят.

6. 4

⁶³ guṇavantas śilavantas prajñāvantas добродетельные, высоконравственные, глубокоумдые: who are gifted with virtuous qualities, gifted with good conduct, gifted with wisdom (E.C.), there will be strong and good and wise beings (M.M.)

Na khalu punas te subhūte bodhisattvā mahāsattvā ekabuddhaparyupāsītā⁶⁴
 bhaviṣyanti naikabuddhāvaropitakuśalamūlā⁶⁵ bhaviṣyanti api tu khalu punaḥ subhūte
 anekabuddhaśatasahasraparyupāsītā anekabuddhaśatasahasrāvaropitakuśalamūlās te bodhisattvā
 mahāsattvā bhaviṣyanti ya imeṣv evamrūpeṣu sūtrāntapadeṣu bhāṣyamaṇeṣu ekacittaprasādam api
 pratilapsyante⁶⁶.

鳩摩羅什：當知是人於一佛，二佛，三，四，五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸
 善根。聞是章句，乃至一念生淨信者，

菩提留支（1）：佛復告須菩提：“當知菩薩摩訶薩，於一佛，二佛，三，四，五佛，
 修行供養；於一佛，二佛，三，四，五佛所而種善根。”佛復告須菩提：“已於無量百千萬
 諸佛所，修行供養；無量百千萬諸佛所，種諸善根。聞者修多羅，乃至一念能生淨信。

菩提留支（2）：須菩提！是諸菩薩摩訶薩，非是一佛，非於一佛種諸善根；已事無量
 百千諸佛，已於無量百千佛所而種善根。若有善男子，善女人，聽聞正說如是等相比經章
 句，乃至一念生實信者。

眞諦：須菩提！是諸菩薩摩訶薩，非是一佛，非於一佛種諸善根；已事無量百千諸佛，
 已於無量百千佛所而種善根。若有善男子，善女人，聽聞正說如是等相比經章句，乃至一
 念生實信者。

笈多：不，復次時，彼，善實！菩薩摩訶薩一佛親近供養當有；不一佛種植善根。雖然，
 復次時，善實！不一佛百千親近供養；不一佛百千種植善根，彼菩薩摩訶薩當有。若此中，
 如是色類經中說中，一心淨信。

玄奘：復次，善現！彼菩薩摩訶薩非於一佛所，承事供養；非於一佛所，種諸善根。然
 復，善現！彼菩薩摩訶薩於其非一百千佛所，承事供養；於其非一百千佛所，種諸善根。
 乃能聞說如是色經典句，當得一淨信心。

義淨：而彼菩薩非於一佛承事供養植諸善根。已於無量百千佛所而行奉事植諸善根。是
 人乃能於此經典，生一信心。

*Также, Субхути, те Бодхисаттвы, Великие существа, не одному Будде служить
 будут, не для одного Будды сажать добрые корни будут. И снова, Субхути, сотне тысяч
 Будд служить, сотням тысяч Будд сажать добрые корни те Бодхисаттвы, Великие*

⁶⁴ na ekabuddha-paryupāsītās: will not have served one Buddha only (M.M.); will not be such as have
 honoured only one single Buddha (E.C.)

⁶⁵ ekabuddha-avaropitakuśalamūlās не для одного Будды сажать добрые корни будут: the stock of their
 merit will not have been accumulated under one Buddha only (M.M.); nor such as have planted their roots of merit
 under one single Buddha only (E.C.). Добрые корни - это метафора добрых поступков, которые формируют
 хорошую карму и являются источником заслуг, о которых говорит Татхагата.

⁶⁶ ekacitta-prasādam pratilapsyante одну чистую веру обретут: will find even one single thought of
 serene faith (E.C.); will obtain one and the same faith (M.M.)

существа, будут. [Они] если эти такие высказывания Сутры будут рассказаны, одну чистую веру обретут.

6 · 5

Jñātās te subhūte tathāgatena buddhajñānena dr̥ṣṭās te subhūte tathāgatena buddhacakṣuṣā buddhās te subhūte tathāgatena.

鳩摩羅什：須菩提！如來悉知，悉見，

菩提留支（1）：須菩提！如來悉知是諸衆生，如來悉見是諸衆生。

菩提留支（2）：須菩提！如來悉知是人，悉見是人。

眞諦：須菩提！如來悉知是人，悉見是人。

笈多：亦得當知彼，善實！如來佛智，見彼，善實！如來佛眼，

玄奘：善現！如來以其佛智悉已知彼，如來以其佛眼悉已見彼。善現！如來悉已覺彼。

義淨：妙生！如來悉知是人，悉見是人。

Ведомы они, Субхути, Татхагате Пробуждённой мудростью, видимы они Татхагатой Пробуждённым зрением, пробуждены они Татхагатой.

6 · 6

Sarve te subhūte ‘prameyam asaṃkhyeyam puṇyaskandham prasaviṣyanti⁶⁷ pratigrahiṣyanti⁶⁸.

鳩摩羅什：是諸衆生得如是無量福德。

菩提留支（1）：須菩提！是諸菩薩生如是無量福德聚，取如是無量福德。

菩提留支（2）：須菩提！是善男子，善女人，生長無量福德之聚。

眞諦：須菩提！是善男子，善女人，生長無量福德之聚。

笈多：一切彼，善實！無量福聚生當，取當。

玄奘：一切有情當生無量無數福聚，當攝無量無數福聚。

義淨：彼諸菩薩，當生，當攝無量福聚。

Все они, Субхути, неизмеримое и неисчисляемое накопление заслуг произведут и удержат.

6 · 7

Tat kasya hetoḥ Na hi subhūte teṣāṃ bodhisattvānām mahāsattvānām ātmasaṃjñā pravartate na sattvasaṃjñā na jīvasaṃjñā na pudgalasaṃjñā pravartate.

鳩摩羅什：何以故？是諸衆生無復我相，人相，衆生相，壽者相。

菩提留支（1）：何以故？須菩提！是諸菩薩無復我相，衆生相，壽者相。

⁶⁷ prasaviṣyanti *произведут*: beget (E.C.), produce (M.M.)

⁶⁸ pratigrahiṣyanti *удержат*. acquire (E.C.), hold fast (M.M.)

菩提留支（2）：何以故？須菩提！是諸菩薩無復我相，衆生相，壽者相，受者相。

眞諦：何以故？須菩提！是諸菩薩無復我相，衆生相，壽者相，受者相。

笈多：彼何所因？不，善實！彼等菩薩摩訶薩我想轉，不衆生想，不壽想，不人想轉。

玄奘：何以故？善現！彼菩薩摩訶薩無我想轉，無有情想，無命者想，無士失想，無補特伽羅想，無義生相，無摩訶婆想，無作者想，無受者想轉。

義淨：何以故？有彼菩薩無我相，衆生相，壽者相，更求趣想。

По какой причине? Субхути, в тех Бодхисаттвах, Великих существах, представление об атмане не рождается, представление о существе, представление о жизни, представление о нудгале не рождается.

6·8

Nāpi teṣāṃ subhūte bodhisattvanāṃ mahāsattvānāṃ dharmasamjñā pravartate. Evaṃ nādharmasamjñā. Nāpi teṣāṃ subhūte samjñā nāsamjñā pravartate.

鳩摩羅什：無法相亦無非法相。

菩提留支（1）：須菩提！是諸菩薩無法相亦非無法相，無相亦非無相。

菩提留支（2）：是諸菩薩無法想，無非法想，無想，非無想。

眞諦：是諸菩薩無法想，無非法想，無想，非無想。

笈多：不亦彼等，善實！菩薩摩訶薩法想轉，無法想轉不，亦彼等，想，無想轉不。

玄奘：善現！彼菩薩摩訶薩無法想轉，無非法想轉，無想轉亦無非想轉。

義淨：彼諸菩薩非法想，非非法想，非想，非無想。

В тех, Субхути, Бодхисаттвах, Великих существах, представление о дхармах не рождается, также представление о не-дхарме. В них, Субхути, представление, не-представление не рождаются.

6·9

Tat kasya hetoḥ. Sacet subhūte teṣāṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ dharmasamjñā pravarteta sa eva teṣāṃ ātmagrāho⁶⁹ bhavet sattvagrāho⁷⁰ jivagrāhaḥ⁷¹ pudglaḥ⁷² bhavet.

鳩摩羅什：何以故？是諸衆生若心取相，則爲著我，人，衆生，壽者。若取法相，即著我，人，衆生，壽者。

菩提留支（1）：何以故？是諸菩薩若取法相，即著我，人，衆生，壽者。

⁶⁹ ātma-grāhas привязанность к атману: 我執

⁷⁰ sattva-grāhas привязанность к существу: 有情執

⁷¹ jiva-grāhas привязанность к жизни: 受命執. Привязанность к жизни - когда наличие жизни принимается за доказательство существования реального «Я».

⁷² pudgala-grāhas привязанность к нудгале: 補特伽羅執, т.е. привязанность к реальной личности.

菩提留支（2）：何以故？須菩提！是諸菩薩若有法想，即是我執及衆生，壽者，受者執。

真諦：何以故？須菩提！是諸菩薩若有法想，即是我執及衆生，壽者，受者執。

笈多：彼何所因？若，善實！彼等菩薩摩訶薩法想轉，彼如是彼等我取有，衆生取，壽取，人取有。

玄奘：所以者何？善現！若菩薩摩訶薩有法想轉，彼即應有我執，有情執，受命執，補特伽羅等執。

義淨：何以故？若彼菩薩有法想，即有我執，有情執，壽者執，更求趣執。

По какой причине? Если, Субхути, в тех Бодхисаттвах, Великих существах, представление о дхарме рождается, то как раз в тех них привязанность к атману появляется, привязанность к существу, привязанность к жизни, привязанность к пудгале появляется.

6 · 10

Saced adharmasaṃjñā pravarteta sa eva teṣāṃ ātmagrāho bhavet sattvagrāho jivagrāhaḥ pudgalagrāha iti.

鳩摩羅什：何以故？若取非法相，即著我，人，衆生，壽者。

菩提留支（1）：須菩提！若足菩薩有法相，即著我相，人相，衆生相，壽者相。

菩提留支（2）：（缺）

真諦：（缺）

笈多：若無法想轉，彼如是彼等我取有，衆生取，壽取，人取有。

玄奘：若有非法想轉，彼亦應有我執，有情執，命者執，補特伽羅等執。

義淨：若有非法想，彼亦有我執，有情執，壽者執，更求趣執。

Если представление о не-дхармах рождается, то как раз в тех них привязанность к атману появляется, привязанность к существу, жизни, пудгале также.

6 · 11

Tat kasya hetoḥ. Na khalu punaḥ subhūte bodhisattvena mahāsattvena dharma udgrahitavyo nādharmah⁷³.

鳩摩羅什：是故不應取法，不應取非法。

菩提留支（1）：何以故？須菩提！不應取法，非不取法。

菩提留支（2）：須菩提！是故菩薩不應取法，不應取非法。

真諦：須菩提！是故菩薩不應取法，不應取非法。

⁷³ na dharmas udgrahitavyas nādharmah дхарма не должна удерживаться, не-дхарма [тоже]: should not seize upon a dharma or no-dharma (E C.); neither quality or no-quality is to be accepted by (M.M.)

笈多：彼何所因？不，復次時，善實！菩薩摩訶薩法取應，不非法取應。

玄奘：何以故？善現！不應取法，不應取非法。

義淨：妙生！是故菩薩不應取法，不應取非法。

По какой причине? Также, Субхути, в Бодхисаттвах, Великих существах, дхарма не должна удерживаться, не-дхарма [тоже].»

6 · 12

Tasmād iyāṃ tathāgatena saṃdhāya vāg bhāṣitā. Kolopamaṃ dharmaparyāyam ājānadbhir dharmā eva prahātavyāḥ⁷⁴ prāg evādharmā iti.

鳩摩羅什：以是義故，如來常說：“汝等比丘！知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法。”

菩提留支（1）：以是義故，如來常說：‘代喻’法門：是法應捨，非捨法故。”

菩提留支（2）：爲如是義故，：“若觀行人解‘筏喻經’，法尚應捨，何況非法。”

眞諦：爲如是義故，如來說：“若觀行人解‘筏喻經’，法尚應捨，何況非法。”

笈多：彼故，此義意如來說：“筏喻法本解，法如是捨應，何況非法。”

玄奘：是故，如來密意而說‘筏喻’法門：“諸有智者，法尚應斷，何況非法。”

義淨：以是義故，如來密意宣說‘筏喻’法門：“諸有智者。法尚應捨，何況非法。”

Поэтому слова были Татхагатаой таинственно так сказаны: «[теми, кем] как плот Учение Дхармы узнано, дхармы как раз должны быть отброшены, тем более не-дхармы.»

無得無說分第七

7 · 1

Punar aparaṃ bhagavān āyusmantam subhūtim etad avocet. Tat kim manyase subhūte asti sa kaścīd dharmo yas tathāgatenānuttarā samyaksambodhir ity abhisambuddhaḥ kaścīd vā dharmas tathāgatena deśitaḥ.

鳩摩羅什：須菩提！於意雲何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？

菩提留支（1）：復次，佛告慧命須菩提：“須菩提！於意雲何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？”

菩提留支（2）：佛復告淨命須菩提：“須菩提！汝意雲何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？”

眞諦：復次，佛告淨命須菩提：“須菩提！汝意雲何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？”

⁷⁴ prahātavyās должно быть отброшено: should be forsaken (E.C.); must be abandoned (M.M.), 應捨, 應斷

笈多：復次，世尊命者善實世尊邊如是言：“彼何意念？善實！有如來，應，正遍知，無上正遍知證覺？有復法如來說？”

玄奘：佛復告具壽善現言：“善現！於汝意雲何？頗有少法如來，應，正等覺，證得阿耨多羅三藐三菩提耶？頗有少法如來，應，正等覺，是所說耶？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？如來無上菩提有所證不？復有少法是所說不？”

Снова Бхагаван Почтенному Субхути так сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? Существует какая-нибудь та Дхарма, [которая] Татхагатой как Высшее Полное прозрение была полностью узнана? Или какая-нибудь Дхарма была Татхагатой продемонстрирована?»

7 · 2

Evam ukta āyuṣmān subhūtir bhagavantam etad avocat. Yathāhaṃ bhagavan bhagavato bhāṣitasyārtham ājānāmi nasti sa kaścīd dharmo yas tathāgatenānuttarā samyaksambodhir ity abhiṣaṃbuddhaḥ nāsti dharmo yas tathāgatena deśitaḥ.

鳩摩羅什：須菩提言：“如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。

菩提留支（1）：須菩提言：“如我解佛所說義，無有定法如來得阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。

菩提留支（2）：須菩提言：“如我解佛所說義，無所有法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有法如來所說。

真諦：須菩提言：“如我解佛所說義，無所有法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有法如來所說。

笈多：善實言：“如是，世尊！世尊說義解我，無有一法若如來無上正遍知證覺，無有一法若如來說。

玄奘：善現答言：“世尊！如我解佛所說義者，無有少法如來，應，正等覺，證得阿耨多羅三藐三菩提，亦無有少法是如來，應，正等覺所說。”

義淨：妙生言：“如我解佛所說義，如來於無上菩提，實無所證，亦無所說。”

[Когда Бхагаван] так произнёс, Почтенный Субхути Бхагавану так сказал: «Насколько я, Бхагаван, смысл рассказанного Бхагаваном понимаю, не существует какой-нибудь той дхармы, [которая] Татхагатой как Полное прозрение была полностью узнана, не существует какой-нибудь дхармы, [которая] была Татхагатой продемонстрирована.»

7 · 3

Tat kasya hetoḥ. Yo 'sau tathāgatena dharmo 'bhisambuddho deśito vā agrāhyah⁷⁵ so 'nabhilapyah⁷⁶. Na sa dharmo nādharmah.

鳩摩羅什：何以故？如來所說法，皆不可取，不可說，非法，非非法。

菩提留支（1）：何以故？如來所說法，皆不可取，不可說，非法，非非法。

菩提留支（2）：何以故？是法如來所說，不可取，不可言，非法，非非法。

真諦：何以故？是法如來所說，不可取，不可言，非法，非非法。

笈多：彼何所因？若彼如來法說，不可取，彼不可說，不彼法，非不法。

玄奘：何以故？如來，應，正等覺所證，所說，所思惟法，皆不可取，不可宣說，非法，非非法。

義淨：何以故？佛所說法，不可取，不可說，彼非法，非非法。

По какой причине? Эта дхарма, [которая] была Татхагатой полностью узнана или продемонстрирована, она не может удерживаться, не может выбалтываться, она не есть та дхарма, [не есть] не-дхарма.

7 · 4

Tat kasya hetoḥ. Asaṃskṛtaprabhāvitā⁷⁷ hy āryapudgalāḥ⁷⁸.

鳩摩羅什：所以者何？一切賢聖皆以無爲法而有差別。”

菩提留支（1）：何以故？一切聖人皆以無爲法得名。”

菩提留支（2）：何以故？一切聖人皆以無爲真如所顯現故。”

真諦：何以故？一切聖人皆以無爲真如所顯現故。”

笈多：彼何因？無爲法顯明聖人。”

玄奘：何以故？以諸賢聖補特伽羅皆是無爲之所顯故。”

義淨：何以故？以諸聖者皆是無爲所顯現故。”

По какой причине? Так как через необусловленные проявляются совершенномудрые.

依法出生分第八

8 · 1

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte yaḥ kaścit kulaputro vā kuladuhita vemam trisāhasramahāsāhasraṃ lokadhātum⁷⁹ saptaratna⁸⁰ paripurnam kṛtva tathagatebhyo 'rhadbhyah

⁷⁵ agrāhyas: не может удерживаться not to be seized (E.C.); is incomprehensible (M.M.)

⁷⁶ anabhilapyas (√lap to prate, chatter) не может выбалтываться: not to be talked about (E.C.); is unexpressible (M.M.)

⁷⁷ asaṃskṛta-prabhāvitās: an Absolut exalts the Holy People (E.C.), the holy persons are of imperfect power (M.M.). Кумараджива, Бодхиручи, Парамарта и Дхармагупта переводят asaṃskṛta как 無爲法: это необусловленные дхармы с независимым существованием, находящиеся вне круга причинно-обусловленных кармических связей и соответственно не подвластные законам рождений, перерождений и угасания.

⁷⁸ ārya-pudgalās – the holy person (M.M., E.C.)

samyaksambuddhebhyo dānam dadyāt api nu sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānaṃ bahu puṇyaskandhaṃ prasunuyāt⁸¹.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？若人滿三千大千世界七寶，以用佈施，是人所得福德寧爲多不？”

菩提留支（1）：“須菩提！於意雲何？若人滿三千大千世界七寶，以用佈施。須菩提！於意雲何？是善男子，善女人所得福德，寧爲多不？”

菩提留支（2）：“須菩提！汝意雲何？以三千大千世界遍滿七寶，若人持用佈施，是善男子，善女人，因此佈施，生福多不？”

眞諦：“須菩提！汝意雲何？以三千大千世界遍滿七寶，若人持用佈施，是善男子，善女人，因此佈施，生福多不？”

笈多：世尊言！“彼何意念？善實！若有善家子，若善家女，若此三千大千世界，七寶滿作已，如來等，應等，正遍知等施與，彼何意念？善實！雖然，彼善家子，若善家女，若彼緣，多福聚生？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？若善男子或善女人，以此三千大千世界盛滿七寶，持用佈施，是善男子或善女人，由此因緣所生福聚，寧爲多不？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？若善男子，善女人，以滿三千大千世界七寶，持用佈施，得福多不？”

Бхагаван сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? Если какой-нибудь добрый сын или добрая дочь 3 тысячи миллиардов мировых систем семью драгоценностями наполнив, Тамхагате, Архату, Полностью Прозревшему, это даяние преподнес, тот добрый сын или добрая дочь поэтому большое накопление заслуг произведёт?»

8 · 2

Subhūtir āha. Bahu bhagavan bahu sugata sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānaṃ bahu puṇyaskandhaṃ prasunuyāt.

⁷⁹ tri-sāhasra-mahāsāhasra-loka-dhātum 3 тысячи миллиардов мировых систем. Индийцы представляли себе космос как систему 3 тысяч миллионов миров. Человеческий мир был одним из маленьких миров (小世界 *xiao3shi4jie4*) с центром в горах Сумеру, вокруг которых располагались 4 материка, 9 гор и 8 морей. Тысяча подобных маленьких миров назывались 小千世界, тысяча 小千世界 называлась 中千世界, тысяча 中千世界 называлась 大千世界. Соответственно, tri-sāhasra-mahāsāhasra-loka-dhātum – это, если дословно, 三千大千世界, т.е. 3000000000000 мировых систем.

⁸⁰ sapta-ratna 七寶 *qilbao3* семь драгоценностей, т.е. семь драгоценных камней: 金 *suvarṇa* золото, 銀 *gūru* серебро, 玻璃 *vaidurya* стекло, 頗黎 *sphaṭika* (水晶 хрусталь), 砮磈 *musāragalva*, 赤珠 *lohita-muktika* (珊瑚), 瑪瑙 *āsmagarbha* агат. Обычно комментаторы указывают именно эти семь драгоценностей, хотя в текстах сутр встречаются и другие перечни: 金 золото, 銀 серебро, 玻璃 стекло, 珊瑚, 琥珀 янтарь, 砮磈, 瑪瑙 агат (無量壽經); 金 золото, 銀 серебро, 玻璃 стекло, 砮磈, 瑪瑙 агат, 珍珠, 玫瑰 (法華經·授記品); 金 золото, 銀 серебро, 毗玻璃 стекло, 頗黎, 砮磈, 瑪瑙 агат, 赤珍珠 (大智度論).

⁸¹ bahu puṇya-skandhaṃ prasunuyāt большое накопление заслуг произведёт: beget a great heap of merit (E.C.), produce a large stock of merit (M.M.)

鳩摩羅什：須菩提言：“甚多，世尊！”

菩提留支（1）：須菩提言：“甚多，婆伽婆！甚多，修伽陀！彼善男子，善女人得福甚多。

菩提留支（2）：菩提言：“甚多，世尊！甚多，脩伽陀！是善男子，善女人，因此佈施，得福甚多。

真諦：菩提言：“甚多，世尊！甚多，修伽陀！是善男子，善女人，因此佈施，得福甚多。

笈多：善實言：“”多，世尊！甚，善逝！彼善家子，若善家女，若彼緣，多福聚生。

玄奘：善現答言：“甚多，世尊！甚多，善逝！是善男子或善女人，由此因緣所生福聚，其量甚多。

義淨：妙生言：“甚多，世尊！”

Субхути сказал: «Много, Бхагаван, много, Благоушедший. Тот добрый сын или добрая дочь поэтому большое накопление заслуг произведёт.»

8·3

Tat kasya hetoḥ. Yo 'sau bhagavan puṇyaskandhas tathāgatena bhāṣitaḥ askandhaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ. Tasmāt tathāgato bhāṣate puṇyaskandhaḥ puṇyaskandha iti.

鳩摩羅什：何以故？是福德，即非復福性，是故如來說福德多。”

菩提留支（1）：何以故？世尊！是福德聚，即非福德聚，是故如來說福德聚，福德聚。”

菩提留支（2）：何以故？世尊！此福德聚，即非福德聚，是故如來說福德聚。”

真諦：何以故？世尊！此福德聚，即非福德聚，是故如來說福德聚。”

笈多：彼何所因？若彼，世尊！福聚，如來說非聚，彼，世尊！如來說福聚，福聚者。”

玄奘：何以故？世尊！福德聚，福德聚者，如來說為非福德聚，是故如來說名福德聚，福德聚。”

義淨：何以故？世尊！此福聚者，則非是聚，是故如來說為福聚，福聚。”

По какой причине? То, что, Бхагаван, Татхагатой было рассказано как накопление заслуг, оно как не-накопление Татхагатой было рассказано. Поэтому Татхагатой сказано: накопление заслуг, накопление заслуг.

8·4

Bhagavān āha. Yaś ca khalu punaḥ subhūte kulaputro vā kuladuhitā vemaṇ trisāhasramahāsāhasraṃ lokadhātum saptaratnaparipūrṇaṃ kṛtvā tathāgatebhyo 'rhadbhyaḥ samyaksambuddhebhyo dānaṃ dadyāt yaś ceto dharmaparyāyād antaśśaś catuṣpādikām api

*gāthām*⁸² *udgrhya*⁸³ *parebhyo vistareṇa deśayet*⁸⁴ *samprakāśayed*⁸⁵ *ayam eva tato nidānaṃ bahutaraṃ puṇyaskandhaṃ prasunuyād aprameyam asaṃkhyeyam.*

鳩摩羅什：“若復有人於此經中受持，乃至四句偈等，爲他人說，其福勝彼。

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！若善男子，善女人，以滿三千大千世界七寶，持用佈施；若復於此經中受持，乃至四句偈等，爲他人說，其福勝彼無量不可數。

菩提留支（2）：佛言：“須菩提！若善男子，善女人，以三千大千世界遍滿七寶，持用佈施；若復有人從此經中，受四句偈，爲他正說，顯示其義，此人以是因緣爲他正說，，最多於彼無量無數。

眞諦：佛言：“須菩提！若善男子，善女人，以三千大千世界遍滿七寶，持用佈施；若復有人從此經中，受四句偈，爲他正說，顯示其義，此人以是因緣爲他正說，，最多於彼無量無數。

笈多：世尊言：“若彼，善實！善家子，若善家女，若此三千大千世界，七寶滿作已，如來等，應等，正遍知等施與；若此法本，乃至四句等偈，受已，爲他等分別廣說，此彼緣，多過福聚生，無量不可數。

玄奘：佛復告善現言：“善現！若善男子或善女人，以此三千大千世界盛滿七寶，持用佈施；若善男子或善女人，於此法門，乃至四句伽陀，受持，讀誦，究竟通利，及廣爲他宣說開示，如理作意，由是因緣所生福聚，甚多於前無量無數。

義淨：妙生！若善男子，善女人，以滿三千大千世界七寶，持用佈施；若復有人，能於此經，乃至一四句頌，若自受持，爲他演說，以是因緣，所生福聚，極多於彼，無量無數。

Бхагаван сказал: «Субхути, если снова добрый сын или добрая дочь эти 3 тысячи миллионов мировых систем семью драгоценностями наполнив, Татхагате, Архату, Полностью Прозревшему, это даяние преподнёс, и если [кто-то другой] из этого Учения Дхармы по крайней мере 4-ёхстрочную гатху восприняв, другим людям подробно проповедовал, разъяснял, то он поэтому большее накопление заслуг произведёт.»

8 · 5

*Tat kasya hetoḥ. Ato nirjātā hi subhūte tathāgatānāṃ arhatāṃ samyaksambuddhānāṃ anuttarā samyaksambodhir ato nirjātāḥ*⁸⁶ *ca buddhā bhagavantāḥ.*

⁸² *gātha* 偈陀 *ji4tu02 gatxa*: четырёхстрочное стихотворение в тексте сутры, содержащее квинтэссенцию всего содержания.

⁸³ *udgrhya* 受持 *восприняв* (досл. *удержав*): had taken (E.C.), after taking (M.M.). Все переводчики передают как 受持 (受), относя это к 10 буддистским действиям (十法行 *shi2fa3xing2*): 書寫, 供養, 施他, 諦聽, 披讀, 受持, 開演, 諷誦, 思維, 修習.

⁸⁴ *deśayet* *проповедовал*: were to demonstrate (E.C.), explain (M.M.)

⁸⁵ *samprakāśayet* *разъяснял*: illuminate (E.C.), should teach (M.M.)

⁸⁶ *nirjāta* произошли: is produced (M.M.), it has issued (E.C.)

鳩摩羅什：何以故？須菩提！一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出。

菩提留支（1）：何以故？須菩提！一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出，一切諸佛如來皆從此經出。

菩提留支（2）：何以故？須菩提！如來無上菩提從此福成，諸佛世尊從此福生。

真諦：何以故？須菩提！如來無上菩提從此福成，諸佛世尊從此福生。

笈多：彼何所因？此出，善實！如來，應，正遍知無上正遍知，此生佛，世尊。

玄奘：何以故？一切如來，應，正等覺阿耨多羅三藐三菩提，皆從此經出，諸佛世尊皆從此經生。

義淨：何以故？妙生！由諸如來無上等覺從此經出，諸佛世尊從此經生。

По какой причине? Из этого произошло, Субхути, высочайшее полное прозрение Татхагат, Архатов, Полностью прозревших, из этого произошли также Будды и Бхагаваны.

8 · 6

Tat kasya hetoh. Buddhadharmā buddhadharmā iti subhūte ‘buddhadharmās caiva te tathāgatena bhāṣitāḥ. Tenocyante buddhadharmā iti.

鳩摩羅什：須菩提！所佛法者，即非佛法。”

菩提留支（1）：須菩提！所謂佛法，佛法者，即非佛法。”

菩提留支（2）：何以故？須菩提！所謂佛法，即非佛法，是名佛法。”

真諦：何以故？須菩提！所謂佛法，即非佛法，是名佛法。”

笈多：彼何所因？佛法，佛法者，善實！非佛法如是彼，彼故說名佛法者。”

玄奘：何以者何？善現！諸佛法，諸佛法者，如來說為非諸佛法，是故如來說名諸佛法，諸佛法。”

義淨：是故，妙生！由諸如來無上等覺從此經出，諸佛世尊從此經生。

По какой причине? Дхармы прозрения, дхармы прозрения, Субхути, как раз и как не-Дхармы прозрения Татхагатой были рассказаны, поэтому названы Дхармы прозрения.

一相無相分第九

9 · 1

Tat kiṃ manyase subhūte api nu srotaāpanna⁸⁷ syaivaṃ bhavati maya srotaāpatti-phalaṃ prāptam iti.

⁸⁷ srota-āpanna *Вступивший в поток*: фонетический перевод 須陀洹 *xu1tuo2huan2* (М.М. также использует фонетическое заимствование), смысловые переводы встречаются начиная с Дхармагупты 流入 (笈), 預流者 (玄, 義), the Streamwinner (E.C.). *Плод Вступившего в поток* srotaāpatti-phala (the fruit of a Streamwinner (E.C.) - это результат первой из 4 ступеней совершенствования адепта, вставшего на путь

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？須陀洹能作是念：我得須陀洹果不？”

菩提留支（1）：“須菩提！於意雲何？須陀洹能作是念：我得須陀洹果不？”

菩提留支（2）：“須菩提！汝意雲何？須陀洹能作是念：我得須陀洹果不？”

真諦：“須菩提！汝意雲何？須陀洹能作是念：我得須陀洹果不？”

笈多：世尊言：“彼何意念？善實！雖然，流入如是念：我流入果得到？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？諸預流者頗作是念：我證得預流者果不？”

義淨：妙生！汝於意雲何？諸預流者，頗作是念：我得預流者果不？”

«[Ты] Думаешь, Субхути, то как? Вступившему в поток так приходит [в голову]: мной Плод Вступившего в поток был получен?»

9 · 2

Subhūtir āha. No hidam bhagavan. Na srotaāpannasyaivaṃ bhavati mayā srotaāpattiphalaṃ prāptam iti. Tat kasya hetoḥ. Na hi sa bhagavan kaṃcid dharmam āpannaḥ. Tenocyate srotaāpanna iti. Na rūpam āpanno na śabdān na gandhān na rasān na spraṣṭavyān na dharman āpannaḥ. Tenocyate srotaāpanna iti.

鳩摩羅什：須菩提言：“不也，世尊！何以故？須陀洹名為入流，而無所入。不入色，聲，香，味，觸，法，是名須陀洹。”

菩提留支（1）：須菩提言：“不也，世尊！何以故？實無有法名為須陀洹。不入色，聲，香，味，觸，法，是名須陀洹。”

菩提留支（2）：須菩提言：“不也，世尊！何以故？實無所有能至於流，故說須陀洹。乃至色，聲，香，味，觸，法，亦復如是，故名須陀洹。

真諦：須菩提言：“不能，世尊！何以故？實無所有能至於流，故說須陀洹。乃至色，聲，香，味，觸，法，亦復如是，故名須陀洹。

笈多：善實言：“不如此，世尊！彼何所因？不彼，世尊！一人，彼故說名流入者。”

玄奘：善現答言：“不也，世尊！諸預流者不作是念：我能證得預流者之果。何以故？世尊！諸預流者無少所預，故名預流。不預色，聲，香，味，觸，法，故名預流。”

義淨：妙生言：“不爾，世尊！何以故？諸預流者，無法可預，故名預流。不預色，聲，香，味，觸，法，亦復如是，故名預流。

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван. Вступившему в поток так не приходит [в голову]: мной Плод Вступившего в поток был получен. По какой причине? На самом деле, Бхагаван, он ни в одну дхарму не вступил, поэтому назван Вступивший в поток. Нет

формы, в которую было вступлено, нет звуков, запахов, вкусов, прикосновений, дхарм, в которые было вступлено, поэтому назван Вступивший в поток.»

9 · 3

Saced bhagavān srotaāpannasyaivaṃ bhaven mayā srotaāpattiphalaṃ prāptam iti sa eva tasyatmagrāho bhavet sattvagrāho jivagrāhaḥ pudgalagrāho bhaved iti.

鳩摩羅什：（缺）

菩提留支（1）：（缺）

菩提留支（2）：（缺）

真諦：（缺）

笈多：彼若，世尊！流入如是念：我流入果得到。彼如是，彼所我取有，衆生取，壽取，人取有。”

玄奘：世尊！若預流者作如是念：我能證得預流者之果，即爲執我，有情，命者，士夫，補特伽羅等。”

義淨：世尊！若預流者作是念：我得預流果者，則有我執，有情執，壽者執，更求趣執。”

Если, Бхагаван, Вступившему в поток так приходит [в голову]: мной Плод Вступившего в поток был получен, то привязанность к атману существует, привязанность к существу, привязанность к жизни, привязанность к пудгале существует.»

9 · 4

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte api nu sakṛdāgāmina⁸⁸ evaṃ bhavati mayā sakṛdāgāmiṃphalaṃ prāptam iti.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？斯陀含能作是念：我得斯陀含果不？”

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！於意雲何？斯陀含能作是念：我得斯陀含果不？”

菩提留支（2）：（缺）

真諦：（缺）

笈多：世尊言：“彼何意念？善實！雖然，一來如是念：我一來果得到？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？諸一來者作是念：我能證得一來果不？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？諸一來者，頗作是念：我得一來果不？”

⁸⁸ sakṛd-āgāmin *Единойды приходящий*: фонетический перевод 斯陀含 *si1tuo2han2* (у М.М. также фонетическая транскрипция), the Once-Returner (Е.С.). Начиная с Дхармагупты, встречаем смысловый дословный перевод —а—л—. Как и с переводом Tathagāta (Такоприходящий или Такогоуходящий?), здесь возможны 2 варианта - Единойды приходящий и Единойды возвращающийся (?). Плод Единойды приходящего sakṛdāgāmiṃphala — это результат второй из 4 ступеней совершенствования адепта, вставшего на путь Дхармы в хинаяне. Адепт уже отринул 6 основных привязанностей (mūlakleśa 根本煩惱: 貪, 瞋, 癡, 慢, 疑, 惡) и 隨煩惱 (upakleśa) в мире желаний (欲界 *yu4jie4*), но для перехода на следующую ступень сил у него ещё недостаточно, поэтому ему нужно ещё раз вернуться (斷諸煩惱, 餘氣亦薄).

Бхагаван сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? Единажды приходящему так приходит [в голову]: мной плод Единажды приходящего был получен?»

9 · 5

Subhūtir āha. No hidam bhagavān na sakṛdāgāmina evaṃ bhavati mayā sakṛdāgāmiphalaṃ prāptam iti. Tat kasya hetoḥ. Na hi sa kaścīd dharmo yaḥ sakṛdāgāmitvam āpannaḥ. Tenocyate sakṛdāgāmiti.

鳩摩羅什：須菩提言：“不也，世尊！何以故？斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。”

菩提留支（1）：須菩提言：“不也，世尊！何以故？實無有法名為斯陀含，是名斯陀含。”

菩提留支（2）：斯陀含名一往來，實無所有能至往來，是名斯陀含。

真諦：斯陀含名一往來，實無所有能至往來，是名斯陀含。

笈多：善實言：“不如此，世尊！彼何所因？不，一來如是念：我一來果得到。彼何所因？不彼有法若一來人，彼故說名一來者。”

玄奘：善現答言：“不也，世尊！諸一來者不作是念：我能證得一來之果。何以故？世尊！以無少法證一來性，故名一來。”

義淨：妙生言：“不爾，世尊！何以故？由彼無有少法證一來性，故名一來。”

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван. Единажды приходящему так не приходит [в голову]: мной Плод Единажды приходящего был получен. По какой причине? Нет на самом деле ни одной той дхармы, которая бы вступила в Единичное прихождение, поэтому названо Единажды приходящий.»

9 · 6

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte api nu anāgāmina⁸⁹ evaṃ bhavati mayānāgāmiphalaṃ prāptam iti.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？阿那含能作是念：我得阿那含果不？”

菩提留支（1）：“須菩提！於意雲何？阿那含能作是念：我得阿那含果不？”

菩提留支（2）：（缺）

真諦：（缺）

笈多：世尊言：“彼何意念？善實！雖然，不來如是念：我不來果得到？”

⁸⁹ an-āgāmin *Не-приходящий*: фонетический перевод 阿那含 *a1na4han2*; начиная с Дхармагупты, встречаем смысловые переводы 不來 (笈), 不還者 (玄, 義), the Never-Returner (E.C.). Плод Не-приходящего anāgāmiphala - это результат третьей из 4 ступеней совершенствования адепта, вставшего на путь Дхармы в хинаяне (или шестой ступени из 10, согласно Daśabhūmi 十地 *shi2di4*). Адепт на этой стадии уже отринул все привязанности в мире желаний (欲界 *yu4jie4*), поэтому его называют Не-приходящим или Не-возвращающимся.

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？諸不還者作是念：我能證得不還果不？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？諸不還者頗作是念：我得不還果不？”

Бхагаван сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? Не-приходящему так приходит [в голову]: мной плод Не-приходящего был получен?»

9 · 7

Subhūtir āha. No hidam bhagavān nānāgāmina evaṃ bhavati mayānāgāmiphalaṃ prāptam iti. Tat kasya hetoḥ Na hi sa bhagavān kaścīd dharmo yo 'nāgāmitvam apannah. Tenocyate 'nāgāmiti.

鳩摩羅什：須菩提言：“不也，世尊！何以故？阿那含名爲不來，而實無來，是故名阿那含。”

菩提留支（1）：須菩提言：“不也，世尊！何以故？實無有法名爲阿那含，是名阿那含。”

菩提留支（2）：阿那含名爲不來，實無所有能至往來，是名阿那含。

真諦：阿那含名爲不來，實無所有能至不來，是名阿那含。

笈多：善實言：“不如此，世尊！彼何所因？不彼有法若不來入，彼故說名不來者。”

玄奘：善現答言：“不也，世尊！諸不還者不作是念：我能證得不還之果。何以故？世尊！以無少法證不還性，故名不還。”

義淨：妙生言：“不爾，世尊！何以故？由彼無有少法證不還性，故名不還。”

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван. Не-приходящему так не приходит [в голову]: мной Плод Не-приходящего был получен. По какой причине? Так как, Бхагаван, нет ни одной такой дхармы, которая была бы вступлением в Не-прихождение. Поэтому названо Не-приходящий.»

9 · 8

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte api nu arhata⁹⁰ evaṃ bhavati mayārhattvaṃ prāptam iti

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？阿羅漢能作是念：我得阿羅漢道不？”

菩提留支（1）：“須菩提！於意雲何？阿羅漢能作是念：我得阿羅漢道不？”

菩提留支（2）：佛言：“須菩提！汝意雲何？阿羅漢能作是念：我得阿羅漢道不？”

真諦：佛言：“須菩提！汝意雲何？阿羅漢能作是念：我得阿羅漢道不？”

⁹⁰ arhat *Архат*: у всех китайских переводчиков дан фонетический перевод термина 阿羅漢 *alluo2han4*. В самом начале Архатом называли только Будду, в период становления буддизма архатами стали называть наиболее почитаемых монахов. После мифологизации образа Будды звание Архат стало одним из 10 имён Будды. В хиньяне архатами называли тех, кто достиг самой высокой степени совершенствования. Плод Архата (см. 9.10 arhattva 阿羅漢道 (鳩), 阿羅漢果 (菩2, 真); Arhatship (E.C.), the state of an Arhat (M.M.) - это результат четвертой из 4 ступеней совершенствования адепта, вставшего на путь Дхармы в хиньяне (или седьмой ступени из 10, согласно Daśabhūmi 十地 *shi2di4*).

笈多：尊言：“彼何意念？善實！雖然，應如是念：我應得到？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？諸阿羅漢作是念：我能證得阿羅漢不？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？諸阿羅漢頗作是念：我得阿羅漢果不？”

Бхагаван сказал: «Как ты считаешь, Субхути, Архату так приходит [в голову]: мной [плод] Архатства был получен?»

9 · 9

Subhūtir āha. No hidam bhagavān nārhatta evaṃ bhavati mayārhattvaṃ prāptam iti. Tat kasya hetoḥ. Na hi sa bhagavān kaścid dharmo yo 'rhan nāma. Tenocyate 'rhann iti.

鳩摩羅什：須菩提言：“不也，世尊！何以故？實無有法名阿羅漢。

菩提留支（1）：須菩提言：“不也，世尊！何以故？實無有法名阿羅漢。

菩提留支（2）：須菩提言：“不也，世尊！何以故？實無所有名阿羅漢。

真諦：須菩提言：“不能，世尊！何以故？實無所有名阿羅漢。

笈多：善實言：“不如此，世尊！彼何所因？不彼，世尊！有法若應名，彼故說名應者。”

玄奘：善現答言：“不也，世尊！諸阿羅漢不作是念：我能證得阿羅漢性。何以故？世尊！以無少法名阿羅漢，由是因緣名阿羅漢。

義淨：妙生言：“不爾，世尊！由彼無有少法名阿羅漢。

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван. Архату так не приходит [в голову]: мной [Плод] Архатства был получен. По какой причине? Нет на самом деле, Бхагаван, ни одной той дхармы, которая бы вступила в Архатство, поэтому названо Архат.»

9 · 10

Saced bhagavann arhatta evaṃ bhaven mayārhattvaṃ prāptam iti sa eva tasyātmagrāho bhavet sattvagrāho jivagrāhaḥ pudgalagrāho bhavet.

鳩摩羅什：世尊！若阿羅漢作是念：我得阿羅漢道，即為著我，人，衆生，壽者。

菩提留支（1）：世尊！若阿羅漢作是念：我得阿羅漢。即為著我，人，衆生，壽者。

菩提留支（2）：世尊！若阿羅漢作是念：我得阿羅漢。即是我執。

真諦：世尊！若阿羅漢作是念：我得阿羅漢果。此念即是我執，衆生執，壽者執，受者執。

笈多：彼若，世尊！應如是念：我應得到。如是，彼所我取有，衆生取，壽取，人取有。”

玄奘：世尊！若阿羅漢作是念：我能證得阿羅漢性，即為執我，有情，命者，士夫，補特伽羅等。

義淨：世尊！若阿羅漢作是念：我得阿羅漢果者，則有我執，有情，壽者，更求趣執。

Если, Бхагаван, Архату так приходит [в голову]: мной Плод Архата был получен, то как раз в нём та привязанность к атману существует, привязанность к существу, привязанность к жизни, привязанность к пудгале существует.»

9 · 11

Tat kasya hetoḥ. Aham asmi bhagavams tathāgatenārhatā samyaksambuddhenāraṇāvihāriṇām⁹¹ agrya nirdiṣṭaḥ.

鳩摩羅什：世尊！佛說我得無諍三昧人中最為第一，

菩提留支（1）：世尊！佛說我得無諍三昧，最為第一。

菩提留支（2）：世尊！如來，阿羅訶，三藐三佛陀讚我住無諍三昧人中最為第一。

眞諦：世尊！如來，阿羅訶，三藐三佛陀讚我住無諍三昧人中最為第一。

笈多：彼何所因？我此，世尊！如來，應，正遍知，無諍行最勝說。

玄奘：所以者何？世尊！如來，應，正等覺，說我得無諍住最為第一。

義淨：世尊！如來說我得無諍住中，最為第一。

«По какой причине? Я, Бхагаван, был Татхагатой, Архатом, Полностью прозревшим среди пребывающих в Мире как лучший указан.»

9 · 12

Aham asmi bhagavann arhan vitarāga⁹². Na ca me bhagavann evaṃ bhavati arhann asmy ahaṃ vitarāga iti. Sacen mama bhagavann evaṃ bhaven mayārhattvaṃ prāptam iti na mām tathāgato vyākariṣyad araṇāvihāriṇām agryaḥ subhūtiḥ kulaputro na kvacid viharati tenocyate ‘raṇāvihāry araṇāvihāriti.

鳩摩羅什：是第一離欲阿羅漢。我不作是念：我是離欲阿羅漢。世尊！我若作是念，我得阿羅漢道，世尊則不說：“須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。”

菩提留支（1）：世尊說我是離欲阿羅漢。世尊！我不作是念：我是離欲阿羅漢。世尊！我若作是念，我得阿羅漢，世尊則不記我無諍行第一。以須菩提實無所行，而名須菩提無諍，無諍行。”

菩提留支（2）：世尊！我今已成阿羅漢，離三有欲。世尊！我亦不作是念：我是阿羅漢。世尊！我若有是念，我已得阿羅漢果，如來則應不授我記：“住無諍三昧人中，須菩提，善男子，最為第一。實無所住，住於無諍，住於無諍。”

⁹¹ araṇā-vihāriṇām agryas nirdiṣṭas: has been pointed out as the foremost of those who dwell in Peace (E.C.), as the foremost of those who dwell in virtue (M.M.). Araṇā-vihāriṇām agryas: 樂阿蘭那行者 (鳩), 無諍行第一 (菩 1) the foremost of those dwelling in virtue (M.M.), the foremost of those who dwell in Peace (E.C.) Araṇā: фонетический перевод 阿蘭那

⁹² vīta-rāgas osvobodivshisya ot strastey: freed from passion (M.M.), free from greed (E.C.)

眞諦：世尊！我今已成阿羅漢，離三有欲。世尊！我亦不作是念：我是阿羅漢。

世尊！我若有是念，我已得阿羅漢果，如來則應不授我記：“住無諍三昧人中，須菩提，善男子，最爲第一。實無所住，住於無諍，住於無諍。”

笈多：我此，世尊！應離欲。不我，世尊！如是念：我此應者。若我，世尊！如是念：我應得到，不我如來記說：“無諍行最勝善實，善家子無所行，無諍行者。”

玄奘：世尊！我雖是阿羅漢，永離貪欲，而我未實作如是念：我得阿羅漢，永離貪欲。世尊！我若作如是念：我得阿羅漢，永離貪欲者，如來不應記說我言：“善現，善男子，得諍住最爲第一。”以都無所住，是故如來說名無諍住，無諍住。”

義淨：世尊！我是阿羅漢，離於欲染，而實未曾作如是念：我是阿羅漢。世尊！若作是念：我得阿羅漢者，如來即不說我妙生得無諍住最爲第一。以都無所住，是故說我得無諍住，得無諍住。”

Я есть, Бхагаван, Архат, освободившийся от страстей, но мне, Бхагаван, так не приходит [в голову]: Я есть Архат, освободившийся от страстей. Если мне, Бхагаван, так приходило [в голову]: мной Архатство было получено, Татхагата не провозгласил бы меня как «лучшего среди пребывающих в Мире, Субхути, сына из доброй семьи, не пребывающего нигде», поэтому назван пребывающим в Мире, пребывающим в Мире.

莊嚴淨土分第十

10 · 1

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte asti sa kaścīd dharmo yas tathāgatena dipaṃkarasya tathāgatasyāhataḥ samyaksaṃbuddhasyāntikāḍ⁹³ udgr̥hitah⁹⁴.

鳩摩羅什：佛告須菩提：“於意雲何？如來昔在燃燈佛所，於法有所得不？”

菩提留支（1）：佛告須菩提：“於意雲何？如來昔在燃燈佛所，得阿耨多羅三藐三菩提法不？”

菩提留支（2）：佛告須菩提：“汝意雲何？昔從燃燈如來，阿羅訶，三藐三佛陀所，頗有一法如來所取不？”

⁹³ tathāgatena dipaṃkarasya tathāgatasya arhataḥ samyak-saṃbuddhasya antikāḍ *Татхагатой в состоянии Зажигающего светильник, Татхагаты, Архата, Полностью прозревшего: самый полный и точный перевод встречаем у Сюань-Цзана 如來昔在燃燈如來·應·正等覺所 in the presence of Dipankara, the Tathagata, the Arhat, the Fully Enlightened One (E.C.), ..has adopted from the Tathagata Dipankara, the holy and fully enlightened (M.M.). 然(燃)燈佛, 然燈如來 – Зажигающий Светильник Татхагата: согласно буддийским преданиям, в одном из прошлых рождений, когда Сиддхартха появился на свет, всё вокруг осветилось будто лампой, поэтому его назвали 燃燈佛. Существует и другое объяснение: во время второй кальпы в одно из прошлых рождений Сиддхартха практиковал буддизм под началом 燃(燈)佛, который был в то время правителем всего мира, поклонялся ему, приносил жертвоприношения. Зажигающий светильник Будда предрёк Сиддхартхе, что тот спустя 91 кальпу станет Буддой, Полностью Прозревшим.*

⁹⁴ udgr̥hitah схвачена: has been taken up (E.C.), has adopted (M.M.)

眞諦：佛告須菩提：“汝意雲何？昔從燃燈如來，阿羅訶，三藐三佛陀所，頗有一法如來所取不？”

笈多：世尊言：“彼何意念？善實！有一法，若如來，燈作如來，應，正遍知，受取？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？如來昔在燃燈如來，應，正等覺所，頗於少法有所取不？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？如來昔在燃燈佛所，頗有少法是可取不？”

Бхагаван сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? Есть какая-нибудь та дхарма, [которая] была Татхагатой в состоянии Зажигающего светильник, Татхагаты, Архата, Полностью прозревшего схвачена?»

10 · 2

Subhūtir āha. No hidaṃ bhagavān nāsti sa kaścīd dharmo yas tathāgatena dipaṃkarasya tathāgatasyāhataḥ samyaksambuddhasyāntikād udgrhitāḥ.

鳩摩羅什：“世尊！如來在燃燈佛所，於法實無所得。”

菩提留支（1）：須菩提言：“不也，世尊！如來在燃燈佛所，於法實無所得阿耨多羅三藐三菩提。”

菩提留支（2）：須菩提言：“不也，世尊！實無有法，昔從燃燈如來，阿羅訶，三藐三佛陀所，如來所取。”

眞諦：須菩提言：“不取，世尊！實無有法，昔從燃燈如來，阿羅訶，三藐三佛陀所，如來所取。”

笈多：善實言：“不如此，世尊！無一法，若如來，燈作如來，應，正遍知，受取。”

玄奘：善現答言：“不也，世尊！如來昔在燃燈如來，應，正等覺所，都無少法而有所取。”

義淨：妙生言：“不爾世尊！如來於燃燈佛所，實無可取。”

Субхути сказал: «Вовсе не это, Бхагаван. Нет никакой такой дхармы, [которая] была Татхагатой в состоянии Зажигающего светильник, Татхагаты, Архата, Полностью прозревшего схвачена.»

10 · 3

Bhagavān āha. Yaḥ kaścīd subhūte bhdhisattva evaṃ vaded ahaṃ kṣetravyūhān⁹⁵ niṣpādayiṣyāmiti sa vitatham vadet. Tat kasya hetoḥ. Kṣetravyūhāḥ kṣetravyūhā iti subhūte ‘vyūhās tathāgatena bhāṣitāḥ. Tenocyate kṣetravyūhā iti.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？菩薩莊嚴佛土不？”“不也，世尊！何以故？莊嚴佛土

⁹⁵ kṣetra-vyūhan *устройства Полей Будды*: kṣetra - land; soil of merit, a Buddha or any holy person (Divyāvadāna), place, region, country (Rigveda); vyūhā - distribution, disposition, arrangement; will create harmonious Buddha-fields (E.C.), shall create numbers of worlds (M.M.)

⁹⁶ tasmāt tarhi: therefore again (E.C.), therefore (M.M.)

⁹⁷ apratiṣṭhitam cittam utpādāyitavyam *безопорную мысль должно направлять*: should produce an unsupported thought (E.C.), should frame an independent mind (M.M.). У китайцев переведено следующим образом: 應如是生清淨心 (鳩, 菩 1), 應生如是無住著心 (菩 2, 眞), 如是都無所住應生其心 (玄). Не совсем понятно, почему Кумараджива и следующий его переводу Парамартха I используют описательное выражение 清淨心 *чистая мысль* (*чистая* – в смысле очищенная от kleśa и привязанностей) вместо дословного и более конкретного *безопорная мысль* 無住著心 (菩 2, 眞).

⁹⁸ rūpa 色, śabdha 聲, gandha 香, rasa 味, sparśa 觸, dharma 法: 6 из 12 аятан (ṣaḍ bāhya-āyatanāni 6 внешних аятан) (См. подробнее комментарии к *Сутре сердца*)

者，則非莊嚴，是名莊嚴。”

菩提留支（1）：佛告須菩提：“若菩薩作是言：‘我莊嚴佛國土’，彼菩薩不實語。何以故？須菩提！如來所說莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴佛土。

菩提留支（2）：佛告須菩提：“若有菩薩作如是言：‘我當莊嚴清淨佛土’，而此菩薩說虛妄言。何以故？須菩提！莊嚴佛土者，如來說非莊嚴。是故莊嚴清淨佛土。

真諦：佛告須菩提：“若有菩薩作如是言：‘我當莊嚴清淨佛土’，而此菩薩說虛妄言。何以故？須菩提！莊嚴佛土者，如來說非莊嚴。是故莊嚴清淨佛土。

笈多：世尊言：“若有，善實！菩薩摩訶薩如是語：‘我國土莊嚴成就’我者，彼不如語。彼何所因？國土莊嚴者，善實！不莊嚴彼如來說，彼故說名國土莊嚴者。

玄奘：佛告善現：“若有菩薩作如是言：‘我當成就佛土功德莊嚴’，如是菩薩非真實語。何以故？善現！佛土功德莊嚴，佛土功德莊嚴者，如來說非莊嚴，是故如來說名佛土功德莊嚴，佛土功德莊嚴。”

義淨：“妙生！若有菩薩作如是語：‘我當成就莊嚴國土’者，此為妄言。何以故？莊嚴佛土者，如來說非莊嚴，由此說為國土莊嚴。

Бхагаван сказал: «Если какой-нибудь Бодхисаттва так сказал: Я устройства Полей Будды создам, он ложно бы сказал. По какой причине? Устройства Полей Будды, устройства Полей Будды, Субхути, как не-устройства они были Бхагаваном рассказаны. Поэтому названо устройства Полей Будды.»

10 · 4

Tasmāt tarhi ⁹⁶ subhūte bodhisattvena mahāsattvenaivam apratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam⁹⁷ yan na kvacitpratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam na rūpapratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam na śabdagandharasaspraṣṭavyadharmapratiṣṭhitam⁹⁸ cittam utpādayitavyam.

鳩摩羅什：“是故，須菩提！諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心。不應住色生心，不應住聲，春，味，觸，法生心。應無所住而生其心。

菩提留支（1）：是故，須菩提！諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心而無所住，不住色生心，不住聲，春，味，觸，法生心。應無所住而生其心。

菩提留支（2）：須菩提！是故菩薩應生如是無住著心，不住色，聲，香，味，觸，法生心。應無所住而生其心。

眞諦：須菩提！是故菩薩應生如是無住著心，不住色，聲，香，味，觸，法生心。應無所住而生其心。

笈多：彼故，此，善實！菩薩摩訶薩，如是不住心發生應：不色住心發生應，不聲，香，味，觸，法住心發生應。無所住心發生應。

玄奘：是故，善現！菩薩如是都無所住應生其心：不住於色應生其心，不住非色應生其心；不住聲，香，味，觸，法應生其心，不住非聲，香，味，觸，法應生其心。都無所住應生其心。”

義淨：是故，妙生！菩薩不住於事，不住隨處：不住色，聲，香，味，觸，法心。

Поэтому тогда, Субхути, Бодхисаттвам, Великим существам, так безопорную мысль должно направлять, ни на что не опирающуюся мысль должно направлять, не опирающуюся на формы мысль должно направлять, не опирающуюся на звуки, запахи, вкусы, прикосновения, дхармы мысль должно направлять.

10 · 5

Tad yathāpi nāma⁹⁹ subhūte puruṣo bhaved upetakāyo mahākāyo yat tasyaivaṃrūpa ātmabhāvaḥ¹⁰⁰ syāt tad yathāpi nāma sumeruḥ parvatarājaḥ¹⁰¹ tat kiṃ manyase subhūte api nu mahān sa ātmabhāvo bhavet.

鳩摩羅什：須菩提！譬如有人，身如須彌山王。於意雲何？是身為大不？”

菩提留支（1）：須菩提！譬如有人，身如須彌山王。於意雲何？是身為大不？”

菩提留支（2）：須菩提！譬如有人，體相勝大如須彌山王。須菩提！汝意雲何？如是體相為勝大不？”

眞諦：須菩提！譬如有人，體相勝大如須彌山。須菩提！汝意雲何？如是體相為勝大不？”

笈多：譬如，善實！丈夫有此如是色我身有，譬如善高山王。彼何意念？善實！雖然，彼大我身有？”

玄奘：佛告善現：“如有士夫具身大身，其色自體，假使譬如妙告山王。善現！於汝意雲何？彼之自體為廣大不？”

義淨：妙生！譬如有人，身如妙高山王。於意雲何？是身為大不？”

⁹⁹ tat yathā api nama: suppose (E.C.), now for instance (M.M.)

¹⁰⁰ ātma-bhāva собственное существование: personal existence (E.C.)

¹⁰¹ sumerus parvata-rājas Сумеру-царица гор: у Кумарадживы фонетический перевод 須彌山王 *xu1mi2shan1wang2*, с Дхармагупты - смысловые 善高山王 *shan4gao1shan1wang2*, 妙告山王 *miao4gao1shan1wang2* (玄, 義)

Допустим, Субхути, найдется сын из доброй семьи, обладающий телом, огромным телом, его такое собственное существование было бы подобно Сумере -- царице гор. Как ты считаешь, Субхути, было бы огромным то собственное существование?»

10 · 6

Subhūtir āha. Mahan sa bhagavān mahān sugata sa ātmabhāvo bhavet. Tat kasya hetoh. Ātmabhāva ātmabhāva iti bhagavann abhāvah sa tathāgatena bhāṣitaḥ. Tenocyata ātmabhāva iti. Na hi bhagavān sa bhāvo nābhāvaḥ. Tenocyata ātmabhāva iti.

鳩摩羅什：須菩提言：“甚大，世尊！何以故？佛說非身，是名大身。”

菩提留支（1）：須菩提言：“甚大，世尊！何以故？佛說非身，是名大身。彼身非身，是名大身。”

菩提留支（2）：須菩提言：“甚大，世尊！何以故？如來說非有，名為有身。此非是有，故說有身。”

眞諦：須菩提言：“甚大，世尊！何以故？如來說非有，名為有身。此非是有，故說有身。”

笈多：善實言：“大，世尊！大，善逝！彼我身有。彼何所因？我身，我身者，世尊！不有彼如來說，彼故說名我身者。不彼，世尊！有，彼故說名我身者。”

玄奘：善現言：“彼之自體廣大，世尊！廣大，善逝！何以故？世尊！彼之自體，如來說非彼體，故名自體。非以自體，故名自體。”

義淨：妙生言：“甚大，世尊！何以故？彼之大身，如來說為非身。以彼非有，說名為身。”

Субхути сказал: «Огромное то [собственное существование], Бхагаван, огромным, Благоушедший, его персональное существование было бы. По какой причине? Собственное существование, собственное существование, Бхагаван, как не-существование оно Татхагатой было рассказано, поэтому названо существование. На самом деле, Бхагаван, оно не [есть] существование, [не есть] не-существование, поэтому названо существование.»

無為福勝分第十一

11 · 1

Bhagavān āha. Tat kim manyase subhūte yāvatyō gangāyām¹⁰² mahānadyām vālukās tāvatya eva gangānadyo bhavyeṣu tāsu yā vālukā api nu tā bahvyo bhavyeṣu

¹⁰² gangā: [река] Ганга: 恒河 (鳩, 菩 1), 恒伽江 (菩 2, 眞), 殞伽河 (玄), 彌伽河 (義)

鳩摩羅什：“須菩提！如恒河中所所沙數，如是沙等恒河，於意雲何？是諸恒河沙寧爲多不？”

菩提留支（1）：“須菩提！如恒河中所有沙數，如是沙等恒河，於意雲何？是諸恒河沙，寧爲多不？”

菩提留支（2）：“佛告須菩提：“汝意雲何？於恒伽江所有諸沙，如其沙數所有恆伽，諸恒伽沙寧爲多不？”

真諦：“佛告須菩提：“汝意雲何？於恒伽所有諸沙，如其沙數所有恆伽，諸恒伽沙，寧爲多不？”

笈多：“世尊言：‘彼何意雲？善實！所有恆伽大河沙，彼所有如是恒伽大河有，彼中若沙，雖然，彼多沙有？’”

玄奘：“佛告善現：“於汝意雲何？乃至殑伽河中所有沙數，假使有如是沙等殑伽河，是諸殑河沙寧爲多不？”

義淨：“妙生！如汝意雲何？如殑伽河中所有沙數，復有如是沙等殑伽河，此諸河沙，寧爲多不？”

Бхагаван сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? Если столько много как песчинок в большой реке Ганг, было столько много рек Ганг. Там все песчинки, их много было бы?»

11 · 2

Subhūtir āha. Tā eva tāvad bhagavān bahvyo gangānadyo bhavyeṣu prāg eva yās tāsu gangānadiṣu vālukāḥ.

鳩摩羅什：須菩提言：“甚多，世尊！但諸恒河尚多無數，何況其沙。”

菩提留支（1）：須菩提言：“甚多，世尊！但諸恒河，尚多無數，何況其沙。”

菩提留支（2）：須菩提言：“甚多，世尊！但諸恒伽尚多無數，何況其沙。”

真諦：須菩提言：“甚多，世尊！但諸恒伽尚多無數，何況其沙。”

笈多：善實言：“彼如是所有，世尊！多恒伽大河有，何況若彼中沙。”

玄奘：善現答言：“甚多，世尊！甚多，善逝！諸殑伽河尚多無數，何況其沙。”

義淨：妙生言：“甚多，世尊！河尚無數，況復其沙。”

Субхути сказал: «Тех рек Ганг, Бхагаван, как раз было бы много, тем более много в тех реках Ганг песчинок.»

11 · 3

Bhagavān āha. Ārocayāmi te subhūte prativedayāmi te yāvatyas tāsu gangānadiṣu vālukā bhavyeṣu tāvato lokadhatūn kaścīd eva strī vā puruṣo vā saptaratnaparipūrṇaṃ kṛtvā tathagatebhyo ‘rhadbhyaḥ samyaksambuddhebhyo dānaṃ dadyāt tat kiṃ manyase subhūte api nu sā strī vā puruṣo vā tato nidānaṃ bahu puṇyaskandhaṃ prasunuyāt.

鳩摩羅什：“須菩提！我今實言告汝，若有善男子，善女人，以七寶滿爾所恒何沙數三千大千世界，以用佈施，得福多不？”

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！我今實言告汝，若有善男子，善女人，以七寶滿爾數恒沙數世界，以施諸佛，如來，須菩提！於意雲何？彼善男子，善女人，得福多不？”

菩提留支（2）：佛言：“須菩提！我今覺汝，我今示汝，諸恒伽中所有沙數，爾許世界，若有善男子，善女人，以七寶遍滿，持施如來，應供，正遍覺知，須菩提！汝意雲何？此人以是因緣得福多不？”

真諦：佛言：“須菩提！我今覺汝，我今示汝，諸恒伽中所有沙數，爾許世界，若有善男子，善女人，以七寶遍滿，持施如來，應供，正遍覺知，須菩提！汝意雲何？此人以是因緣得福多不？”

笈多：世尊言：“欲我汝，善實！知我汝，所有彼中恒伽大河中沙有，彼所有世界有，如是婦女，若丈夫，若七寶滿作已，如來等，應等，正遍知等施與。彼何意念？善實！雖然，彼婦女，若丈夫，若彼緣，多福聚生？”

玄奘：佛言：“善現！吾今告汝，開覺於汝，假使若善男子或善女人，以妙七寶盛滿爾所殞伽河沙等世界，奉施如來，應，正等覺，善現！於汝意雲何？是善男子或善女人，由此因緣所生福聚，寧為多不？”

義淨：“妙生！我今實言告汝，若復有人，以寶滿此河沙數量世界，奉施如來，得福多不？”

Бхагаван сказал: «Возвещу тебе, Субхути, открою тебе, если добрый сын или добрая дочь многочисленны, как песчинки в реках Ганг, мировые системы семью драгоценностями наполнив, Татхагате, Архату, Полностью Прозревшему, это даяние преподнесёт. [Ты] Думаешь, Субхути, то как? Тот добрый сын или добрая дочь поэтому огромное накопление заслуг произведёт?»

11 · 4

Subhūtir āha. Bahu bhagavān bahu sugata stri vā puruṣo vā tato nidanaṃ puṇyaskandhaṃ prasunuyād aprameyam asaṃkhyeyam.

鳩摩羅什：須菩提言：“甚多，世尊！”

菩提留支（1）：須菩提言：“甚多，世尊！彼善男子，善女人，得福多不？”

菩提留支（2）：須菩提言：“甚多，世尊！甚多，修伽陀！此人以是因緣，生福其多。”

真諦：須菩提言：“甚多，世尊！甚多，修伽陀！有人以是因緣，生福其多。”

笈多：善實言：“多，世尊！多，善逝！彼婦女，若丈夫，若彼緣，多福聚生，無量不可數。”

女奘：善現答言：“甚多，世尊！甚多，善逝！是善男子或善女人，由此因緣所生福聚，其量甚多。”

義淨：妙生言：“甚多，世尊！”

Субхути сказал: «Много, Бхагаван, много, Благоушедший. Тот добрый сын или добрая дочь поэтому неизмеримое неисчисляемое накопление заслуг произведёт.»

11 · 5

Bhagavān āha. Yaś ca khalu punaḥ subhūte stri vā puruṣo vā tāvato lokadhātūn saptaratnaparipūrṇaṃ kṛtvā tathāgatebhyo 'rhadbhyaḥ samyaksambuddhebhyo dānaṃ dadyāt yaś ca kulaputro vā kuladuhitā veto dharmaparyāyād antaśaś catuṣpādikām api gāthām udgrhya parebhyo deśayet samprakāśayed ayam eva tato nidānaṃ bahutaraṃ puṇyaskandhaṃ prasunuyād aprameyaṃ asaṃkhyeyaṃ.

鳩摩羅什：佛告須菩提：“若善男子，善女人，於此經中，乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德勝前福德。”

菩提留支（1）：佛告須菩提：“以七寶滿爾數恒沙數世界，持用佈施；若善男子，善女人於此法門，乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德勝前福德無量阿僧祇。”

菩提留支（2）：“須菩提！若善男子，善女人，以七寶遍滿爾所恒伽沙世界，持用佈施；若善男子，善女人，從此經典，乃至四句偈等，恭敬受持，為他正說，是人所生福德，最勝於彼無量無數。”

真諦：“須菩提！若善男子，善女人，以七寶遍滿爾所恒伽沙世界，持用佈施；若善男子，善女人，從此經典，乃至四句偈等，恭敬受持，為他正說，是人所生福德，最勝於彼無量無數。”

笈多：世尊言：“若復時，善實！善家子，若善家女，彼所有世界有，如是婦女，若丈夫，若七寶滿作已，如來等，應等，正遍知等施與；若此法本，乃至四句等偈，受已，為他等分別廣說，此如是彼緣，多過福聚生，無量不可數。”

女奘：佛復告善現：“若以七寶盛滿爾所殑伽河沙等世界，奉施如來，應，正等覺；若善男子或善女人，於此法門，乃至四句伽他，受持，讀誦，究竟通利，及廣為他宣說開示，如理作意，由此因緣所生福聚，甚多於前無量無邊。”

義淨：“妙生！若復有人，於此經中，受持一頌，並為他說，而此福聚勝前福聚，無量無邊。”

Бхагаван сказал: «Если добрый сын или добрая дочь многочисленны, как песчинки в реках Ганг, мировые системы семью драгоценностями наполнив, Татхагате, Архату, Полностью Прозревшему, это даяние преподнес, и если [другой] добрый сын или добрая дочь из этого Учения Дхармы по крайней мере 4-хстрочный стишок воспринял, другим

людям подробно декламировал, разъяснял, то он поэтому большее накопление заслуг произведёт.»

尊重正教分第十三。

12 · 1

Api tu khalu punaḥ subhūte yasmin pṛthivipradeśa ito dharmaparyāyād antaśaś catuṣpādikām api gātham udgrhya bhāṣyeta¹⁰³ vā samprakāśyeta¹⁰⁴ vā sa pṛthivipradeśaś caityabhūto¹⁰⁵ bhavet sadevamanuṣāsurasya lokasya kaḥ punar vādo ya imaṃ dharmaparyāyaṃ sakalasaṃāptaṃ dhārayiṣyanti¹⁰⁶ vacayiṣyanti¹⁰⁷ paryavāpsyanti¹⁰⁸ parebhyaś ca vistareṇa samprakāśayiṣyanti. Parameṇa te subhūte āścaryeṇa samanvāgatā bhaviṣyanti.

鳩摩羅什：“復次，須菩提！隨說是經，乃至四句偈等，當知此處，一切世間天，人，阿修羅皆應供養，如佛塔廟，何況有人盡能受持，讀誦。須菩提！當知是人成就最上第一稀有之法。

菩提留支（1）：“復次，須菩提！隨所有處，說是法門，乃至四句偈等，當知此處，一切世間天，人，阿修羅皆應供養，如佛塔廟，何況有人盡能受持，讀誦此經。須菩提！當知是人成就最上第一稀有之法。

菩提留支（2）：“復次，須菩提！隨所有處，若有人能從是經典，乃至四句偈等，讀誦，講說，當知此處於世間中，即成支提，一切人，天，及阿修羅等，皆應供敬。何況有人盡能受持，讀誦如此經典。當知是人則與無上稀有之法而共相應。

真諦：“復次，須菩提！隨所在處，若有人能從是經典，乃至四句偈等，讀誦，講說，當知此處於世間中，即成支提，一切人，天，阿修羅等，皆應供敬，何況有人盡能受持，讀誦如此經典。當知是人則與無上稀有之法而共相應。

笈多：雖然，復時，善實！此中地分，此法本，乃至四句等偈，為他等說，若分別，若廣說，若彼地分，支帝有天，人，阿修羅。世何復言，善實！若此法本，持當，讀當，誦當，他等及分別廣說當。

玄奘：“復次，善現！若地方所，於此法門，乃至為他宣說開示，此地方所，尚為世間諸天及人，阿素洛等之所供養，如佛靈廟。何況有能於此法門，具足究竟，書寫，受持，讀誦，究竟通利，及廣為他宣說開示，如理作意。如有有情，成就最勝稀有功德。最勝彼稀有具足當有。

¹⁰³ bhāṣyeta: taught (E.C.), preached (M.M.)

¹⁰⁴ samprakāśyeta: illuminated (E.C.), explained (M.M.)

¹⁰⁵ caitya-bhūtas Святая пагода: 佛塔廟 (鳩, 菩 1), 佛靈廟 (玄)

¹⁰⁶ dhārayiṣyanti: bear in mind (E.C.), learn (M.M.)

¹⁰⁷ vacayiṣyanti: recite (E.C.), repeat (M.M.)

¹⁰⁸ paryavāpsyanti: study (E.C.), understand (M.M.)

義淨：“妙生！若國土中，有此法門，爲他說解，乃至四句伽他，當知此地，即是制底，一切天，人，阿蘇羅等，皆應右繞而爲敬禮，何況盡能受持，讀誦。當知是人則爲最上第一稀有。

Если в каком-то месте из этого Учения Дхармы по крайней мере 4-хстрочную гатха была воспринята, рассказана, разъяснена, то это место стало бы как Святая пагода в мире богов, людей и асуров. Что тогда сказать о тех, кем Учение Дхармы будет в совершенстве запомнено, декламировано и изучено, и другим людям подробно разъяснено? Те, Субхути, будут обретшими великое чудо.

12 · 2

Tasmimś ca subhūte prthivipradeśe śāsta viharaty anyatarānyataro vā vijñagurusthāniyaḥ.

鳩摩羅什：若是經典所在之處，則爲有佛，若尊重弟子。”

菩提留支（1）：若是經典所在之處，則爲有佛，若尊重似佛。”

菩提留支（2）：是土地處，大師在中，或隨有一可尊重人。”

真諦：是土地處，大師在中，或隨有一可尊重人。”

笈多：此中，善實！地分教師遊行，別異尊重處，相似共梵行。”

玄奘：此地方所，大師在中，或隨一一尊重隨所，若諸有智同梵行者。”

義淨：又此方所，即爲有佛及尊重弟子。”

И в том месте, Субхути, Учитель пребывает, или обладающий статусом учёного наставника.»

如法受持分第十三

13 · 1

Evam ukta āyuṣman subhūtir bhagavantam etad avocat. Ko nāmāyaṃ bhagavān dharmaparyāyaḥ kathaṃ cainaṃ dhārayāmi.

鳩摩羅什：爾時，須菩提白佛言：“世尊！當何名此經？我等雲何奉持？”¹⁰⁹

菩提留支（1）：爾時，須菩提白佛言：“世尊！當何名此法門？我等雲何奉持？”

菩提留支（2）：佛說是已。淨命須菩提白佛言：“世尊！如是經典，名號雲何？我等雲何奉持？”

真諦：佛說是已。淨命須菩提白佛言：“世尊！如是經典，名號雲何？我等雲何奉持？”

笈多：如是語已。命者善實世尊邊如是言：“何名此？世尊！法本雲何，及如此持我。”

玄奘：說是語已。具壽善現復白佛言：“世尊！當何名此法門？我當雲何奉持？”

¹⁰⁹ Первоначально 13.1, 13.2, 13.3 были в 14 главе (между 14.3а и 14.3б), в данной работе для композиционного единообразия и удобства анализа они помещены в 13 главу.

義淨：世尊！當何名此經？我等雲何奉持？”

[Когда Бхагаван] так произнёс, Почтенный Субхути Бхагавану так сказал: «Под каким названием, Бхагаван, это Учение Дхармы, и как мне запомнить?»

13 · 2

Evam ukte bhagavān āyuṣmantam subhūtim etad avocat. Prajñāpāramitā nāmāyaṃ subhūte dharmaparyāyaḥ. Evaṃ cainaṃ dhāraya.

鳩摩羅什：佛告須菩提：“是經名為‘金剛般若波羅蜜經’。以是名字，汝當奉持。

菩提留支（1）：佛告須菩提：“是法門名為‘金剛般若波羅蜜經’。以是名字，汝當奉持。

菩提留支（2）：佛告須菩提：“此經名‘金剛般若波羅蜜經’。以是名字，汝當奉持。

真諦：佛告須菩提：“此經名‘般若波羅蜜’，以是名字，汝當奉持。

笈多：如是語已。世尊命者善實邊如是言：“‘智慧彼岸到’名此，善實！法本，如是此持。”

玄奘：作是語已。佛告善現言：“具壽！今此法門名為‘能斷金剛般若波羅蜜多’，如是名字，汝當奉持。

義淨：佛告妙生：“是經名為‘般若波羅蜜經’，如是應持。”

[Когда Субхути] так произнёс, Бхагаван Почтенному Субхути так сказал: «Под названием Праджня-парамита (Prajñāpāramitā), Субхути, это Учение Дхармы. И так его тебе должно запомнить.

13. 3

Tat kasya hetoḥ. Yaiva subhūte prajñāpāramitā tathāgatena bhāṣitā saivāpāramitā tathāgatena bhāṣitā. Tenocyate prajñāpāramiteti.

鳩摩羅什：所以者何？須菩提！佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。

菩提留支（1）：何以故？須菩提！佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。

菩提留支（2）：何以故？須菩提！是般若波羅蜜，如來說非般若波羅蜜。

真諦：何以故？須菩提！是般若波羅蜜，如來說非般若波羅蜜。

笈多：彼何所因？若如是，善實！智慧彼岸到如來說，彼如是非彼岸到。彼故說名智慧彼岸到者。

玄奘：何以故？善現！如是般若波羅蜜多，如來說為非般若波羅蜜多，是故如來說名般若波羅蜜多。”

義淨：何以故？佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。”

По какой причине? Как раз то, что как Праджня-парамита Татхагатой было рассказано, как раз как не-Праджня-парамита Татхагатой было рассказано. Поэтому сказано Праджня-парамита.

13 · 4

Tat kiṃ manyase subhūte api nu asti sa kaścīd dharmo yas tathāgatena bhāṣitaḥ.

鳩摩羅什：須菩提！於意雲何？如來有所說法不？”

菩提留支（1）：須菩提！於意雲何？如來有所說法不？”

菩提留支（2）：須菩提！汝意雲何？頗有一法，一佛說不？”

真諦：須菩提！汝意雲何？頗有一法，一佛說不？”

笈多：彼何意念？善實！雖然，有法若如來說？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？頗有少法如來可說不？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？頗有少法如來所說不？”

[Ты] Думаешь, Субхути, то как? Существует какая-нибудь такая дхарма, которая Татхагатой была рассказана?»

13 · 5

Subhūtir āha. No hidaṃ bhagavān nāsti sa kaścīd dharmo yas tathāgatena bhāṣitaḥ.

鳩摩羅什：須菩提白佛言：“世尊！如來無所說。”

菩提留支（1）：須菩提言：“世尊！如來無所說法。”

菩提留支（2）：須菩提言：“不也，世尊！無有一法，一如來說。”

真諦：須菩提言：“無有，世尊！無有一法，一如來說。”

笈多：善實言：“不如此，世尊！不有，世尊！法若如來說。”

玄奘：善現答言：“不也，世尊！無有少法，如來可說。”

義淨：妙生言：“不爾，世尊！無有少法是如來所說。”

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван, нет никакой такой дхармы, которая Татхагатой была рассказана.»

13 · 6

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte yāvat trisāhasramahāsāhasre lokadhātau pṛthivirajaḥ kaccit tad bahu bhavet subhūtir āha.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？三千大千世界所有微塵，是為多不？”

菩提留支（1）：“須菩提！於意雲何？三千大千世界所有微塵，是為多不？”

菩提留支（2）：佛告須菩提：“三千大千世界所有微塵，是為多不？”

真諦：佛告須菩提：“三千大千世界所有微塵，是為多不？”

笈多：世尊言：“所有，善實！三千大千世界地塵有多有？”

玄奘：佛告善現：“乃至三千大千世界大地微塵，寧爲多不？”

義淨：“妙生！三千大千世界所有地塵，是爲多不？”

Бхагаван сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? В 3 тысячах миллионов мировых систем пылинок земли было бы много?»

13 · 7

Bahu bhagavān bahu sugata pṛthivirajo bhavet. Tat kasya hetoḥ Yat tad bhagavān pṛthivirajas tathāgatena bhāṣitam arajas tad bhagavaṃs tathāgatena bhāṣitam. Tenocyate pṛthiviraja iti.

鳩摩羅什：須菩提言：“甚多，世尊！”“須菩提！諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。

菩提留支（1）：須菩提言：“彼微塵甚多，世尊！”“須菩提！是諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。

菩提留支（2）：須菩提言：“此世界微塵甚多，世尊！甚多，修伽陀！何以故？世尊！此諸微塵，如來說非微塵，故名微塵。

眞諦：須菩提言：“此世界微塵甚多，世尊！甚多，修伽陀！何以故？世尊！此諸微塵，如來說非微塵，故名微塵。

笈多：善實言：“多，世尊！多，善逝！彼地塵。彼何所因？若彼，世尊！地塵如來說，非塵彼如來說。彼故說名地地塵者。

玄奘：善現答言：“此地微塵甚多，世尊！甚多，善逝！”佛言：“善現！大地微塵，如來說非微塵，是故如來說名大地微塵。”

義淨：妙生言：“甚多，世尊！何以故？諸地塵，佛說地塵，故名地塵。

Субхути сказал: «Много, Бхагаван, много, Благоушедший, было бы пылинок земли. По какой причине? Так как, Бхагаван, то, что как те пылинки земли Татхагатой было рассказано, как не-пылинки земли Татхагатой оно было рассказано, поэтому названо пылинки земли.»

13 · 8

Yo 'py asau lokadhatus tathāgatena bhāṣito 'dhatuḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ. Tenocyate lokadhatur iti.

鳩摩羅什：如來說世界非世界，是名世界。

菩提留支（1）：如來說世界非世界，是名世界。”

菩提留支（2）：此諸世界，如來說非世界，故說世界。”

眞諦：此諸世界，如來說非世界，故說世界。”

笈多：若彼世界如來說，非界如來說，彼故說名世界者。”

玄奘：諸世界，如來說非世界，是故如來說名世界。”

義淨：此諸世界，佛說非世界，故說世界。”

И то, что как мировая система Татхагаты было рассказано, как не-система Татхагаты было рассказано, поэтому названо мировая система.»

13 · 9

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte dvātriṃśanmahāpuruṣalakṣaṇais¹¹⁰ tathāgato ‘rhan samyaksambuddho draṣṭavyaḥ.

鳩摩羅什：須菩提！於意雲何？可以三十二相見如來不？”

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！於意雲何？可以三十二大人相見如來不？”

菩提留支（2）：佛告須菩提：“汝意雲何？可以三十二大人相見如來不？”

眞諦：佛告須菩提：“汝意雲何？可以三十二大人相見如來不？”

笈多：世尊言：“彼何意念？善實！三十二大丈夫相，如來，應，正邊知，見應？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？應以三十二大士夫相，觀於如來，應，正等覺不？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？可以三十二大丈夫相觀如來不？”

Бхагаван сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? [Посредством] 32 признаков Татхагата, Архат, Полностью Прозревший, может быть увиден?»

13 · 10

No hidaṃ bhagavān na dvātriṃśanmahāpuruṣalakṣaṇais tathāgato ‘rhan samyaksambuddho draṣṭavyaḥ.

鳩摩羅什：“不也，世尊！不可以三十二相得見如來。”

菩提留支（1）：須菩提言：“不也，世尊！”

菩提留支（2）：須菩提言：“不也，世尊！”

眞諦：須菩提言：“不可，世尊！”

笈多：善實言：“不如此，世尊！不三十二大丈夫相，如來，應，正邊知，見應。

玄奘：善現答言：“不也，世尊！不應以三十二大士夫相，觀於如來，應，正等覺。

¹¹⁰ Под 32 признаками понимаются 32 признака великого человека (三十二大人相 *san1shi2er4da4ren2xiang4*). Изначально ими обладал идеальный правитель Чакравати (轉輪王 *zhuan3lun2wang2*), потом эти же признаки были перенесены на Будду. Источники расходятся при перечислении этих признаков, систематизация произошла только после того, как стали распространяться скульптурные изображения Будды. В трактате Нагарджуны *Махапраджняпарамита-шаstra* (сохранился только китайский перевод этого сочинения) перечисляются эти 32 признака: 1) плоские подошвы; 2) изображение Колеса Дхармы на обеих подошвах; 3) длинные и тонкие пальцы рук; 4) широкие и плоские пятки; 5) перепонки между пальцами рук и ног; 6) исключительно гибкие руки и ноги; 7) ноги (стопы) с высоким подъёмом; 8) тонкие, как у оленя, ноги; 9) длинные, опускающиеся ниже колен, руки; 10) невидимый для окружающих половой орган; 11) размах рук равен росту; 12) все волоски на теле поднимаются вверх; 13) волоски, растущие из каждой поры на теле; 14) золотой цвет тела (поэтому в сутрах говорится о "знаках золотого цвета"); 15) свет, испускаемый телом; 16) тонкая и мягкая на ощупь кожа; 17) хорошо развитые мышцы рук, ног, плеч и шеи; 18) хорошо развитые мышцы ниже подмышечных впадин; 19) благородный, как у льва, торс; 20) рослое, стройное тело; 21) широкие плечи; 22) сорок зубов; 23) ровные зубы; 24) четыре белых клыка; 25) полные, как у льва, щёки; 26) никем не превзойдённые вкусовые ощущения; 27) длинный и широкий язык; 28) звучный голос, который слышен очень далеко, вплоть до неба Брахмы; 29) голубые глаза; 30) длинные, как у коровы, ресницы; 31) шишка на темени; 32) пучок белых волосков, закручивающихся направо, растущих между бровей.

義淨：妙生言：“不爾，世尊！不應以三十二相觀於如來。”

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван. [Посредством] 32 признаков Татхагата, Архат, Полностью Прозревший, не может быть увиден.

13 · 11

Tat kasya hetoḥ. Yani ni tani bhagavān dvātriṃśanmahāpuruṣalakṣaṇāni tathāgatena bhāṣitāny alakṣaṇāni tani bhagavaṃs tathāgatena bhāṣitāni. Tenocyate dvātriṃśanmahāpuruṣalakṣaṇāniti.

鳩摩羅什：何以故？如來說三十二相，即是非相，是名三十二相。”

菩提留支（1）：何以故？如來說三十二大人相，即是非相，是名三十二大人相。”

菩提留支（2）：何以故？此三十二大人相，如來說非相，故說三十二大人相。”

眞諦：何以故？此三十二大人相，如來說非相，故說三十二大人相。”

笈多：彼何意念？所有，世尊！三十二大丈夫相如來說，非相所有如來說，彼故說名三十二大丈夫相者。”

玄奘：何以故？世尊！三十二大士夫相，如來說爲非相，是故如來說名三十二大士夫相。”

義淨：何以故？三十二相，佛說非相，是故說爲大丈夫相。”

По какой причине? Потому что, то, что как 32 признака Татхагатай было рассказано, оно как не-признаки Татхагатай было рассказано. Поэтому сказано: 32 признака.»

13 · 12

Bhagavān āha. Yaś ca khalu punaḥ subhūte stri vā puruṣo vā dine dine gangānadivālukāsamān ātmabhāvān parityajet¹¹¹ evaṃ parityajan gangānadivālukāsamān kalpāṃs tān ātmabhāvān parityajet yaś ceto dharmaparyāyād antaśaś catuṣpādikāsm api gāthām udgrhya parebhyo deśayet samprakāśayed¹¹² ayam eva tato nidānam bahutaraṃ puṇyaskandhaṃ prasunuyād aprameyam asaṃkhyeyam.

鳩摩羅什：“須菩提！若有善男子，善女人，以恒河沙等身命佈施；若復有人，於此經中，乃至受持四句偈等，爲他人說，其福甚多。”

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！若有善男子，善女人，以恒河沙等身命佈施；若復有人於此法門中，乃至受持四句偈等，爲他人說，其福甚多無量阿修祇。”

菩提留支（2）：佛告須菩提：“若有善男子，善女人，如諸恒伽所有沙數，如是沙等身命，捨以佈施；若有善男子，善女人，從此經典，乃至四句偈等，恭敬受持，爲他正說，此人以是因緣，生福多彼無量無數。”

¹¹¹ parityajet: renounce (E.C.), sacrifice (M.M.)

¹¹² samprakāśayet: illuminate (E.C.), should teach (M.M.)

真諦：佛告須菩提：“若有善男子，善女人，如諸恒河所有沙數，如是沙等身命，捨以佈施；若有善男子，善女人，從此經典，乃至四句偈等，恭敬受持，爲他正說，此人以是因緣，生福多彼無量無數。”

笈多：世尊言：“若復時，善實！婦女，若丈夫，若日日恒伽河沙等我身捨，如是捨恒伽河沙等劫所有我身捨；若此法本，乃至四句等偈，受已，爲他等分別，此如是彼緣，多過福聚生，無量不可數。”

玄奘：佛復告善現：“假使若有善男子或善女人，於日日分，捨施殊伽河沙等自體；復有善男子或善女人，於此法門，乃至四句伽他，受持，讀誦，究竟通利，及廣爲他宣說開示，如理作意，由是因緣所生福聚，甚多於前無量無數。”

義淨：“妙生！若有男子，女人，以彌伽河沙等身命佈施；若復有人，於此經中，受持一頌，並爲他說，其福勝彼無量無數。”

Бхагаван сказал: «И снова, Субхути, если добрая дочь или добрый сын каждый день отрекались от собственных существований, которых будет столько же, сколько песчинок в реке Ганг, и подобно этому отрекались от собственных существований во время кальп, которых будет столько же, сколько песчинок в реке Ганг, и если [кто-то другой] из этого Учения Дхармы по крайней мере 4-хстрочную гатху восприняв, другим людям подробно проповедовал, разъяснял, то он по этой причине ещё большее накопление заслуг произведёт, неизмеримое, неисчисляемое.»

離相寂滅分第十四

14 · 1

Atha khalu āyūṣmān subhūtir dharmavegenāśrūṇī¹¹³ prāmuñcat so śrūṇī pramṛjya bhagavantam etad avocat.

鳩摩羅什：爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣而白佛言：

菩提留支（1）：爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣，捫淚而白佛言：

菩提留支（2）：爾時，淨命須菩提由法利疾，即便悲泣，捫淚而言：

真諦：爾時，淨命須菩提由法利疾，即便悲泣，收淚而言：

笈多：爾時，命者善實法疾轉力，淚出。彼淚拭已，世尊邊如是言：

玄奘：爾時，具壽善現聞法威力，悲泣墮淚，俛仰捫淚而白佛言：

義淨：爾時，妙生聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣而白佛言：

В то время Почтенный Субхути мощью Дхармы был тронут до слёз, он слёзы вытерев, Бхагавану так сказал:

¹¹³ dharma-vegena moṣṭhā dharmāḥ: by the impact of dharma (E.C.), by the power of the law (M.M.)

Āścaryaṃ bhagavān paramāścaryaṃ sugata¹¹⁴ yāvad ayaṃ dharmaparyāyas¹¹⁵ tathāgatena bhāṣito ‘grayānasamprasthitānām¹¹⁶ sattvānām arthāya śreṣṭha-yāna-samprasthitānām arthāya¹¹⁷ yato me bhagavān jñānam utpannam¹¹⁸.

鳩摩羅什：“稀有，世尊！佛說如是甚深經典，

菩提留支（1）：“稀有，世尊！稀有，修伽陀！佛說如是甚深法門。

菩提留支（2）：“稀有，世尊！稀有，修伽陀！如此經典，如來所說。

真諦：“稀有，世尊！稀有，修伽陀！如此經典，如來所說。

笈多：“稀有，世尊！最勝稀有，善逝！所有此法本如來說，此我，世尊！智生。

玄奘：“甚奇稀有，世尊！最極稀有，善逝！如來今者所說法門，善為發趣最上乘者作諸義利，普為發趣最勝乘者作諸義利。

義淨：（缺）

Чудесно, Бхагаван! В высшей степени чудесно, Благоушедший, как это Учение Дхармы было Татхагатой рассказано ради блага Вставших на путь Высшей колесницы существ, ради блага Вставших на путь Лучшей Колесницы. Из-за этого, Бхагаван, знание во мне возросло.

Na mayā bhagavān jātva evamrūpo dharmaparyāyaḥ śrutapūrvaḥ. Paramēṇa te bhagavann āścaryeṇa samanvāgatā bodhisattvā bhaviṣyanti ya iha sūtre bhāṣyamāṇe śrutvā bhūtasamjñām utpādayiṣyanti¹¹⁹.

鳩摩羅什：我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經。世尊！若復有人得聞是經，信心清淨，則生實相。當知是人成就第一稀有功德。

¹¹⁴ sugata *Благоушедший*: 修伽陀 *xiu1jia1tuo2* (菩1, 菩2), 善逝 *shan1shi4* (笈, 玄). Кумараджива это обращение вообще опускает, Бодхиручи транскрипирует, а Дхармагупта и Сюань Цзан выбирают смысловые дословные переводы.

¹¹⁵ dharmaparyāya *Учение Дхармы*: 法門 *fa3men2* (菩1, 玄), 經典 *jing1dian3* (鳩, 菩2, 眞). Как уже отмечалось в основной части, переводчики далеко не систематичны в своих переводах, например, тот же термин dharmaparyāya передаётся каждым переводчиком по-разному в главах 6.12, 8.4, 11.5.

¹¹⁶ agra-yāna-samprasthitānām sattvānām arthāya *ради блага Вставших на путь Высшей колесницы существ*: for the weal of those beings who set out in the best vehicle (E.C.), for the benefit of those beings who entered on the foremost path (M.M.)

¹¹⁷ śreṣṭha-yāna-samprasthitānām arthāya *ради блага Вставших на путь Лучшей колесницы*: for the weal of those set out in the most excellent vehicle (E.C.), who entered on the best path (M.M.)

¹¹⁸ me jñānam utpannam *знание во мне возросло*: cognition has been produced in me (E.C.), knowledge has been produced in me (M.M.)

¹¹⁹ bhūta-samjñām utpādayiṣyanti *возрастят подлинное представление*: will produce a true perception (E.C.), will frame a true idea (M.M.). Изначально под *подлинным представлением* понималась та истина, которая открылась Будде после просветления, постепенно этот термин стал обрастать многими значениями, связанными с основными концептами буддизма (нирвана, надевание, пустотность дхарм и т.д.).

菩提留支（1）：我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是法門。何以故？須菩提！佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。世尊！若復有人得聞是經，信心清淨，則生實相，當知是人成就第一稀有功德。

菩提留支（2）：我從昔來，至得聖慧，未曾聞說如是經典。何以故？世尊說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，故說般若波羅蜜。世尊！當知是人則與無上稀有之法而共相應，聞說經時，能生實想。

真諦：我從昔來，至得聖慧，未曾聞說如是經典。何以故？世尊說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，故說般若波羅蜜。世尊！當知是人則與無上稀有之法而共相應，聞說經時，能生實想。

笈多：不我曾生來，如是色類法本聞先。最勝彼，世尊！稀有具足眾生有當。若此經中說中，實想發生當。

玄奘：世尊！我昔生智以來，未曾得聞如是法門。世尊！若諸有情聞說如是甚深經典，生真實想，當知成就最勝稀有。

義淨：“稀有，世尊！我從生智以來，未曾得聞如是深經。世尊！若復有人，聞說是經，生實想者，當知是人最上稀有。

He мной вовсе, Бхагаван, такое Учение Дхармы было слышано прежде. Обретшими великое чудо, Бхагаван, будут Бодхисаттвы, когда, слушая рассказанную здесь сутру, возрастят подлинное представление.

14 ·

Tat kasya hetoḥ. Yā caiṣā bhagavān bhūtasamjñā saivābhūtasamjñā. Tasmāt tathāgato bhāṣate bhūtasamjñā bhūtasamjñeti.

鳩摩羅什：世尊！是實相者，則是非相，是故如來說名實相。

菩提留支（1）：世尊！是實相者，則是非相，是故如來說名實相，實相。

菩提留支（2）：世尊！是實想者，實非有想，是故如來說名實想，說名實想。

真諦：世尊！是實想者，實非有想，是故如來說名實想，說名實想。

笈多：彼何所因？若此，世尊！實想彼如是非想，彼故如來說實想，實想者。

玄奘：何以故？世尊！諸真實想，真實想者，如來說為非想，是故如來說名真實想，真實想。

義淨：世尊！此實想者，即非實想，是故如來說名實想，實想。

По какой причине? И, Бхагаван, то, что [есть] подлинное представление, оно как раз не подлинное представление, поэтому Татхагатай рассказывается: подлинное представление, подлинное представление.

14 · 5

Na mama bhagavān āścaryam yadāham imaṃ dharmaparyāyam bhāṣyamaṇam avakalpayamy adhimucye¹²⁰.

鳩摩羅什：世尊！我今得聞如是經典，信解，受持，不足為難。

菩提留支（1）：世尊！我今得聞如是法門，信解，受持，不足為難。

菩提留支（2）：世尊！此事於我非為稀有，正說經時，我生信解。

真諦：世尊！此事於我非為稀有，正說經時，我生信解。

笈多：不我，世尊！稀有，若我此法本說中，信我，解我。

玄奘：世尊！我今聞說如是法門，領悟，信解，未為稀有。

義淨：世尊！我聞是經，心生信解，未為稀有。

Для меня неудивительно, Бхагаван, что, когда эта сутра рассказывается, я принимаю и верю.

14 · 6

Ye 'pi te bhagavān sattvā bhaviṣyanty anāgate 'dhvani paścime kāle paścime samaye paścimāyām pañcaśatyām saddharmavipralope¹²¹ vartamāne ya imaṃ bhagavān dharmaparyāyam udgrahiṣyanti¹²² dhārayiṣyanti¹²³ vācayiṣyanti¹²⁴ paryavāpsyanti¹²⁵ parebhyaś ca vistareṇa samprakāśayiṣyanti¹²⁶ te paramāścaryeṇa samanvāgatā bhaviṣyanti.

鳩摩羅什：若當來世後五百歲，其有衆生得聞是經，信解，受持，是人則為第一稀有。

菩提留支（1）：若當來世，其有衆生得聞是法門，信解，受持，是人則為第一稀有。

菩提留支（2）：世尊！於未來世，若有衆生，恭敬受持，為他正說當知是人則與無上稀有之法而共相應。

真諦：世尊！於未來世，若有衆生，恭敬受持，為他正說，當知是人則與無上稀有之法而共相應。

笈多：若彼，世尊！眾生有當，未來世，此法本受當，持當，讀當，誦當，他等及分別廣說當，彼最勝稀有具足有當。

玄奘：若諸有情於當來世，後時，後分，後五百歲，正法將滅時分轉時，當於如是甚深法門，領悟，信解，受持，讀誦，究竟通利，及廣為他宣說開示，如理作意，當知成就最勝稀有。

¹²⁰ avakalpayāmi adhimucye *принимаю и верю*: should accept and believe (E.C.), accept and believe (M.M.)

¹²¹ saddharma-vipralopa *разрушение истинной дхармы*: the collapse of the good doctrine (E.C.), the decay of the good Law (M.M.)

¹²² udgrahiṣyanti *воспримут*: will take up (E.C.), will learn (M.M.)

¹²³ dhārayiṣyanti *запомнят*: bear in mind (E.C.), remember (M.M.)

¹²⁴ vācayiṣyanti *будут декларировать*: recite (E.C.), recite (M.M.)

¹²⁵ paryavāpsyanti *изучать*: study (E.C.), understand (M.M.)

¹²⁶ samprakāśayiṣyanti *подробно разъяснять*: illuminate in full detail (E.C.), fully explain (M.M.)

義淨：若當來世，有聞是經，能受持者，是人則爲第一稀有。

И если, Бхагаван, будут те существа в будущем периоде, в последующем времени, в последующем моменте, в последующие 500 лет, во время разрушения Истинной Дхармы, Бхагаван, кто это Учение Дхармы воспримут, запомнят, будут декламировать, изучать и подробно другим людям разъяснять, они будут обретишими великое чудо.

14 · 7

Api tu khalu punar bhagavān na teṣām ātmasaṃjñā pravartīṣyate na sattvasaṃjñā na jīvasaṃjñā na pudgalasaṃjñā pravartīṣyate nāpi teṣām kācit saṃjñā nasamjñā pravartate.

鳩摩羅什：何以故？此人無我相，人相，衆生相，壽者相。

菩提留支（1）：何以故？此人無我相，人相，衆生相，壽者相。

菩提留支（2）：世尊！此人無復我想，衆生想，壽者想，受者想。

眞諦：世尊！此人無復我想，衆生想，壽者想，受者想。

笈多：雖然，復次時，世尊！不彼等菩薩摩訶薩我想轉當，不衆生想，不壽想，不人想轉當。

玄奘：何以故？世尊！彼諸有情，無我想轉，無有情想，無命者想，無士夫想，無補特伽羅想，無意生想，無摩納婆想，無作者想，無受者想轉。

義淨：何以故？彼人無我想，衆生想，壽者想，更求趣想。

И снова, Бхагаван, в них представление об Атмане не рождается, ни представление о существе, ни о жизни, ни о пудгале.

14 · 8

Tat kasya hetoḥ. Yā sā bhagavann ātmasaṃjñā saivāsaṃjñā. Yā sattvasaṃjñā jīvasaṃjñā pudgalasaṃjñā saivāsaṃjñā.

鳩摩羅什：所以者何？我相即是非相，人相，衆生相，壽者相，即是非相。

菩提留支（1）：何以故？我相即是非相，人相，衆生相，壽者相，即是非相。

菩提留支（2）：何以故？我想，衆生想，壽者想，受者想，即是非想。

眞諦：何以故？我想，衆生想，壽者想，受者想，即是非想。

笈多：彼何所因？若彼，世尊！我想，彼如是非想。若及如是衆生想，壽想，人想，彼如是非想。

玄奘：所以者何？世尊！諸我想即是非想，諸有情想，命者想，士夫想，補特伽羅想，意生想，摩納婆想，作者想，受者想，既是非想。

義淨：所以者何？世尊！我想，衆生想，壽者想，更求趣想，即是非想。

По какой причине? Бхагаван, то, что [есть] представление об Атмане, как раз не-представление. Представление о существе, представление о жизни, представление о нудгале как раз есть не-представление.

14 · 9

Tat kasya hetoḥ. Sarvasamjñāpagatā¹²⁷ hi buddhā bhagavantaḥ.

鳩摩羅什：何以故？離一切諸相則名諸佛。”

菩提留支（1）：何以故？離一切諸相，則名諸佛。”

菩提留支（2）：何以故？諸佛世尊解脫諸想盡無餘故。”

眞諦：何以故？諸佛世尊解脫諸想盡無餘故。”

笈多：彼何所因？一切想遠離，此佛世尊。

玄奘：何以故？諸佛世尊離一切想。

義淨：所以者何？諸佛世尊離諸想故。”

По какой причине? Так как Будды, Бхагаваны, отринули все представления.»

14 · 10

Evam ukte bhagavān āyūṣmantam subhūtim etad avocat. Evam etat subhūte evam etat. Paramāścaryasamanvāgatās te sattvā bhaviṣyanti ya iha subhūte sūtra bhāṣyamāṇe nottrasiṣyanti¹²⁸ na samtrasiṣyanti¹²⁹ na samtrāsam āpatsyante¹³⁰. Tat kasya hetoḥ. Paramapāramiteyam¹³¹ subhūte tathāgatena bhāṣita yad utapāramitā. Yāṃ ca subhūte tathāgataḥ paramapāramitām bhāṣate tām aparimāṇā api buddhā bhagavanto bhāṣante. Tenocyate paramapāramiteti.

鳩摩羅什：佛告須菩提：“如是，如是。若復有人得聞是經，不驚，不怖，不畏，當知是人甚為稀有。何以故？須菩提！如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。

菩提留支（1）：佛告須菩提：“如是，如是。若復有人得聞是經，不驚，不怖，不畏，當知是人甚為稀有。何以故？須菩提！如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜。如來說第一波羅蜜者，彼無量諸佛亦說波羅蜜，是名第一波羅蜜。

¹²⁷ apagatās *отринули*: have left behind (E.C.), are freed (M.M.)

¹²⁸ uttrasiṣyanti *задрожат*: will tremble (E.C.), will be disturbed (M.M.)

¹²⁹ samtrasiṣyanti *испугаются*: will be frightened (E.C.), will be frightened (M.M.)

¹³⁰ samtrāsam āpatsyante *ужаснутся*: will be terrified (E.C.), will become alarmed (M.M.)

¹³¹ parama-pāramitā *Высшее совершенствование*: the highest perfection (E.C.), (M.M.). Pāramitā (波羅蜜多 *boluo2mi4duo1*) – это путь от сансары к нирване, всего насчитывается 6 (ṣaṭpāramitā 六波羅蜜多或六度), или 10 парамит (согласно учению школы фасян 法相宗). Шесть парамит включают в себя: 1) 佈施 dāna даяния, 2) 持戒, 3) 忍辱 kṣānti терпимость, 4) 精進, 5) 定 dhyāna медитация, 6) 智慧 (般若) prajñā Высшая мудрость. Школа фасян к этим 6 парамитам добавила еще 4, расширив содержание шестой парамиты: 7) 方便善巧, 8) 願, 9) 力, 10) 智.

菩提留支（2）：說是言已。佛告須菩提：“如是，須菩提！如是。當知是人則與無上稀有之法而共相應，是人聞說此經，不驚，不怖，不畏。何以故？須菩提！此法如來所說，是第一波羅蜜。此波羅蜜如來所說，無量諸佛亦如是說，是故說名第一波羅蜜。”

真諦：說是言已。佛告須菩提：“如是，須菩提！如是。當知是人則與無上稀有之法而共相應，是人聞說此經，不驚，不怖，不畏。何以故？須菩提！此法如來所說，是第一波羅蜜。此波羅蜜如來所說，無量諸佛亦如是說，是故說名第一波羅蜜。”

笈多：如是語已。世尊命者善實邊如是言：“如是，如是。善實！如是，如是。如言汝。最勝稀有具足，彼眾生有當，若此經中說中，不驚當，不怖當，不畏當。彼何所因？最勝彼岸到此，善實！如來說。若及，善實！如來最勝彼岸到說，彼無量亦佛世尊說，彼故說名最勝彼岸到者。

玄奘：作是語已。爾時，世尊告具壽善現言：“如是，如是。善現！諸有情聞說如是甚深經典，不驚不懼，無有怖畏，當知成就最勝稀有。何以故？善現！如來說最勝波羅蜜多，謂般若波羅蜜多。善現！如來所說最勝波羅蜜多，無量諸佛世尊所共宣說，故名最勝波羅蜜多。如來說最勝波羅蜜多，即非波羅蜜多，是故如來說名最勝波羅蜜多。

義淨：“妙生！如是，如是。若復有人得聞是經，不驚，不怖，不畏，當知是人第一稀有。何以故？妙生！此最勝波羅蜜多，是如來所說諸波羅蜜多。如來說者，即是無邊佛所宣說，是故名爲最勝波羅蜜多。

[Когда Субхути] так произнёс, Бхагаван Почтенному Субхути так сказал: «Именно так, Субхути, именно так. Те существа будут обретишими великое чудо, Субхути, если когда Сутра рассказывается, не задрожат, не испугаются, не ужаснутся. По какой причине? Высшее совершенствование, Субхути, Татхагатай рассказанное, [есть] как раз не-совершенствование, и то, что Татхагата рассказывал как высшее совершенствование, есть также то, что Неисчисляемые Будды, Бхагаваны рассказывают. Поэтому сказано: высшее совершенствование.»

14 · 11

Api tu khalu punaḥ subhūte yā tathāgatasya kṣāntipāramitā¹³² saivāpāramitā.

鳩摩羅什：須菩提！忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。

菩提留支（1）：須菩提！如來說忍辱波羅蜜，即非忍辱波羅蜜。

菩提留支（2）：復次，須菩提！是如來忍辱波羅蜜，即非忍辱波羅蜜。

真諦：復次，須菩提！如來忍辱波羅蜜，即非波羅蜜。

笈多：雖然，復次時，善實！若如來忍彼岸到，彼如是非彼岸到。

¹³² kṣānti-pāramitā совершенствование терпимостью: perfection of patience (E.C.), perfection of endurance (M.M.) Совершенствование терпимостью считается третьей из 6 парамит.

玄奘：復次，善現！如來說忍辱波羅蜜多，即非波羅蜜多，是故如來說名忍辱波羅蜜多。

義淨：妙生！如來說忍辱波羅蜜多，即非忍辱波羅蜜多。

И снова, Субхути, совершение терпимостью Татхагаты как раз [есть] не-терпимость.

14 · 12

Tat kasya hetoḥ. Yadā me subhūte kalingarājāṅgapratyan¹³³ gamāṃsāny acchaitsit tasmin samaye ātmasaṃjñā vā sattvasaṃjñā vā jivasamjñā vā pudgalasaṃjñā vā nāpi me kacit saṃjñā vāsaṃjñā vā babbhūva.

鳩摩羅什：何以故？須菩提！如我昔為歌利王割截身體。我於爾時，無我相，無人相，無眾生相，無壽者相。

菩提留支（1）：何以故？須菩提！如我昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我相，無眾生相，無人相，無壽者相，無相，亦非無相。

菩提留支（2）：何以故？須菩提！昔時我為迦陵伽王斬斫身體，骨肉離碎。我於爾時，無有我想，眾生想，壽者想，受者想，無想，非無想。

真諦：何以故？須菩提！昔時我為迦陵伽王斬斫身體，骨肉離碎。我於爾時，無有我想，眾生想，壽者想，受者想，無想，非無想。

笈多：彼何所因？此時我，善實！惡王分別分肉割斷。不時我彼中時，我想，若眾生想，若壽想，若人想，若不我有想，非想有。

玄奘：何以故？善現！我昔過去世曾為羯利王斷之節肉，我於爾時都無我想，或有情想，或命者想，或士夫想，或補特伽羅想，或意生想，或摩納婆想，或作者想，或受者想。我於爾時都無有想，亦非無想。

義淨：何以故？如我昔為羯陵伽王割截體時，無我想，眾生想，壽者想，更來趣想。我無是想，亦非無想。

По какой причине? Когда, Субхути, царь Калинга отрезал мою плоть от каждого моего члена, в то время у меня как не было ни представления об Атмане, ни представления о существе, ни представления о жизни, ни представления о пудгале, так у меня не было ни каких представлений, ни не-представлений.

14 · 13

Tat kasya hetoḥ. Sacen me subhūte tasmin samaya ātmasaṃjñābhaviṣyad vyāpādasamjñāpi¹³⁴ me tasmin samaye 'bhaviṣyat. Sacet sattvasaṃjñā jivasamjñā pudgalasaṃjñābhaviṣyad vyāpādasamjñāpi me tasmin samaye 'bhaviṣyat.

¹³³ Kalinga-rājā царь Калинга: 歌利王 (鳩, 菩 1), 迦陵伽王 (菩 2, 眞), 惡王 (笈), 羯利王 (玄, 義)

鳩摩羅什：何以故？我於往昔節節支解時，若有我相，人相，衆生相，壽者相，應生瞋恨。

菩提留支（1）：何以故？我於往昔節節支解時，若有我相，衆生相，人相，壽者相，應生瞋恨。

菩提留支（2）：何以故？須菩提！我於爾時，若有我想，衆生想，壽者想，受者想，時則應生瞋恨想。

眞諦：何以故？須菩提！我於爾時，若有我想，衆生想，壽者想，受者想，是時則應生瞋恨想。

笈多：彼何所因？若我，善實！彼中時，我想有，瞋恨想亦我彼中時有。衆生想，壽想，人想有，瞋恨想亦我彼中時有。

玄奘：何以故？善現！我於爾時若有我想，即於爾時應有恚想。我於爾時若有有情想，命者想，士夫想，補特伽羅想，意生想，摩訶婆想，作者想，受者想，即於爾時應有恚想。

義淨：所以者何？我有是想者，應生瞋恨。

По какой причине? Если бы, Субхути, в то время у меня было представление об Атмане, то у меня возникло бы и представление о злобе в то время. Если бы у меня были представление о существе, представление о жизни, представление о пудгале, то у меня возникло бы и представление о злобе в то время.

14 · 14

Tat kasya hetoḥ. Abhijānāmy ahaṃ subhūte 'tite 'dhvani pañca jātiśatāni yad ahaṃ kṣāntivādi ṛṣi¹³⁵ abhūvam. Tatrāpi me nātmasaṃjñā babhūva na sattvasaṃjñā na jivasamjñā na pudgalasaṃjñā babhūva. Tasmāt tarhi subhūte bodhisattvena mahāsattvena sarvasamjñā vivarjayitvānuttarāyāṃ¹³⁶ samyaksambodhau cittam utpādayitavyam¹³⁷. Na rūpapratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam na śabdagandharasaspraṣṭavyadharmapratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam na dharmapratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam nādharmapratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam na kvacitpratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam.

鳩摩羅什：須菩提！又念過去於五百世作忍辱仙人。於爾所世，無我相，無人相，無衆生相，無壽者相。是故，須菩提！菩薩應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提心。不應住色生心，不應住聲，香，味，觸，法生心。應生無所住心。

¹³⁴ vyāpāda-saṃjñā *представление о злобе*: a perception of ill-will (E.C.), an idea of malevolence (M.M.)

¹³⁵ kṣāntivādi ṛṣiḥ *Святой [по имени] Проповедник Терпимости*: the Rishi "Preacher of Patience" (E.C.), the Rishi Kshantivadin (Preacher of endurance) (M.M.). В прошлом Будда носил звание «Проповедник Терпимости» (в период между тем, как он встал на путь Дхармы и прозрением)

¹³⁶ vivarjayitvā *отрицая*: has got rid (E.C.), after putting aside (M.M.)

¹³⁷ cittam utpādayitavyam *должны направить мысль*: should produce a thought (E.C.), should raise his mind (M.M.)

菩提留支（1）：須菩提！又念過去於五百世，作忍辱仙人。於爾所世，無我相，無衆生相，無人相，無壽者相。是故，須菩提！菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。

菩提留支（2）：須菩提！我憶過去五百生中，作大仙人，名曰說忍。於爾生中，心無我想，衆生想，壽者想。是故，須菩提！菩薩摩訶薩捨離一切想，於無上菩提應發起心。不應生住色非法心。不應生有所住心。

眞諦：須菩提！我憶過去五百生作僂大僂人，名曰說忍。於爾所生中，心無我想，衆生想，壽者想，受者想。是故，須菩提！菩薩摩訶薩捨離一切想，於無上菩提應發起心。不應生住色心。不應生住聲，香，味，觸心。不應生住法心，不應生住非法心。不應生有所住心。

笈多：念知我，善實！過去世五百生，若我忍語仙人有，彼中亦我不想有，不衆生想，不壽想，不人想，不亦我有想，非想有。彼故此，善實！菩薩摩訶薩一切想捨離，無上正遍知心發生應。不色住心發生應，不聲，香，味，觸住心發生應，不法住，非無法住心發生應。無所住心發生應。

玄奘：何以故？善現！我憶過去五百生中，曾爲號忍辱仙人。我於爾時，都無我想，無有情想，無命者想，無士夫想，無補特伽羅想，無意生想，無摩納婆想，無作者想，無受者想。我於爾時都無有想，亦非無想。是故，善現！菩薩摩訶薩遠離一切想，應發趣阿耨多羅三藐三菩提心。不住於色應生其心，不住非色應生其心，不應住聲，香，味，觸，法應生其心，不住非聲，香，味，觸，法應生其心。都無所住應生其心。

義淨：妙生！又念過去於五百世，作忍辱仙人。我於爾世，無如是等想。是故應離諸想，發趣無上菩提之心。不應住色，聲，香，味，觸，法。都無所住而生其心。不應住法，不應住非法，應生其心。

По какой причине? Сверхзнанием, Субхути, я знаю, в прошлые 500 рождений, когда я был Святым [по имени] Проповедник Терпимости, и тогда у меня не было ни представлений об Атмане, ни представлений о существе, ни представлений о жизни, ни представлений о нудгале. Поэтому тогда, Субхути, Бодхисаттвы, Великие существа, отринув все представления, к Высшему полному просветлению должны направить свою мысль. Не опираясь на формы, должно направить мысль, не опираясь на звуки, запахи, вкусы, прикосновения, дхармы должно направить мысль, не опираясь на дхармы, должно направить свою мысль, не опираясь на не-дхармы, должно направить свою мысль, не опираясь ни на что, должно направить свою мысль.

Tat kasya hetoḥ. Yat pratiṣṭhitam tad evāpratiṣṭhitam. Tasmād eva tathāgato bhāṣate apratiṣṭhitena bodhisattvena dānaṃ dātavyam. Na rūpaśabdagandharasasparśadharmapraṭiṣṭhitam dānaṃ dātavyam.

鳩摩羅什：若心有住，則爲非住。是故佛說：菩薩心不應住色佈施。

菩提留支（1）：何以故？若心有住，則爲非住。不應住色生心，不應住聲，香，味，觸，法生心。應生無所住心。是故佛說：菩薩心不住色佈施。

菩提留支（2）：何以故？若心有住，則爲非住。故如來說：菩薩無所住心應行佈施。

眞諦：何以故？若心有住，則爲非住。故如來說：菩薩無所住心應行佈施。

笈多：彼何所因？若無所住，彼如是住。彼故如是如來說：不色住菩薩摩訶薩施與應，不聲，香，味，觸，法住施與應。

玄奘：何以故？善現！諸有所住，則爲非住。是故如來說：諸菩薩應無所住而行佈施，不應住色，聲，香，味，觸，法而行佈施。

義淨：何以故？若有所住，即爲非住。是故佛說：菩薩應無所住而行佈施。

По какой причине? Все опоры как раз не есть опоры. Поэтому то, что рассказывает Татхагата: Безопорным Бодхисаттвой даяние должно быть дано, не опирающимся на формы, звуки, запахи, вкусы, прикосновения, дхармы даяние должно быть дано.

14 · 16

Api tu khalu punaḥ subhūte bodhisattvenaivaṃrupo dānaparityāgaḥ kartavyaḥ sarvasattvānām arthāya. Tat kasya hetoḥ. Yā caiṣā subhūte sattvasaṃjñā saivāsaṃjñā. Ya evaṃ te sarvasattvās tathāgatena bhāṣitās ta evāsattvāḥ.

鳩摩羅什：須菩提！菩薩爲利益一切衆生，應如是佈施。如來說一切諸相即是非相。又說一切衆生則非衆生。

菩提留支（1）：須菩提！菩薩爲利益一切衆生，應如是佈施。”須菩提言：“世尊！一切衆生相，即是非相。何以故？如來說一切衆生即非衆生。”

菩提留支（2）：復次，須菩提！菩薩應如是行施，爲利益一切衆生。此衆生想，即是非想。如是一切衆生，如來說即非衆生。何以故？諸佛世尊遠離一切想故。

眞諦：復次，須菩提！菩薩應如是行施，爲利益一切衆生。此衆生想，即是非想。如是一切衆生，如來說即非衆生。何以故？諸佛世尊遠離一切想故。

笈多：雖然，復次時，善實！菩薩摩訶薩如是捨施應，一切衆生爲故。彼何所因？若如是，善實！衆生想，彼如是非想。若如是彼一切衆生如來說，彼如是非衆生。

玄奘：復次，善現！菩薩摩訶薩爲諸有情作義利故，應當如是棄捨佈施。何以故？善現！諸有情想即是非想。一切有情，如來即說爲非有情。

義淨：妙生！菩薩爲利益一切衆生，應如是佈施。此衆生想，即爲非想。彼諸衆生，即非衆生。何以故？諸佛如來離諸想故。

И, Субхути, Бодхисаттва должен совершать даяние таким образом ради блага всех живущих. По какой причине? Это представление о существе, Субхути, как раз не-представление. Таким образом, те все существа, о которых Татхагата рассказывал, они как раз не-существа.

14 · 17

Tat kasya hetoḥ. Bhūtavādi subhūte tathāgataḥ¹³⁸ satyavādi¹³⁹ tathāvady¹⁴⁰ ananyathāvādi¹⁴¹ tathāgataḥ. Na vitathavādi¹⁴² tathāgataḥ.

鳩摩羅什：須菩提！如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者。

菩提留支（1）：“須菩提！如來是真語者，實語者，如語者，不異語者。

菩提留支（2）：須菩提！如來說實，說諦，說如，說非虛妄。

眞諦：須菩提！如來說實，說諦，說如，說非虛妄。

笈多：彼何所因？真語，善實！如來，實語如來，不異語如來，如語如來，非不如語如來。

玄奘：善現！如來是實語者，諦語者，如語者，不異語者。

義淨：妙生！如來是實語者，如語者，不誑語者，不異語者。

По какой причине? Татхагата, Субхути, - Говорящий [в соответствии] с реальностью, Говорящий правду, Говорящий, как есть. Татхагата - Говорящий неложно. Татхагата - Неговорящий не как есть.

14 · 18

Api tu khalu punaḥ subhūte yas tathāgatena dharmo ‘bhisambuddho deśito nidhyāto¹⁴³ na tatra satyaṃ ma mṛṣā.

鳩摩羅什：須菩提！如來所得法，此法無實，無虛。

菩提留支（1）：須菩提！如來所得法，所說法，無實，無妄語。

菩提留支（2）：復次，須菩提！是法如來所覺，是法如來所說，是法非實，非虛。

眞諦：復次，須菩提！是法如來所覺，是法如來所說，是法非實，非虛。

笈多：雖然，復次時，善實！若如來法證覺，說若，思惟若，不彼中實不妄。

玄奘：復次，善現！如來現前等所證法，或所說法，或所思法，即於其中，非諦非妄。

¹³⁸ bhūta-vādi tathāgatas Татхагата – Говорящий [в соответствии] с реальностью: the Tathagata speaks in accordance with reality (E.C.), a Tathagata says what is real (M.M.)

¹³⁹ satya-vādi Говорящий правду: speaks the truth (E.C.), ... what is true (M.M.)

¹⁴⁰ tathā-vādi Говорящий, как есть: speaks of what is (E.C.), says the things as they are (M.M.)

¹⁴¹ ananyathā-vādi Говорящий неложно: does not speak falsely (E.C.), does not speak untruth (M.M.)

¹⁴² na vitatha-vādi Неговорящий не как есть: does not speak falsely (E.C.), does not speak untruth (M.M.)

¹⁴³ tathāgatena abhisambuddhas deśitas nidhyātas дхарма, постигнутая, продемонстрированная и промедитированная Татхагатой: the Tathagata has fully known, demonstrated, and meditated upon (E.C.), has been perceived, taught, and meditated on by a Tathagata (M.M.)

義淨：妙生！如來所證法及所說法，此即非實，非妄。

И снова, Субхути, дхарма, постигнутая, продемонстрированная и промедитированная Татхагатой, в этом нет ни правды, ни обмана.

14 · 19

Tad yathāpi nāma subhūte cakṣuṣmān puruṣaḥ ¹⁴⁴prabhātāyām rātrau sūrye ‘bhyudgate nānāvidhāni rūpāṇi paśyet evam avastupatito bodhisattvo draṣṭavyo yo ‘vastupatito¹⁴⁵ dānaṃ parityajati.

鳩摩羅什：須菩提！若菩薩心住於法而行佈施，如人入闇則無所見。若菩薩心住於法而行佈施，如人有目，日光明照，見種種色。

菩提留支（1）：須菩提！譬如有人入闇，則無所見，若菩薩心住於事而行佈施，亦復如是。須菩提！譬如人有目，夜分已盡，日光明照，見種種色，若菩薩心住於事而行佈施，亦復如是。

菩提留支（2）：須菩提！譬如有人，在於盲闇，如是當知菩薩墮相行，墮相施。須菩提！如人有目，夜已曉時，晝日光照，見種種色，如是當知菩薩不墮於相，行無相施。

真諦：須菩提！譬如有人，在於盲暗，如是當知菩薩墮相行，墮相施。須菩提！如人有目，夜已曉，晝日光照，見種種色，如是當知菩薩不墮於相，行無相施。

笈多：譬如，善實！丈夫闇舍入，不一亦見，如是，事墮菩薩見應，若事墮施與。譬如，善實！眼者丈夫，顯明夜，月出，種種色見，如是，菩薩摩訶薩見應，若事不墮施與。

玄奘：善現！譬如士夫入於闇室，都無所見，當知菩薩若墮於事，謂墮於事而行佈施，亦復如是。善現！譬如明眼士夫，過夜曉已，日光出時，見種種色，當知菩薩不墮於事，謂不墮事而行佈施，亦復如是。

義淨：妙生！若菩薩心住於法而行佈施，如人入闇，則無所見。若不住事而行佈施，如人有目，日光明照，見種種色，是故菩薩不住於事應行其施。

Субхути, как человек, вступивший в темноту, не увидит ничего, так и погрязший в вещах Бодхисаттва также должен рассматриваться; как и, погрязнув в вещах, совершающий даяние, Субхути, так человек, обладающий зрением, когда ночь освещается и поднимается солнце, увидит разные вещи. Так непогрязший в вещах Бодхисаттва должен рассматриваться, как, не погрязнув в вещах, совершающий даяние.

14 · 20

¹⁴⁴ puruṣas andhakara-praviṣṭas человек, вступивший в темноту: a man, who has entered darkness (E.C., M.M.)

¹⁴⁵ vastu-patitas погрязший в вещах: has fallen among things (E.C.), is immersed in objects (M.M.)

Api tu khalu punaḥ subhūte ye kulaputrā vā kuladuhitaro vemaṃ dharmaparyāyam udgrahiṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti parebhyaś ca vistareṇa samprakāśayiṣyanti jñātas te subhūte tathāgatena buddhajñānena¹⁴⁶ drṣṭās te subhūte tathāgatena buddhacakṣuṣā¹⁴⁷ buddhās te tathāgatena. Sarve te subhūte sattva aprameyam asaṃkhyeyam puṇyaskandhaṃ prasaviṣyanti pratigrahiṣyanti. Kaḥ punar vādo yo likhitvodṛhṇiyād dhārayed vācayet paryavāpnuyāt parebhyaś ca vistareṇa samprakāśayet.

鳩摩羅什：須菩提！當來之世，若有善男子，善女人，能於此經受持，讀誦，則為如來以佛智慧悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。”

菩提留支（1）：復次，須菩提！若有善男子，善女人，能於此法門受持，讀誦，修行，則為如來以佛智慧，悉知是人，悉見是人，悉覺是人，皆得成就無量無邊功德。”

菩提留支（2）：復次，須菩提！於未來世，若有善男子，善女人，受持，讀誦，修行，為他正說如是經典，如來悉知是人，悉見是人，生長無量福德之聚。”

真諦：復次，須菩提！於未來世，若有善男子，善女人，受持，讀誦，修行，為他正說如是經典，如來悉知是人，悉見是人，生長無量福德之聚。”

笈多：雖然，復次時，善實！若善家子，善家女，若此法本受當，持當，讀當，誦當，為他等及分別廣說當，知彼，善實！如來佛智。見彼，善實！如來佛眼。一切彼，善實！眾生，無量福聚生當，取當。”

玄奘：復次，善現！若善男子或善女人，於此受持法門，讀誦，究竟通利，及廣為他宣說開示，如理作意，則為如來以其佛智，悉知是人，則為如來以其佛眼，悉見是人，則為如來悉覺是人，如是有情，一切當生無量福聚。”

義淨：妙生！若有善男子，善女人，能於此經，受持，讀誦，為他演說，如是之人，佛以智眼悉知，悉見，當生，當攝無量福聚。”

И снова, Субхути, те добрые сыновья или дочери, кем это Учение Дхармы будет воспринято, в совершенстве запомнено, декламировано и изучено, и другим людям подробно разъяснено, они, Субхути, были Татхагатой [с помощью] Пробуждённого знания узнаны, они, Субхути, Татхагатой [с помощью] Пробуждённого зрения были увидены, они были пробуждены Татхагатой. Все эти существа, Субхути, неизмеримое неисчисляемое количество заслуг произведут и удержат.

¹⁴⁶ buddha-jñānena Пробужденное знание: Buddha-cognition (E.C.), Buddha-knowledge (M.M.)

¹⁴⁷ buddha-cakṣus Пробуждённое зрение: Buddha-eye. Существует 5 типов зрения 五眼 wu3yan3: māṃsa-cakṣus 肉眼 rou4yan3 телесное зрение, divyam-cakṣus 天眼 tian1yan3 небесное зрение, prajñā-cakṣus 慧眼 hui4yan3 зрение мудрости, dharma-cakṣus 法眼 fa3yan3 дхармовое зрение, buddha-cakṣus 佛眼 fo2yan3 пробуждённое зрение. Земные люди обладают телесным зрением, обитатели небес – небесным зрением (телесное и небесное зрение относятся к материальному), зрение мудрости, дхармовое зрение и зрение Будды относятся к сфере духа. Бодхисаттвы обладают дхармовым зрением, которым они видят пустотность вещей и многообразие всех видов и форм феноменального мира, Будды с помощью «зрения прозрения» видят реальную природу всех вещей.

持經功德分第十五

15 · 1

Yaś ca khalu punaḥ subhūte stri vā puruṣo vā puruṣo vā pūrvāḥṇakālasamaye¹⁴⁸ gangānadivālukāsamān ātmabhāvān¹⁴⁹ parityajet evaṃ madhyāḥṇakālasamaye¹⁵⁰ gangānadivālukāsamān ātmabhāvān parityajet sāvāḥṇakālasamaye¹⁵¹ gangānadivālukāsamān ātmabhāvān parityajet anena paryāyeṇa¹⁵² bahūni kalpakotīniyutaśatasahasrāṇi¹⁵³ ātmabhāvān parityajet¹⁵⁴ yaś cemaṃ dharmaparyāyaṃ śrutvā na pratikṣipet¹⁵⁵ ayam eva tato nidānam¹⁵⁶ bahutaraṃ puṇyaskandhaṃ prasunuyād aprameyam asaṃkhyeyam.

鳩摩羅什：“須菩提！若有善男子，善女人，初日分以恒河沙等身佈施，中日分復以恒河沙等身佈施，後日分復以恒河沙等身佈施，如是無量百千萬億劫以身佈施；若復有人聞此經典，信心不逆，其福勝彼，何況書寫，受持，讀誦，爲人解說。”

菩提留支（1）：須菩提！若有善男子，善女人，初日分以恒河沙等身佈施，中日分復以恒河沙等身佈施，後日分復以恒河沙等身佈施，如是捨恒河沙等無量身，如是百千萬億那由他劫以身佈施；若復有人，聞此法門，信心不謗，其福勝彼無量阿修祇，何況書寫，受持，讀誦，修行，爲人廣說。

菩提留支（2）：“復次，須菩提！若有善男子，善女人，於日前分佈施身命，如上所說諸河沙數，於日中分佈施身命，於日後分佈施身命，皆如上說諸河沙數，如是無量百千萬億劫以身命佈施；若復有人聞此經典，不起誹謗，以是因緣，生福德多彼無數無量。何況書寫，受持，讀誦，教他修行，爲人廣說。

¹⁴⁸ pūrvāḥṇakāla-samaye в первой половине дня: 初日分 (鳩, 菩 1, 義), 於日前分 (菩 2, 眞), 前分時 (笈), 日初時分 (玄)

¹⁴⁹ ātma-bhāvān собственные существования: all they have and all they are (E.C.), many lives (M.M.)

¹⁵⁰ madhyāḥṇa-kāla в полдень: 中日分 (鳩, 菩 1, 義), 於日中分 (菩 2, 眞), 中分時 (笈), 日中時分 (玄)

¹⁵¹ sāvāḥṇa-kāla во второй половине дня: 後日分 (鳩, 菩 1, 義), 於日後分 (菩 2, 眞), 晚分時 (笈), 日後時分 (玄)

¹⁵² anena paryāyeṇa по этой причине: 如是 (鳩, 菩 1, 菩 2, 眞, 義), 以此因緣 (笈), 由此異門 (玄)

¹⁵³ kalpa 劫 jie2 кальпа: kalpa-koṭīniyuta-śata-sahasrāṇi, где nyuta переводится как 兆 zhao4. Фонетический перевод 那由他: наюта может означать 10 млн или 100 млрд, часто просто означает некое огромное число или количество. Кальпы делятся на большие, средние и малые. В начале малых кальп продолжительность жизни людей была всего 10 лет, спустя каждые 100 лет продолжительность жизни увеличивалась на 1 год. Когда продолжительность жизни достигла 84000 лет, то каждые 10 лет она снова стала сокращаться на 1 год. Каждое увеличение или сокращение срока жизни означало смену малой кальпы. Средняя кальпа составляла 167980 лет. Большая кальпа состоит из 80 малых кальп, из них каждые 20 малых кальп знаменуют некий период.

¹⁵⁴ parityajet отрекались: should renounce (E.C.), sacrificed (M.M.)

¹⁵⁵ na pratikṣipet не отвергнет: would not reject (E.C.), should not oppose (M.M.)

¹⁵⁶ tatas nidānam по этой причине: 以是因緣 (菩 2, 眞), 此如是彼緣 (笈), 由此因緣 (玄)

真諦：“復次，須菩提！若有善男子，善女人，於日前分佈施身命，如上所說諸河沙數，於日中分佈施身命，於日後分佈施身命，皆如上說諸河沙數，如是無量百千萬億劫以身命佈施；若復有人聞此經典，不起誹謗，以是因緣，生福多彼無數無量，何況有人書寫，受持，讀誦，教他修行，爲人廣說。

笈多：若復時，善實！婦女，若丈夫，若前分時，恒伽河沙等我身捨，如是中分時，如是晚分時，恒伽河沙等我身捨，以此因緣，劫俱致那由多百千，我身捨；若此法本，聞以不謗，此如是彼緣，多過福聚生，無量不可數。何復言，若寫已，受持，讀誦，爲他等及分別廣說。

玄奘：“復次，善現！假使善男子或善女人，日初時分以殑伽河沙等自體佈施，日中時分復以殑伽河沙等自體佈施，日後時分亦以殑伽河沙等自體佈施，由此異門，經於俱胝那庾多百千劫，以自體佈施；若有聞說如是法門，不生誹謗，由此因緣所生福聚，尚多於前無量無數，何況能於如是法門具足畢竟，書寫，受持，讀誦，究竟通利，及廣爲他宣說開示，如理作意。

義淨：“妙生！若有善男子，善女人，初日分以殑伽河沙等身佈施，中日分復以殑伽河沙等身佈施，後日分亦以殑伽河沙等身佈施，如是無量百千萬億劫以身佈施；若復有人，聞此經典，不生毀謗，其福勝彼，何況書寫，受持，讀誦，爲人解說。

«И если снова, Субхути, добрая дочь или добрый сын в первой половине дня отрекались от собственных существований, которых столько же, сколько песчинок в реке Ганг, также в полдень отрекались от собственных существований, которых столько же, сколько песчинок в реке Ганг, во второй половине дня отрекались от собственных существований, которых столько же, сколько песчинок в реке Ганг, по этой причине отрекались от собственных существований во время многочисленных сотней тысячей, сотней миллионов миллиардов калы, также если [другой человек], услышав это Учение Дхармы, не отвергнет его, то он по этой причине ещё большее накопление заслуг произведёт, неизмеримое неисчисляемое. Что говорить о тех, кто, записав, воспримут, запомнят, будут декламировать и изучать, и другим людям подробно разъяснять.»

15 · 2

Apī tu khalu punaḥ subhūte ‘cintyo¹⁵⁷ ‘tulyo¹⁵⁸ ‘yaṃ dharmaparyāyaḥ. Ayaṃ ca subhūte dharmaparyāyas tathāgatena bhāṣīto ‘grayānasamprasthitānāṃ sattvānāṃ arthāya śreṣṭhayanāsamprasthitānāṃ sattvānāṃ arthāya. Ya imaṃ dharmaparyāyam udgrahiṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti parebhyaś ca vistareṇa samprakāśayiṣyanti jñātās te subhūte tathāgatena buddhajñānena drṣṭās te subhūte tathāgatena buddhacakṣuṣa buddhās te

¹⁵⁷ acintyas немислимы: unthinkable (E.C.), incomprehensible (M.M.)

¹⁵⁸ atulyas несравненны: uncomparable (E.C.), incomparable (M.M.)

tathāgatenā. Sarve te subhūte sattva aprameyeṇa puṇyaskandhena samanvāgatā bhaviṣyanti.

Acintyēnātulyenāmāpyenāparimāṇena puṇyaskandhena samanvāgatā bhaviṣyanti.

鳩摩羅什：須菩提！以要言之，是經有不可思議，不可稱量，無邊功德。如來為發大乘者說，為發最上乘者說。若有人能受持，讀誦，廣為人說，如來悉知是人，悉見是人，皆得成就不可量，不可稱，無有邊，不可思議功德。

菩提留支（1）：須菩提！以要言之，是經有不可思議，不可稱量，無邊功德。此法門，如來為發大乘者說，為發最上乘者說。若有人能受持，讀誦，修行此經，廣為人說，如來悉知是人，悉見是人，皆得成就不可思議，不可稱，無有邊，無量功德聚。

菩提留支（2）：“復次，須菩提！如是經典不可思量，無能與等。如來但為憐潛，利益能行無上乘，及行無等乘人說。若復有人於未來世，受持，讀誦，教他修行，正說是經，如來悉知是人，悉見是人，與無數無量，不可思議，無等福聚而共相應。

真諦：“復次，須菩提！如是經典不可思量，無能與等。如來但為憐潛，利益能行無上乘，及行無等乘人說。若復有人於未來世，受持，讀誦，教他修行，正說是經，如來悉知是人，悉見是人，與無數無量，不可思議，無等福聚而共相應。

笈多：雖然，復時，善實！不可思，不可稱，此法本。彼不可思如是果報觀察應。此，善實！法本如來說，勝乘發行衆生為故，最勝乘發行衆生為故。若此法本受當，持當，讀當，誦當，為他等及分別廣說當，知彼，善實！如來佛智，見彼，善實！如來佛眼。一切彼，善實！衆生無量福聚具足有當，不可思，不可稱，亦不可量福聚具足有當。

玄奘：復次，善現！如是法門不可思議，不可稱量。應當希冀不可思議所感異熟。善現！如來宣說開示如是法門，為欲饒益趣最上乘諸有情故，為欲饒益趣最勝乘諸有情故。善現！若有於此法門，受持，讀誦，究竟通利，及廣為他宣說開示，如理作意，即為如來以其佛智，悉知是人，即為如來以其佛眼，悉見是人，則為如來悉覺是人，如是有情，一切成就無量福聚，皆當成就不可思議，不可稱量，無邊福聚。

義淨：妙生！是經有不可思議，不可稱量，無邊功德。如來為發大乘者說，為發最上乘者說。若有人能受持，讀誦，廣為他說，如來悉知，悉見，是人皆得成就不可量，不可稱，不可思議福業之聚。

И снова, Субхути, немислимы и несравненны эти Ворота Дхармы, к тому же, Субхути, как это Учение Дхармы было Татхагатой рассказано ради блага тех существ, кто Встал на путь Высшей колесницы, ради блага Вставших на путь Лучшей Колесницы. Они, Субхути, были Татхагатой [с помощью] Пробуждённого знания узнаны и увидены. Они, Субхути, Татхагатой [с помощью] Пробуждённого зрения были увидены, пробуждены Татхагатой. Все эти существа, Субхути, обретут неизмеримое количество

заслуг, немьслимое и несравненное, неизмеряемое, неисчисляемое количество заслуг обретут.

15 · 3

Sarve te subhūte sattvāḥ samamśena bodhiṃ dhārayiṣyanti¹⁵⁹. [Vācayiṣyanti paryavāpsyanti.] Tat kasya hetoḥ. Na hi śakyaṃ subhūte 'yaṃ dharmaparyāyo hinādhimuktikaiḥ sattvaiḥ¹⁶⁰ śrotuṃ vodgrahituṃ vā dhārayituṃ vā vācayituṃ vā paryavāptuṃ vā. Nedaṃ sthānaṃ vidyate.

鳩摩羅什：如是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提！若樂小法者，著我見，人見，衆生見，壽者見，則於此經不能聽受，讀誦，為人解說。

菩提留支（1）：如是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提！若樂小法者，則於此經不能受持，讀誦，修行，為人解說。若有我見，衆生見，人見，壽者見，於此法門，能受持，讀誦，修行，為人解說者，無有是處。

菩提留支（2）：如是等人，由我身分，則能荷負無上菩提。何以故？須菩提！如是經典，若下願樂人及我見，衆生見，壽者見，受者見，如此等人，能聽，能修，讀誦，教他正說，無有是處。

眞諦：如是等人，由我身分，則能荷負無上菩提。何以故？須菩提！如是經典，若下願樂人及我見，衆生見，壽者見，受者見，如此等人，能聽，能修，讀誦，教他正說，無有是處。

笈多：一切彼，善實！衆生，我肩菩提持當有。彼何所因？不能，善實！此法本小信解者衆生聞。不我見者，不衆生見者，不壽者見者，不人見者。不菩薩誓衆生能聞，受若，持若，讀若，誦若，無是處有。

玄奘：善現！如是一切有情，其肩荷擔如來無上正等菩提。何以故？善現！如是法門，非諸下劣信解有情所能聽聞，非諸我見，非諸有情見，非諸命者見，非諸士夫見，非諸補特伽羅見，非諸意生見，非諸摩納婆見，非諸士夫見，非諸作者見，非諸受者見，所能聽聞。此等若能受持，讀誦，究竟通利，及廣為他宣說開示，如理作意，無有是處。

義淨：當知是人則為以肩荷負如來無上菩提。何以故？妙生！若樂小法者，則著我見，衆生見，壽者見，更求趣見。是人若能讀誦，受持此經，無有是處。

Все те существа, Субхути, будут одинаково придерживаться просветления. По какой причине? Потому что невозможно, Субхути, чтобы это Учение Дхармы могло быть услышано существами малой решимости, [или] такими, как имеющими заблуждения об Атмане, заблуждения о существе, заблуждения о жизни, заблуждения о пудгале. Не

¹⁵⁹ bodhiṃ dhārayiṣyanti *придерживаться просветления*: carry along (E.C.)

¹⁶⁰ hinādhimuktikais sattvais *существа малой решимости*: beings of inferior resolve (E.C.), beings of little faith (M.M.) 小法者 (鳩, 菩 I, 義), 小信解者 (笈), 下劣信解有情 (玄)

принявшие обета Бодхисаттвы существа не могут воспринять, запомнить, декламировать и изучать это Учение Дхармы. Это положение невозможно.

15 · 4

api tu khalu punar subhūte yatra pṛthivi-pradeśe idam sutram prakāśayiṣyate¹⁶¹ pūjaniyas sas pṛthivi-pradeśas bhaviṣyati sa-deva-mānuṣa-asurasya lokasya vandaniyas pradakṣiṇiyas¹⁶² ca sas pṛthivi-pradeśas bhaviṣyati caitya-bhūtas sas pṛthivi-pradeśas bhaviṣyati

鳩摩羅什：須菩提！在在處處若有此經，一切世間天，人，阿修羅所應供養。當知此處則爲是塔，皆應恭敬，作禮圍繞，以諸華香而散其處。”

菩提留支（1）：須菩提！在在處處，若有此經，一切世間天，人，阿修羅所應供養，當知此處則爲是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處。”

菩提留支（2）：復次，須菩提！隨所在處，顯說此經，一切世間天，人，阿修羅等，皆應供養，作禮右繞。當知此處於世間，此即成支提。”

眞諦：復次，須菩提！隨所在處，顯說此經，一切世間天，人，阿修羅等，皆應供養，作禮右繞。當知此處於世間中，即成支提。”

笈多：雖然，復時，善實！此中地分，此經廣說，供養彼地分有當。天，人，阿修羅世，禮右繞作及彼地分有當。支帝彼地分有當。”

玄奘：復次，善現！若地方所聞此經典，此地方所，當爲世間諸天及人，阿素洛等之所供養，禮敬右遶，如佛靈廟。”

義淨：妙生！所在之處，若有此經，當知此處則是制底。一切世間天，人，阿蘇羅所應恭敬作禮圍繞，以諸香花供養其處。”

И снова, Субхути, если в каком-то месте эта сутра будет открыта, то место станет достойным поклонения в мире богов, людей и асуров, то место станет почитаемым и уважаемым. Это место станет как Святая пагода.

能淨業障分第十六

16 · 1

Api tu ye te subhūte kulaputrā vā kuladuhitaro vemān evaṃrūpān sūtrāntān udgrahiṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti yoniśaś ca manasikariṣyanti parebhyas ca vistareṇa saṃprakāśayiṣyanti te paribhūtā bhaviṣyanti suparibhūtās¹⁶³ ca bhaviṣyanti.

鳩摩羅什：“復次，須菩提！善男子，善女人，讀誦此經，若人輕賤，

¹⁶¹ prakāśayiṣyate *будет открыта*: will be revealed (E.C.), will be propounded (M.M.)

¹⁶² vandaniyas pradakṣiṇiyas *станет почитаемым и уважаемым*: will be worthy of beings saluted respectfully, worthy of being honoured by circumambulation (E.C.), will have to be worshipped (M.M.)

¹⁶³ paribhūtās *будут унижены*: will be humbled (E.C.), will be overcome (M.M.); suparibhūtās *будут чрезвычайно унижены*: will be well humbled (E.C.), will be greatly overcome (M.M.)

菩提留支（1）：“復次，須菩提！若善男子，善女人，受持，讀誦此經，爲人輕賤。

菩提留支（2）：“須菩提！若有善男子，善女人，受持，讀誦，教他修行，正說如是等經，此人現身受輕賤等。

眞諦：“須菩提！若有善男子，善女人，受持，讀誦，教他修行，正說如是等經，此人現身受輕賤等。

笈多：“若彼，善實！善家子，若善家女，若此如是色類經，受當，持當，讀當，誦當，爲他等及分別廣說當，彼輕賤有當，極輕賤。

玄奘：“復次，善現！若善男子或善女人，於此經典，受持，讀誦，究竟通利，及廣爲他宣說開示，如理作意，若遭輕毀。

義淨：妙生！若有善男子，善女人，於此經典，受持，讀誦，演說之時，或爲人輕辱。

Но ещё, Субхути, если те добрые сыновья или добрые дочери эти такие сутры воспримут, запомнят, будут декламировать и изучать, и правильно размышлять над ними, и другим людям подробно разъяснять, они будут унижены, чрезвычайно унижены.

16 · 2

Tat kasya hetoḥ. Yāni ca teṣāṃ subhūte sattvānāṃ paurvajānmikāny aśubhāni karmāni¹⁶⁴ kṛtāny apāyasaṃvartaniyāni¹⁶⁵ dṛṣṭa eva eva dharme paribhūtatayā tāni paurvajānmikāny aśubhāni karmāni kṣapayīṣyanti¹⁶⁶ buddhabodhim cānuprāpsyanti¹⁶⁷.

鳩摩羅什：是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則爲消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。

菩提留支（1）：何以故？是人先世罪業，應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則爲消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。

菩提留支（2）：念過世中所造惡業，應感生後惡道果報，以於現身受輕苦故，先世罪業及苦果報則爲消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。

眞諦：過去世中所造惡業，應感生後惡道果報，以於現身受輕苦故，先世罪業及苦果報則爲消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。

¹⁶⁴ a-śubhāni karmāni нечистые деяния: impure deeds (E.C.), evil deeds (M.M.), 罪業 (鳩, 菩 1), 惡業 (菩 2, 眞, 義), 不善業 (笈), 不淨業 (玄)

¹⁶⁵ apāya-saṃvartaniyāni должны привести их к низшим состояниям: lead them into the states of woe (E.C.), lead to suffering (M.M.), 應墮惡道 (鳩, 菩 1), 應感生後惡道果報 (菩 2, 眞), 應感惡趣 (玄), 應墮惡道 (義). Под низшими состояниями понимается: 地獄道 paraka-gati, 餓鬼道 preta-gati, 畜生道 tiryaḡyoni-gati (подробнее см. сноску 93)

¹⁶⁶ kṣapayīṣyanti уничтожатся: annul (E.C.), destroy (M.M.)

¹⁶⁷ buddha-bodhim anuprāpsyanti достигнут просветления Будды: will reach the enlightenment of a Buddha (E.C.), will obtain the knowledge of Buddha (M.M.)

笈多：彼何所因？所有彼眾生，前生不善業作已，惡趣轉墮，所有現如是法中輕賤盡當，佛菩提得當。

玄奘：所以者何？善現！是諸有情，宿生所造諸不淨業，應感惡趣，以現法中遭輕毀故，宿生所造諸不淨業，皆悉消盡，當得無上正等菩提。

義淨：何以故？妙生！當知是人於前世中，造諸惡業，應墮惡道，由於現在得遭輕辱，此為善事，能盡惡業，速至菩提故。

По какой причине? Потому что, Субхути, нечистые деяния, совершенные теми существа в прошлых рожденьях, и которые должны привести их к низким состояниям, - как раз в этом рождении они из-за того, что будут унижены, те нечистые деяния, совершенные в прошлых рожденьях, уничтожатся, и они достигнут просветления Будды.

16 · 3

Abhijānāmy ahaṃ subhūte atite 'dhvany asaṃkhyeyaiḥ kalpair asaṃkhyeyatarair dipaṃkarasya tathāgatasyārhatāḥ samyaksambuddhasya ¹⁶⁸ pareṇa paratareṇa caturaśītibuddhakoṭinīyutaśatasahasrāṇy abhūvan ye mayāragitā ārāgya na virāgitāḥ.

鳩摩羅什：須菩提！我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸佛，悉皆供養承事，無空過者；

菩提留支（1）：須菩提！我念過去無量阿僧祇阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八十四億那由他百千萬諸佛，我皆親養承事，無空過者。

菩提留支（2）：須菩提！我憶往昔無數無量，過於算數過去，燃燈如來，阿羅訶，三藐三佛陀後，八萬四千百千俱胝諸佛如來已成佛竟，我皆承事供養，恭敬，無空過者，

真諦：須菩提！我憶往昔無數無量，過於算數大劫過去，然燈如來，阿羅訶，三藐三佛陀後，八萬四千百千俱胝諸佛如來已成佛竟，我皆承事供養，恭敬，無空過者；

笈多：彼何所因？念知我，善實！過去世不可數劫，不可數過，燈作如來，應，正遍知，他他過，四八十佛俱致那由多百千有，若我親承供養。親承供養已，不遠離。

玄奘：何以故？善現！我憶過去於無數劫，復過無數，於然燈如來，應，正等覺，先復過先，曾值八十四俱胝那庾多百千諸佛，我皆承事。既承事已，皆無違犯。

義淨：妙生！我憶過去過無數劫，在然燈佛先，得值八十四億那庾多佛，悉皆供養承事，無違背者；

Благодаря моему сверхзнанию я знаю, Субхути, прошлые рожденья, в период неисчислимых и снова неисчислимых калп, было 84 тысячи миллионов миллиардов Будд

¹⁶⁸ dipaṃkarasya tathāgatasya arhatas samyak-sambuddhasya: Кумараджива и И Цзин воспроизводят только первый член из всей парадигмы наименований Будды 然燈佛, остальные переводчики следуют оригиналу 燃燈如來, 阿羅訶, 三藐三佛陀 (菩 2, 眞), 燈作如來, 應, 正遍知 (笈), 於然燈如來, 應, 正等覺 (玄)

задолго и снова задолго до Татхагаты в состоянии Зажигающего светильник, Татхагаты, Архата, Полностью прозревшего, кому я совершал жертвоприношения, совершая жертвоприношения, не было обойдённых.

16 · 4

Yac ca mayā subhūte te buddhā bhagavanta ārāgitā ārāgyā na virāgitā yac ca paścime kāle paścime samaye paścimāyām pañcaśatyām saddharmavipralopakāle ¹⁶⁹ vartamāna imām evaṃrūpān sūtrantan udgrahiṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti parebhyaś ca vistareṇa samprakāśayiṣyanti asya khalu punaḥ subhūte puṇyaskandhasyāntikād asau paurvakah puṇyaskandhaḥ śatatamim api koṭitamim api kotiśatatamim api koṭiśatasahasratamim api koṭiniyutaśatasahasratamim api saṃkhyām api kalām api gaṇanām apy umanam apy upaniṣadam api yāvad aupamyam api na kṣamate.

鳩摩羅什：若復有人於後，末世，能受持，讀誦此經，所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分，乃至算數，譬喻所不能及。

菩提留支（1）：須菩提！如是無量諸佛，我皆親養承事，無空過者；若復有人，於後世，末世，能受持，讀誦，修行此經，所得功德，我所供養諸佛功德於彼，百分不及一，千萬億分，乃至算數，譬喻所不能及。

菩提留支（2）：若復有人，於後世，末世，五十歲時，受持，讀誦，教他修行，正說此經，須菩提！此人所生福德之聚，以我往昔承事供養諸佛如來所德功德，以此功德，百分不及，千萬億分不及一，窮於算數不及其一，乃至威力品類相應譬喻所不能及。

真諦：若復有人，於後，末世，五百歲時，受持，讀誦，教他修行，正說此經，須菩提！此人所生福德之聚，以我往昔承事供養諸佛如來所德功德，比此功德，百分不及，千萬億分不及一，窮於算數不及其一，乃至威力品類相應譬喻所不能及。

笈多：若我，善實！彼佛世尊親承供養已，不遠離；若後時，後長時，後分，五百，正法破壞時中轉時中，此經受當，持當，讀當，誦當，爲他等及分別廣說當，此，復時，善實！福聚邊此前福聚，百上亦數不及，千上亦，百千上亦，俱致百千上亦，俱致那由多百千上亦，僧企耶亦，迦羅亦，算亦，譬喻亦，憂波泥奢亦，乃至譬喻亦不及。

玄奘：善現！我於如是諸佛，世尊，皆得承事。既承事已，皆無違犯，若諸有情，後時，後分，後五百歲，正法將滅時分轉時，於此經典，受持，讀誦，究竟通利，及廣爲他宣說開示，如理作意，善現！我先福聚，於此福聚，百分計之所不能及，如是千分，若百千分，若俱抵那由多百千分，若數分，若計分，若算分，若喻分，若鄔波尼殺曇分，亦不能及。

¹⁶⁹ В буддизме считается, что период в течение первых 1000 лет (или 500 лет) после смерти Будды называется *периодом истинной Дхармы*, истинного учения (正法 *zheng4fa3*), последующие 1000 лет называются *временем «подобия Дхармы»* (像法 *xiang4fa3*) и период спустя 2000 лет после смерти Будды называется *упадком дхармы* (末法 *mo4fa3*), после этого спустя астрономического количество лет должен появиться Будда будущего - Майтрея, который спасет мир.

義淨：若復有人，於後五百歲，正法滅時，能於此經，受持，讀誦，解其義趣，廣爲他說，所得功德，以前功德比此功德，百分不及一，千萬億分，算分，勢分，比數分，因分，乃至譬喻亦不能及。

И то, что я, Субхути, всем тем Буддам и Бхагаванам совершал жертвоприношения, и совершая жертвоприношения, не было обойдённых. И то, что существа в последующем времени, в последующем периоде, в последующие 500 лет, во время разрушения Истинной Дхармы, эти такие сутры воспримут, запомнят, будут декламировать и изучать, и другим людям подробно разъяснять, то, Субхути, по сравнению с этим накоплением заслуг прежние [накопление заслуг] не составит и одной сотой части, ни одной тысячной части, ни одной стотысячной, ни одной сто миллионной части, ни одной десяти миллиардной части, ни одной десяти тысяч миллиардной части, ни одной десяти тысяч миллионов миллиардной части. С количеством, частицей не считается, не сравнивается, не сопоставляется и даже не может достичь уподобления.

16 · 5

Sacet punaḥ subhūte teṣaṃ kulaputrāṇāṃ kuladuhitiṇāṃ vahaṃ puṇyaskandhaṃ bhāṣeayam yavat te kulaputra vā kuladuhitaro vā tasmin samaye puṇyaskandhaṃ prasaviṣyanti pratigrahiṣyanti unmadam sattva anuprāpnuyuṣ¹⁷⁰ cittavikṣepaṃ vā gaccheyuh¹⁷¹!

鳩摩羅什：須菩提！若善男子，善女人於後，末世，有受持，讀誦此經，所得功德，我若具說者，或有人聞，心則狂亂，狐疑不信。

菩提留支（1）：須菩提！若有善男子，善女人，於後世，末世，有受持，讀誦，修行此經，所得功德，若我具說者，或有人聞，心則狂亂，疑惑不信。

菩提留支（2）：須菩提！若善男子，善女人，於後，末世，受持，讀誦如此等經，所得功德，我若具說，若有善男子，善女人，諦聽，

真諦：須菩提！若善男子，善女人，於後，末世，受持，讀誦如此等經，所得功德，我若具說，若有善男子，善女人，諦聽，憶持，爾所福聚，或心迷亂，及以顛狂。

笈多：若復，善實！彼等善家子，善家女，我福聚說此所有，彼善家子，善家女，若彼中時中，福聚取當，猛眾生順到，心亂到。

玄奘：善現！我若具說，當於爾時，是善男子或善女人所生福聚，乃至是善男子，是善女人所攝福聚，有諸有情，則便迷悶，心惑狂亂。

義淨：妙生！我若具說受持，讀誦此經功德，或有人聞，心則狂亂，疑惑不信。

¹⁷⁰ unmādam anuprāpnuyuṣ *впадают в неистовство: would become frantic (E.C.), would become distracted (M.M.)*

¹⁷¹ citta-vikṣepaṃ gaccheyus *ромят в мыслях беспорядок: confused (E.C.), thoughts will become bewildered (M.M.)*

И если, Субхути, я ещё раз расскажу о накоплении заслуг этих добрых сыновей или дочерей, и в то время какое большое накопление заслуг те добрые сыновья или дочери произведут и удержат, то существа впадут в неистовство и родят в мыслях беспорядок.

16 · 6

Api tu khalu punaḥ subhūte cintyo ‘tulyo ‘yaṃ dharmaparyāyas tathāgatena bhāṣitaḥ. Asyacintya eva vipākaḥ¹⁷² pratikāṅkṣitavyaḥ.

鳩摩羅什：須菩提！當知是經義不可思議。果報亦不可思議。”

菩提留支（1）：須菩提！當知是法門不可思議。果報亦不可思議。”

菩提留支（2）：復此，須菩提！如是經典不可思議。若人修行，及得果報，亦不可思議。”

真諦：復此，須菩提！如是經典不可思議。若人修行，及得果報，亦不可思議。”

笈多：雖然，復次時，善實！不可思，不可稱，法本如來說。彼不可思，如是果報觀察應。

玄奘：是故，善現！如來宣說如是法門不可思議，不可稱量。應當希冀不可思議所感異熟。”

義淨：妙生！當知是經不可思議。其受持者，應當希望不可思議所生福聚。”

И снова, Субхути, то Учение Дхармы Татхагаты рассказано как нелыслимое и несравнимоеенное. Немыслимо и воздаяние, ожидаемое отсюда.»

究竟無我分第十七

17 · 1

Atha khalu āyūṣman subhūtir bhagavantam etad avocat. Kathaṃ bhagavān bodhisattvayānasamprasthitena¹⁷³ sthātavyaṃ kathaṃ pratipattavyaṃ¹⁷⁴. kathaṃ cittam pragrahitavyaṃ¹⁷⁵.

鳩摩羅什：爾時，須菩提白佛言：“世尊！善男子，善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，雲何應住？雲何降伏其心？”

菩提留支（1）：爾時，須菩提白佛言：“世尊！雲何菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心？雲何住？雲何降伏其心？”

菩提留支（2）：爾時，須菩提白佛言：“世尊！善男子，善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，行菩薩乘，雲何應住？雲何修行？雲何發起菩薩心？”

¹⁷² vipākas воздаяние: karma-result (E.C.), rewards (M.M.), 果報 (鳩, 菩 1, 菩 2, 真, 笈)

¹⁷³ Bodhisattvayāna-samprasthitena: ...having entered on the path of the Bodhisattvas (M.M.), who have set out in the Bodhisattva-vehicle (E.C.), 諸有發趣菩薩乘者 (玄, 義)

¹⁷⁴ pratipattavya должно совершенствоваться: advance (M.M.), progress (E.C.), 修行

¹⁷⁵ cittam pragrahitavya сдерживать мысль: restrain one's thoughts (M.M.), exert one's thought (E.C.), 降伏其心 (鳩), 發起菩薩心 (菩 1, 菩 2), 攝伏其心 (玄, 義)

真諦：爾時，須菩提白佛言：“世尊！善男子，善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，行菩薩乘，雲何應住？雲何修行？雲何發起菩薩心？”

笈多：爾時，命者善實世尊邊如是言：“雲何，世尊！菩薩乘發行住應？雲何修行應？雲何心降伏？”

玄奘：爾時，具壽善現復白佛言：“世尊！諸有發趣菩薩乘者，應雲何住？雲何攝伏其心？”

義淨：復此，妙生白佛言：“世尊！若有發趣菩薩乘者，應雲何住？雲何修行？雲何攝伏其心？”

В то время Почтенный Субхути Бхагавану так сказал: «Как, Бхагаван, Вставшему на колесницу Бодхисаттвы доброму сыну или доброй дочери должно установиться, как совершенствоваться, как сдерживать мысль?»

17 · 2

Bhagavān āha. Iha subhūte bodhisatvayānasamprasthitenaimam cittam utpādayitavyam sarve sattvā mayānupadhiṣeṣe nirvānadhatau parinirvāpayitavyāḥ.

鳩摩羅什：佛告須菩提：“善男子，善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應滅度一切衆生。

菩提留支（1）：佛告須菩提：“菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應滅度一切衆生，令入無餘涅槃界。

菩提留支（2）：佛告須菩提：“善男子，善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應安置一切衆生，令入無餘涅槃。

真諦：佛告須菩提：“善男子，善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應安置一切衆生，令入無餘涅槃。

笈多：世尊言：“此，善實！菩薩乘發行，如是心發生應：‘一切衆生，無我受餘涅槃界滅度應。’

玄奘：佛告善現：“諸有發趣菩薩乘者，應當發起如是之心：我當皆令一切有情，於無餘依妙涅槃界而般涅槃。

義淨：佛告妙生：“若有發趣菩薩乘者，當生如是心：我當度脫一切衆生，悉皆令入無餘涅槃。

Бхагаван сказал: «Здесь Субхути, Вставшему на колесницу Бодхисаттвы так мысль должно направлять: все существа мною в мире безостаточной нирваны должны будут приведены к полному угасанию.

17 · 3

Evam sa sattvān parinirvāpya na kaścit sattvaḥ parinirvāpito bhavati.

鳩摩羅什：滅度一切衆生已，而無有一衆生實滅度者。

菩提留支（1）：如是滅度一切衆生已，而無一衆生實滅度者。

菩提留支（2）：如是般涅槃無量衆生已，無一衆生被涅槃者。

眞諦：如是般涅槃無量衆生已，無一衆生被涅槃者。

笈多：如是一切衆生滅度，無有一衆生滅度者。

玄奘：雖度如是一切有情令滅度已，而無有情得滅度者。

義淨：雖有如是無量衆生證於圓寂，而無有一衆生證圓寂者。

Так после того, как существа были переправлены в паринирвану, ни один из существ не был переправлен.

17 · 4

Tat kasya hetoḥ. Sacet subhūte bodhisattvasya sattvasamjñā pravarteta na sa bodhisattva iti vaktavyaḥ. Jivasamjñā vā yāvat pudgalasamjñā vā pravarteta na sa bodhisattva iti vaktavyaḥ.

鳩摩羅什：何以故？須菩提！若菩薩有我相，人相，壽者相，則非菩薩。

菩提留支（1）：何以故？須菩提！若菩薩有衆生相，人相，壽者相，則非菩薩。

菩提留支（2）：何以故？須菩提！若菩薩有衆生想，則不應說名爲菩薩。

眞諦：何以故？須菩提！若菩薩有衆生想，則不應說名爲菩薩。

笈多：彼何所因？若，善實！菩薩衆生想轉，彼不菩薩摩訶薩名說應。乃至人想轉，不彼菩薩摩訶薩名說應。

玄奘：何以故？善現！若菩薩摩訶薩有情想轉，不應說名菩薩摩訶薩。所以者何？若菩薩摩訶薩，不應說言有情想轉。如是，命者想，士夫想，補特伽羅想，意生想，摩納婆想，作者想，受者想轉，當知亦爾。

義淨：何以故？妙生！若菩薩有衆生想者，則不名菩薩。

По какой причине? Если, Субхути, в Бодхисаттве представление о существе рождается, то не должен быть назван Бодхисаттвой. Если представление о жизни или представление о пудгале рождается, то не должен быть назван Бодхисаттвой.

17 · 5

Tat kasya hetoḥ. Nāsti subhūte sa kaścīd dharmo yo bodhisattvayānasamprasthito nāma.

鳩摩羅什：所以者何？須菩提！實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者。

菩提留支（1）：何以故？須菩提！實無有法名爲菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心者。

菩提留支（2）：何以故？須菩提！實無有法名爲能行菩薩上乘。

眞諦：何以故？須菩提！實無有法名爲能行菩薩上乘。

笈多：彼何所由？無有，善實！一法菩薩乘發行名。

玄奘：何以故？善現！無有少法名爲發趣菩薩乘者。”

義淨：所以者何？妙生！實無有法可名發趣菩薩乘者。

По какой причине? Субхути, нет ни одной такой дхармы под названием Вставший на колесницу Бодхисаттвы.

17 · 6

Tat kiṃ manyase subhūte asti sa kaścīd dharmo yas tathāgatena dipaṃkarasya tathāgatasyāntikād anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambuddhaḥ.

鳩摩羅什：須菩提！於意雲何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？”

菩提留支（1）：須菩提！於意雲何？如來於燃燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？”

菩提留支（2）：須菩提！汝意雲何？於燃燈佛所，頗有一法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提不？”

真諦：須菩提！汝意雲何？於然燈佛所，頗有一法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提不？”

笈多：彼何意念？善實！有一法，若如來，燈作如來，應，正遍知邊，無上正遍知證覺？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？如來昔於然燈如來，應，正等覺所，頗有少法能證阿耨多羅三藐三菩提不？”

義淨：妙生！於汝意雲何？如來於然燈佛所，頗有少法是所證不？”

[Ты] думаешь, Субхути, то как? Есть ли какая-нибудь такая дхарма, которая Татхагатой в состоянии Зажигающего светильник была пробуждена к Высшему полному просветлению?”

17 · 7

Evam ukta āyūṣmān subhūtir bhagavantam etad avocat. Yathāhaṃ bhagavān bhagavato bhāṣitasyārtham ajānāmi nāsti sa bhagavān kaścīd dharmo yas tathāgatena dipaṃkarasya tathāgatasyārhatāḥ samyaksambuddhasyāntikād anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambuddhaḥ.

鳩摩羅什：“不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。”

菩提留支（1）：須菩提白佛言：“不也，世尊！如我解佛所說義，佛於燃燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。”

菩提留支（2）：須菩提白佛言：“不也，世尊！於燃燈佛所，無有一法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提。”

真諦：須菩提白佛言：“不得，世尊！於然燈佛所，無有一法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提。”

笈多：如是語已。命者善實世尊邊如是言：“無有彼，世尊！一法，若如來，燈作如來，應，正遍知邊，無上正遍知證覺？”

玄奘：作是語已。具壽善現復白佛言：“世尊！如我解佛所說義者，如來昔於然燈如來，應，正等覺所，無有少法能證阿耨多羅三藐三菩提。”

義淨：妙生言：“如來於然燈佛所，無法可證而得菩提。”

[Когда Бхагаван] так произнёс, Почтенный Субхути Бхагавану так сказал: «Насколько я понял смысл рассказанного Бхагаваном, нет никакой такой дхармы, которая Татхагатой в состоянии Зажигающего светильник, Татхагаты, Архата, Полностью прозревшего, была пробуждена к Высшему полному просветлению.»

17 · 8

Evam ukte bhagavān āyūṣmāntaṃ subhūtim etad avocat. Evam etat subhūte evam etat nāsti subhūte sa kaścīd dharmo yas tathāgatena dipaṃkarasya tathāgatasyārhataḥ samyaksambuddhasyāntikād anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambuddhaḥ.

鳩摩羅什：佛言：“如是，如是。須菩提！實無有法，如來得阿耨多羅三藐三菩提。

菩提留支（1）：佛言：“如是，如是。須菩提！實無有法，如來於燃燈佛所得阿耨多羅三藐三菩提。

菩提留支（2）：佛言：“如是，須菩提！如是。於燃燈佛所，無有一法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提。

真諦：佛言：“如是，須菩提！如是。於然燈佛所，無有一法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提。

笈多：如是語已。世尊命者善實如是言：“如是，如是。善實！如是，如是。無有彼一法，若如來，燈作如來，應，正遍知邊，無上正遍知證覺。

玄奘：說是語已。佛告具壽善現言：“如是，如是。善現！如來昔於然燈如來，應，正等覺所，無有少法能證阿耨多羅三藐三菩提。

義淨：佛言：“如是，如是。妙生！實無有法如來於然燈佛所，有所證悟，得大菩提。

[Когда Субхути] так произнёс, Бхагаван Почтенному Субхути так сказал: «Именно так, Субхути, именно так. Нет никакой такой дхармы, которая Татхагатой в состоянии Зажигающего светильник, Татхагаты, Архата, Полностью прозревшего, была пробуждена к Высшему полному просветлению.»

17 · 9

Sacet punaḥ subhūte kaścīd dharmas tathāgatenābhisambuddho ‘bhaviṣyat na mām dipaṃkaras tathagato vyākariṣyad¹⁷⁶ bhaviṣyasi tvam māṇavānāgate¹⁷⁷ ‘dhvani śākyamunir nāma tathāgato ‘rhan samyaksambuddha iti.

¹⁷⁶ vyākariṣyat *пророчествовал*: would have predicted (E.C.), would have prophesied (M.M.), 授記. Пророчества (вуакараṇа) относятся к одному из 12 жанров буддийской литературы (см. главу о месте буддийских сутр в китайской литературе)

鳩摩羅什：須菩提！若有法，如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我受記：‘汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼。’

菩提留支（1）：須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，燃燈佛則不與我受記：‘汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼。’

菩提留支（2）：須菩提！於燃燈佛所，若有一法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提，燃燈佛則不授我記：‘婆羅門！汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼多陀阿伽度，阿羅訶，三藐三佛陀。’

真諦：須菩提！於燃燈佛所，若有一法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提，然燈佛則不授我記：‘婆羅門！汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼多陀阿伽度，阿羅訶，三藐三佛陀。’

笈多：若復，善實！一法如來證覺有，不我燈作如來，應，正遍知記說有當：‘汝，行者！未來世釋迦牟尼名，如來，應，正遍知。’

玄奘：何以故？善現！如來昔於然燈如來，應，正等覺所，無有少法能證阿耨多羅三藐三菩提者，然燈如來，應，正等覺，不應授我記言：‘汝摩納婆！於當來世，名釋迦牟尼如來，應，正等覺。’

義淨：若證法者，然燈佛則不與我授記：‘摩納婆！汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼。’

Если бы, снова, Субхути, какая-нибудь дхарма была пробуждена Татхагатой, то не мне Зажигающий светильник Татхагата пророчествовал бы: «Станешь ты, молодой человек, в будущем рождении Татхагатой, Архатом, Полностью прозревшим, по имени Шакьямуни.»

17 · 10

Yasmāt tarhi subhūte tathāgatenārhatā samyaksambuddhen nāsti sa kaścīd dharmo yo ‘nuttarāṃ samyaksambodhim abhisambuddhas tasmād ahaṃ dipaṃkareṇa tathāgatena vyākṛto bhaviṣyasi tvaṃ māñāvānāgate ‘dhvani śākyamunir nāma tathāgato ‘rhan samyaksambuddhaḥ.

鳩摩羅什：以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故燃燈佛與我受記，作是言：‘汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼。’

菩提留支（1）：以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故燃燈佛與我受記，作如是言：‘摩那婆！汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼。’

菩提留支（2）：須菩提！由實無有法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提，是故燃燈佛與我授記，作如是言：‘婆羅門！汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼多陀阿伽度，阿羅訶，三藐三佛陀。’

¹⁷⁷ māṇava молодой человек: 婆羅門 (菩 2, 眞), 摩納婆 (玄, 義), у остальных переводчиков опущено

眞諦：須菩提！由實無有法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作如是言：‘婆羅門！汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼多陀阿伽度，阿羅訶，三藐三佛陀。’

笈多：是故，此，善實！如來，應，正遍知，無有一法，若無上正遍知證覺，彼故，燈作如來，應，正遍知記說有當：‘汝，行者！未來世釋迦牟尼名，如來，應，正遍知。’

玄奘：善現！以如來無有少法能證阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈如來，應，正等覺，授我記言：‘汝摩納婆！於當來世，名釋迦牟尼如來，應，正等覺。’

義淨：以無所得故，然燈佛與我授記：‘當得作佛，號釋迦牟尼。’

Так как, Субхути, нет никакой такой дхармы, которая Татхагатай, Архатом, Полностью прозревшим, была пробуждена к Высшему полному просветлению, поэтому мне Зажигающий светильник Татхагата пророчествовал: «Ты, молодой человек, в будущем рождении будешь Татхагатай, Архатом, Полностью прозревшим, по имени Шакьямуни.»

17 · 11

Tat kasya hetos. Tathāgata iti subhūte. Bhūtatathatāyā¹⁷⁸ etad adhivacanam. Tathāgata iti subhūte anutpādadharmatāyā¹⁷⁹ etad adhivacanam. Tathāgata iti subhūte. Dharmacchedasyaitad adhivacanam. Tathāgata iti subhūte. Atyantānutpannasyaitad¹⁸⁰ adhivacanam. Tat kasya hetoḥ. Eṣa subhūte ‘nutpādo yaḥ paramārthaḥ.

鳩摩羅什：何以故？如來者，即諸法如義。

菩提留支（1）：何以故？須菩提！言如來者，即實真如。

菩提留支（2）：何以故？須菩提！如來者，真如別名。

眞諦：何以故？須菩提！如來者，真如別名。

笈多：彼何所因？如來者，善實！真如故，此即是。如來者，善實！不生法故，此即是。世尊者，善實！道斷，此即是。如來者，善實！畢竟不生故，此即是。彼何所因？如是彼實不生，若最勝義。

玄奘：所以者何？善現！言如來者，即是真實真如增語。言如來者，即是無生法性增語。言如來者，即是永斷道路增語。言如來者，即是畢竟不生增語。何以故？善現！若實無生，即最勝義。

義淨：何以故？妙生！言如來者，即是實性真如之異名也。

По какой причине? 'Татхагата', Субхути, - истинная таковость, что [есть его] имя. 'Татхагата', Субхути, - нерождаемость дхармовости, что [есть его] имя. 'Татхагата',

¹⁷⁸ bhūta-tathatāyās истинная таковость: of true suchness (E.C.), expresses true suchness (M.M.)

¹⁷⁹ anutpāda-dharmatāyās нерождаемость дхармовости: expresses that he has no origin (M.M.)

¹⁸⁰ atyanta-anutpannasya нерождаемость запредельного: expresses the destruction of all qualities (M.M.)

Субхути, - прерывание [потока] дхарм, что [есть его] имя. 'Татхагата', Субхути, - нерождаемость запредельного, что [есть его] имя. По какой причине? Субхути, это нерождение – высшая цель.

17 · 12

Yaṅ kaścīti subhūte evaṃ vadet tathāgatenārhatā samyaksaṃbuddhenānuttarā samyaksaṃbodhir abhisambuddheti sa vitatham vadet¹⁸¹ abhyācākṣita māṃ sa subhūte asatodgr̥hitena¹⁸².

鳩摩羅什：若有人言：‘如來得阿耨多羅三藐三菩提’，

菩提留支（1）：須菩提！若有人言：‘如來得阿耨多羅三藐三菩提’者。是人不實言語。

菩提留支（2）：須菩提！若有人言：‘如來得阿耨多羅三藐三菩提’，是人不實語。

眞諦：須菩提！若有人說：‘如來得阿耨多羅三藐三菩提’，是人不實語。

笈多：若有，善實！如是語：‘如來，應，正遍知，無上正遍知證覺’，彼不如語誹謗我，彼，善實！不實取。

玄奘：善現！若如是說如來，應，正等覺能證阿耨多羅三藐三菩提者，當知此言爲不真實。所以者何？善現！由彼謗我，起不實執。

義淨：妙生！若言如來證得無上正等覺者，是爲妄語。

Если кто-то, Субхути, так скажет: «Татхагата, Архат, Полностью прозревший, был пробуждён к Высшему полному просветлению», - то он скажет ложно, не увидит меня, Субхути, привязавшись к тому, чего нет.

17 · 13

Tat kasya hetoḥ. Nāsti subhūte sa kaścīd dharmo yas tathāgatenānuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisambuddhaḥ.

鳩摩羅什：須菩提！當無有法，佛得阿耨多羅三藐三菩提。

菩提留支（1）：須菩提！當無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。

菩提留支（2）：何以故？須菩提！實無有法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提。

眞諦：何以故？須菩提！實無有法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提。

笈多：彼何所因？無有彼，善實！一法，若如來，應，正遍知，無上正遍知證覺。

玄奘：何以故？善現！無有少法如來，應，正等覺，能證阿耨多羅三藐三菩提。

義淨：何以故？實無有法如來證得無上正覺。

¹⁸¹ vitatham vadet скажет ложно: would speak falsely (E.C.), would speak an untruth (M.M.)

¹⁸² abhyācākṣita māṃ asatā udgr̥hitena не увидит меня, привязавшись к тому, чего нет: would misrepresent me by seizing on what is not here (E.C.), would slander me with some untruth that he has learned (M.M.)

По какой причине? Субхути, нет никакой такой дхармы, которая Татхагатой была пробуждена к Высшему полному просветлению.

17 · 14

Yaś ca subhūte tathāgatena dharmo ‘bhisambuddho deśito vā tatra na satyaṃ na mṛṣā. Tasmāt tathāgato bhāṣate sarvadharmā buddhadharmā iti.

鳩摩羅什：須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中，無實，無虛。是故如來說：一切法皆是佛法。

菩提留支（1）：須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中，不實，不妄語。是故如來說：一切法皆是佛法。

菩提留支（2）：須菩提！此法如來所得，無實，無虛，是故如來說：一切法皆是佛法。

真諦：須菩提！此法如來所得，無實，無虛，是故如來說：一切法皆是佛法。

笈多：若，善實！如來法證覺說，若不彼中實，不妄。彼故如來說：‘一切法佛法者。’

玄奘：善現！如來現前等所證法，或所說法，或所思法，即於其中，非謗，非妄，是故如來說：一切法皆是佛法。

義淨：妙生！如來所得正證之法，此即非實，非虛。是故佛說：一切法者，即是佛法。

Также, Субхути, та дхарма, которая Татхагатой была пробуждена и проповедована, в ней ни истины, ни обман. Поэтому Татхагата рассказывал, что все дхармы есть дхармы пробуждения.

17 · 15

Tat kasya hetoḥ. Sarvadharmā iti subhūte adharmās tathāgatena bhāṣitaḥ. Tasmād ucyante sarvadharmā buddhadharmā iti.

鳩摩羅什：須菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

菩提留支（1）：須菩提！所言一切法，一切法者，即非一切法。是故名一切法。

菩提留支（2）：須菩提！一切法者，非一切法。故如來說名一切法。

真諦：須菩提！一切法者，非一切法。故如來說名一切法。

笈多：彼何所因？一切法，一切法者，善實！一切彼，非法如來說，彼故說名一切法者。

玄奘：善現！一切法，一切法者，如來說非一切法，是故如來說名一切法，一切法。”

義淨：妙生！一切法，一切法者，如來說為非法。是故如來說：一切法者，即是佛法。

По какой причине? Все дхармы, Субхути, как не-дхармы Татхагатой были рассказаны. Поэтому все дхармы названы дхармами пробуждения.

17 · 16

Tad yathāpi nāma subhūte puruṣo bhaved upetakāyo mahākāyaḥ.

鳩摩羅什：須菩提！譬如人身長大。”

菩提留支（1）：須菩提！譬如有人，其身妙大。”

菩提留支（2）：須菩提！譬如有人，遍身大身。”

眞諦：須菩提！譬如有人，遍身大身。”

笈多：譬如，善實！丈夫有具足身大身。”

玄奘：佛告善現：“譬如士夫具身大身。”

義淨：妙生！譬如丈夫，其身長大。”

Субхути, допустим, нашёлся бы человек, обладающий телом, огромным телом.

17 · 17

Āyūṣmān subhūtir āha. Yo ‘sau bhagavams tathāgatena puruṣo bhāṣita upetakāyo mahākāya iti akāyaḥ sa bhagavams tathāgatena bhāṣitah. Tenocyata upetakāyo mahākāya iti.

鳩摩羅什：須菩提言：“世尊！如來說人身長大，則爲非大身，是名大身。”

菩提留支（1）：須菩提言：“世尊！如來說人身妙大，則非大身。是故如來說名大身。”

菩提留支（2）：須菩提言：“世尊！是如來所說遍身大身，則爲非身。是故說名遍身大身。”

眞諦：須菩提言：“世尊！是如來所說遍身大身，則爲非身。是故說名遍身大身。”

笈多：命者善實言：“若彼，世尊！如來丈夫說具足身大身，非身彼世尊如來說，彼故說名足身大身者。”

玄奘：具壽善現即白佛言：“世尊！如來說士夫具身大身，如來說非爲非身，是故說名具身大身。”

義淨：妙生言：“世尊！如來說爲大身者，即說爲非身，是名大身。”

Почтенный Субхути сказал: «Бхагаван, тот человек, о котором Татхагата рассказывал как об обладающем телом, огромным телом, Бхагаван, он был рассказан Татхагатой как не-обладающий телом. Поэтому названо обладающий телом, огромным телом.»

17 · 18

Bhagavān āha. Evam etat subhūte. Yo bodhisattva evaṃ vaded aham sattvān parinirvāpayiṣyāmiti na sa bodhisattva iti vaktavyaḥ. Tat kasya hetoḥ. Asti subhūte sa kaścid dharmo yo bodhisattvo nāma.

鳩摩羅什：“須菩提！菩薩亦如是。若作是言：‘我當滅度無量衆生’，則不名菩薩。

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！菩薩亦如是。若作是言：‘我當滅度無量衆生’，則非菩薩。”佛言：“須菩提！於意雲何？頗有實法名爲菩薩？”

菩提留支（2）：佛言：“如是，須菩提！如是，須菩提！若有菩薩說如是言：‘我當般涅槃一切衆生’，則不應說名爲菩薩。須菩提！汝意雲何？頗有一法名菩薩不？”

真諦：佛言：“如是，須菩提！如是，須菩提！若有菩薩說如是言：‘我當般涅槃一切衆生’，則不應說名爲菩薩。須菩提！汝意雲何？頗有一法名菩薩不？”

笈多：世尊言：“如是，如是，善實！如是，如是。若菩薩如是語：‘有衆生般涅槃界滅度我’，不彼菩薩名說應。彼何所因？有，世尊！有一法若菩薩名？”

玄奘：佛言：“善現！如是，如是。若諸菩薩作如是言：‘我當滅度無量有情’，是則不應說名菩薩。何以故？善現！頗有少法名菩薩不？”

義淨：佛告妙生：“如是，如是。若菩薩作是語：‘我當度衆生，令寂滅’者，則不名菩薩。妙生！頗有少法名菩薩不？”

Бхагаван сказал: «Именно так, Субхути! Если Бодхисаттва скажет: существа мною будут приведены к полному угасанию, то он не должен быть назван Бодхисаттвой. По какой причине? Субхути, есть та какая-нибудь дхарма под названием ‘Бодхисаттва’?»

17 · 19

Subhūtir āha. No hidam bhagavān nāsti sa kaścīd dharmo yo bodhisattvo nāma.

鳩摩羅什：何以故？須菩提！實無有法名爲菩薩。

菩提留支（1）：須菩提言：“不也，世尊！實無有法名爲菩薩。”

菩提留支（2）：須菩提言：“不也，世尊！”

真諦：須菩提言：“無有，世尊！”

笈多：善實言：“不如此，世尊！”

玄奘：善現答言：“不也，世尊！無有少法名爲菩薩。”

義淨：答言：“不爾，世尊！”

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван. Нет никакой той дхармы под названием ‘Бодхисаттва’.»

17 · 20

Bhagavān āha. Sattvāḥ sattva iti subhūte asattvās te tathāgatena bhāṣitās tenocyate sattvā iti. Tasmāt tathāgato bhāṣitās tenocyate sattvā iti. Tasmāt tathāgato bhāṣate nirātmānaḥ sarvadharmā nirjivā niṣpoṣā niṣpudgalāḥ sarvadharmā¹⁸³ iti.

鳩摩羅什：是故佛說：‘一切法無我，無人，無衆生，無壽者。’

菩提留支（1）：是故佛說：‘一切法無衆生，無人，無壽者。’”

菩提留支（2）：佛言：“須菩提！是故如來說：‘一切法無我，無衆生，無壽者，無受者。’”

¹⁸³ nir-ātmānas sarva-dharmās nir-jivas nir-poṣas nir-pudgalas sarva-dharmās iti все дхармы бессамостны, безжизненны, бессубстанциональны, неперсонифицированы: selfless are all dharmas, unsubstantial, without a living soul, without personality (E.C.), all beings are without self, all beings are without life, without manhood, without personality (M.M.)

真諦：佛言：“須菩提！是故如來說：‘一切法無我，無衆生，無壽者，無受者。’

笈多：世尊言：“衆生，衆生者，善實！非衆生彼如來說，彼故說名衆生者。彼故如來說：‘無我一切法，無衆生，無壽者，無長養者，無人一切法者。’

玄奘：佛告善現：“有情，有情者，如來說非有情，故名有情。是故如來說：一切法無有有情，無有命者，無有士夫，無有補特伽羅等。

義淨：“妙生！是故如來說：一切法無我，無衆生，無壽者，無更求趣。

Бхагаван сказал: «Существа, существа, Субхути, как не-существа они Татхагатай были рассказаны. Поэтому названо существа. Поэтому Татхагата рассказывает, что все дхармы бессамостны, безжизненны, бессубстанциональны, непersonифицированы.

17 · 21

Yaḥ subhūte bodhisattva evaṃ vaded ahaṃ kṣetravyūhān niṣpādayiṣyāmiti sa vitathaṃ vadet. Tat kasya hetoḥ. Kṣetravyūhāḥ kṣetravyūhā iti subhūte ‘vyūhās te tathāgatena bhāṣitāḥ. Tenocyte kṣetravyūhā iti.

鳩摩羅什：須菩提！若菩薩作是言：‘我當莊嚴佛土’，是不名菩薩。何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴佛土者，是名莊嚴。

菩提留支（1）：“須菩提！若菩薩作是言：‘我莊嚴佛國土’，是不名菩薩。何以故？如來說莊嚴佛土，莊嚴佛土者，即非莊嚴。是名莊嚴佛國土。

菩提留支（2）：“須菩提！若有菩薩說如是言：‘我當莊嚴清淨佛土’，如此菩薩說虛妄言。何以故？須菩提！莊嚴佛土者，如來說則非莊嚴。是故莊嚴清淨佛土。

真諦：“須菩提！若有菩薩說如是言：‘我當莊嚴清淨佛土’，如此菩薩說虛妄言。何以故？須菩提！莊嚴佛土者，如來說則非莊嚴。是故莊嚴清淨佛土。

笈多：若，善實！菩薩如是語：‘我佛土莊嚴成就’，彼亦如是不名說應。彼何所因？國土莊嚴，國土莊嚴者，善實！非莊嚴彼如來說，彼故說名國土莊嚴者。

玄奘：善現！若諸菩薩作如是言：‘我當成就佛土功德莊嚴’，亦如是說。何以故？善現！佛土功德莊嚴，佛土功德莊嚴者，如來說非莊嚴，是故如來說名佛土功德莊嚴，佛土功德莊嚴。

義淨：妙生！若有菩薩言：“我當成就佛土嚴勝”，佛土嚴勝者，如來說為非是嚴勝。是故如來說為嚴勝。

Если, Субхути, Бодхисаттва так скажет: Я устройства Полей Будды создам, он неверно скажет. По какой причине? Устройство Полей Будды, устройства Полей Будды, Субхути, как не-устройства они были Буддой рассказаны. Поэтому названо устройства Полей Будды.»

17 · 22

Yañ subhūte bodhisattvo nirātmāno dharmā nirātmāno dharmā ity adhumucyate¹⁸⁴ sa

tathāgatenārhatā samyaksambuddhena bodhisattvo mahāsattva ity ākhyātaḥ.

鳩摩羅什：須菩提！若菩薩通達我法者，如來說名真是菩薩。”

菩提留支（1）：須菩提！若菩薩通達無我，無我法者，如來說名真是菩薩，菩薩。”

菩提留支（2）：須菩提！若菩薩信見諸法無我，諸法無我，如來，應供，正遍覺，說是名菩薩，是名菩薩。”

真諦：須菩提！若菩薩信見諸法無我，諸法無我，如來，應供，正遍覺，說是名菩薩，是名菩薩。”

笈多：若，善實！菩薩摩訶薩，‘無我法，無我法’者信解，彼如來，應，正遍知，菩薩摩訶薩名說。”

玄奘：善現！若諸菩薩於無我法，無我法，深信解者，如來，應，正等覺，說為菩薩，菩薩。”

義淨：妙生！若有信解一切法無性，一切法無性者，如來說名真是菩薩，菩薩。”

Субхути, всякий Бодхисаттва, кто утверждает [в том, что] бессамостностны дхармы, бессамостностны дхармы, он объявляется Татхагатой, Архатом, Полностью прозревшим.

一體同觀分第十八

18 · 1

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte saṃvidyate tathāgatasya māṃsacakṣuḥ¹⁸⁵.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？如來有肉眼不？”

菩提留支（1）：“須菩提！於意雲何？如來有肉眼不？”

菩提留支（2）：“須菩提！汝意雲何？如來有肉眼不？”

真諦：“須菩提！汝意雲何？如來有肉眼不？”

笈多：“彼何意念？善實！有如來肉眼？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？如來等現有肉眼不？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？如來有肉眼不？”

Бхагаван сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? У Татхагаты существует телесное зрение?»

18. 2

Subhūtir āha. Evam etad bhagavān saṃvidyate tathāgatasya māṃsacakṣuḥ.

¹⁸⁴ adhimucyante *утверждается*: is intent on (E.C.), believe (M.M.)

¹⁸⁵ māṃsa-cakṣus *телесное зрение*: the fleshly eye (E.C.), the bodily eye (M.M.)

鳩摩羅什：“如是，世尊！如來有肉眼。”

菩提留支（1）：須菩提言：“如是，世尊！如來有肉眼。”

菩提留支（2）：須菩提言：“如是，世尊！如來有肉眼。”

真諦：須菩提言：“如是，世尊！如來有肉眼。”

笈多：善實言：“如是，如是。世尊！有如來肉眼。”

玄奘：善現答言：“如是，世尊！如來等現有肉眼。”

義淨：妙生言：“如是，世尊！如來有肉眼。”

Субхути сказал: «Именно так, Бхагаван, у Татхагаты существует телесное зрение.»

18. 3

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte saṃvidyate tathāgatasya divyaṃ cakṣuḥ¹⁸⁶.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？如來有天眼不？”

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！於意雲何？如來有天眼不？”

菩提留支（2）：佛言：“須菩提！汝意雲何？如來有天眼不？”

真諦：佛言：“須菩提！汝意雲何？如來有天眼不？”

笈多：世尊言：“彼何意念？善實！有如來天眼？”

玄奘：佛言：“善現！於汝意雲何？如來等現有天眼不？”

義淨：“如來有天眼不？”

Бхагаван сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? У Татхагаты существует небесное зрение?»

18. 4

Subhūtir āha. Evam etad bhagavān saṃvidyate tathāgatasya divyaṃ cakṣuḥ.

鳩摩羅什：“如是，世尊。如來有天眼。”

菩提留支（1）：須菩提言：“如是，世尊。如來有天眼。”

菩提留支（2）：須菩提言：“如是，世尊！如來有天眼。”

真諦：須菩提言：“如是，世尊！如來有天眼。”

笈多：善實言：“如是，如是。世尊！有如來天眼。”

玄奘：善現答言：“如是，世尊！如來等現有天眼。”

義淨：“如是，世尊！如來有天眼。”

Субхути сказал: «Именно так, Бхагаван, у Татхагаты существует небесное зрение.»

18. 5

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte saṃvidyate tathāgatasya prajñācakṣuḥ¹⁸⁷.

¹⁸⁶ divyaṃ-cakṣus небесное зрение: the heavenly eye (E.C., M.M.)

¹⁸⁷ prajñā-cakṣus зрение мудрости: the wisdom eye (E.C.), the eye of knowledge (M.M.)

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？如來有慧眼不？”

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！於意雲何？如來有慧眼不？”

菩提留支（2）：佛言：“須菩提！汝意雲何？如來有慧眼不？”

真諦：佛言：“須菩提！汝意雲何？如來有慧眼不？”

笈多：世尊言：“彼何意念？善實！有如來慧眼？”

玄奘：佛言：“善現！於汝意雲何？如來等現有慧眼不？”

義淨：“如來有慧眼不？”

Бхагаван сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? У Татхагаты существует зрение мудрости?»

18. 6

Subhūtir āha. Evam etad bhagavān samvidyate tathāgatasya prajñācakṣuḥ.

鳩摩羅什：“如是，世尊。如來有慧眼。”

菩提留支（1）：須菩提言：“如是，世尊！如來有慧眼。”

菩提留支（2）：須菩提言：“如是，世尊！如來有慧眼。”

真諦：須菩提言：“如是，世尊！如來有慧眼。”

笈多：善實言：“如是，如是。世尊！有如來慧眼。”

玄奘：善現答言：“如是，世尊！如來等現有慧眼。”

義淨：“如是，世尊！如來有慧眼。”

Субхути сказал: «Именно так, Бхагаван, у Татхагаты существует зрение мудрости.»

18. 7

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte samvidyate tathāgatasya dharmacakṣuḥ¹⁸⁸.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？如來有法眼不？”

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！於意雲何？如來有法眼不？”

菩提留支（2）：佛言：“須菩提！汝意雲何？如來有法眼不？”

真諦：佛言：“須菩提！汝意雲何？如來有法眼不？”

笈多：世尊言：“彼何意念？善實！有如來法眼？”

玄奘：佛言：“善現！於汝意雲何？如來等現有法眼不？”

義淨：“如來有法眼不？”

Бхагаван сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? У Татхагаты существует дхармовое зрение?»

18. 8

Subhūtir āha. Evam etad bhagavān samvidyate tathāgatasya dharmacakṣuḥ.

¹⁸⁸ dharmā-cakṣus дхармовое зрение: the dharma-eye (E.C.), the eye of the Law (M.M.)

鳩摩羅什：“如是，世尊。如來有法眼。”

菩提留支（1）：須菩提言：“如是，世尊！如來有法眼。”

菩提留支（2）：須菩提言：“如是，世尊。如來有法眼。”

真諦：須菩提言：“如是，世尊。如來有法眼。”

笈多：善實言：“如是，如是。世尊！有如來法眼。”

玄奘：善現答言：“如是，世尊！如來等現有法眼。”

義淨：“如是，世尊！如來有法眼。”

Субхути сказал: «Именно так, Бхагаван, у Татхагаты существует дхармовое зрение.»

18. 9

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte samvidyate tathāgatasya buddhacakṣuḥ¹⁸⁹.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？如來有佛眼不？”

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！於意雲何？如來有佛眼不？”

菩提留支（2）：佛言：“須菩提！汝意雲何？如來有佛眼不？”

真諦：佛言：“須菩提！汝意雲何？如來有佛眼不？”

笈多：世尊言：“彼何意念？善實！有如來佛眼？”

玄奘：佛言：“善現！於汝意雲何？如來等現有佛眼不？”

義淨：“如來有佛眼不？”

Бхагаван сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? У Татхагаты существует пробуждённое зрение?»

18. 10

Subhūtir āha. Evam etad bhagavān samvidyate tathāgatasya buddhacakṣuḥ.

鳩摩羅什：“如是，世尊。如來有佛眼。”

菩提留支（1）：須菩提言：“如是，世尊！如來有佛眼。”

菩提留支（2）：須菩提言：“如是，世尊！如來有佛眼。”

真諦：須菩提言：“如是，世尊！如來有佛眼。”

笈多：善實言：“如是，如是。世尊！有如來佛眼。”

玄奘：善現答言：“如是，世尊！如來等現有佛眼。”

義淨：“如是，世尊！如來有佛眼。”

Субхути сказал: «Именно так, Бхагаван, у Татхагаты существует пробуждённое зрение.»

18. 11

¹⁸⁹ buddha-cakṣus пробуждённое зрение: the Buddha-eye (E.C.), the eye of Buddha (M.M.)

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte yāvatyo gangayaṃ mahānadyaṃ valukā api nu tā vālukās tathāgatena bhāṣitās.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何。恒河中所有沙，佛說是沙不？”

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！於意雲何？如恒河中所有沙，佛說是沙不？”

菩提留支（2）：(缺)

真諦：(缺)

笈多：世尊言：“善！善！善實！彼何意念？善實！所有恆伽大河沙，雖然，彼沙，彼如來說？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？乃至殑伽河中所有諸沙，如來說是沙不？”

義淨：(缺)

Бхагаван сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? Столько песка, сколько в великой реке Ганг, о нём также как о песке Татхагаты рассказано?»

18. 12

Subhūtir āha. Evam etad bhagavān evam etat sugata bhāṣitās tathāgatena vālukāḥ.

鳩摩羅什：“如是，世尊。如來說是沙。”

菩提留支（1）：須菩提言：“如是，世尊！如來說是沙。”

菩提留支（2）：(缺)

真諦：(缺)

笈多：善實言：“如是，如是。世尊！如是，如是。善逝！說彼如來彼沙。”

玄奘：善現答言：“如是，世尊！如是，善逝！如來說是沙。”

義淨：(缺)

Субхути сказал: «Именно так, Бхагаван, именно так, Благоушедший, рассказано Бхагаваном как о песке.»

18. 13

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte yāvatyo gangayaṃ mahānadyaṃ valukās tāvātya eva gangānadyo bhavyeṣu tāsu yā valukās tāvantaś ca lokadhātavo bhavyeṣu kaccid bahavas te lokadhātavo bhavyeṣu.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？如一恒河中所有沙，有如是等恒河，是諸恒河所有沙數佛世界，如是，寧為多不？”

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！於意雲何？如一恒河中所有沙，有如是等恒河，是諸恒河所有沙數佛世界，如是世界，寧為多不？”

菩提留支（2）：“須菩提！汝意雲何？於恒伽江所有諸沙，如其沙數所有恆伽，如諸恆伽所有沙數世界，如是，寧為多不？”

眞諦：“須菩提！汝意雲何？於恆伽江所有諸沙，如其沙數所有恆伽，如諸恆伽所有沙數世界，如是，寧爲多不？”

笈多：世尊言：“彼何意念？善實！所有恆伽大河沙，彼所有恆伽大河有，所有彼中沙，彼所有及世界有，多彼世界有？”

玄奘：佛言：“善現！於汝意雲何？乃至殑伽河中所有沙數，假使有如是等殑伽河，乃至是諸殑伽河中所有沙數，假使有如是等世界，是諸世界寧爲多不？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？如殑伽河中所有沙數，復有如是沙等殑伽河，隨諸河沙，有爾所世界，是爲多不？”

Бхагаван сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? [Если] столько много как песчинок в большой реке Ганг, было столько много рек Ганг, [если] столько много как в них [как в реках Ганг], было столько много мировых систем, много тех мировых систем было бы?»

18. 14

Subhūtir āha. Evam etad bhagavān evam etat sugata bahavas te lokadhātavo bhaveyuḥ.

鳩摩羅什：“甚多，世尊！”

菩提留支（1）：須菩提言：“彼世界甚多，世尊！”

菩提留支（2）：須菩提言：“如是，世尊！此等世界，其數甚多。”

眞諦：須菩提言：“如是，世尊！此等世界，其數甚多。”

笈多：善實言：“多，世尊！多，善逝！彼世界有。”

玄奘：善現答言：“如是，世尊！如是，善逝！是諸世界，其數甚多。”

義淨：妙生言：“甚多，世尊！”

Субхути сказал: «Именно так, Бхагаван, именно так, Благоушедший, тех мировых систем было бы много.»

18. 15

Bhagavān āha. Yavantaḥ subhūte teṣu lokadhātuṣu sattvas teṣam ahaṃ nanābhāvaṃ cittadharam¹⁹⁰ prajānāmi.

鳩摩羅什：佛告須菩提：“爾所國土中所有眾生若干種心，如來悉知。”

菩提留支（1）：佛告須菩提：“爾所世界中所有眾生，若干種心住，如來悉知。”

菩提留支（2）：佛言：“須菩提！爾所世界中所有眾生，我悉見知心相續住有種種類。”

眞諦：佛言：“須菩提！爾所世界中所有眾生，我悉見知心相續住有種種類。”

笈多：世尊言：“所有，善實！彼中世界中眾生，彼等，我，種種有心流注知。”

¹⁹⁰ nānā-bhavāṃ citta-dhārām *различные потоки мысли*: the manifold trends of thought (E.C.), the manifold trains of thought (M.M.)

玄奘：佛言：“善現！乃至爾所諸世界中所有有情，彼諸有情各有種種，其心流注，我悉能知。

義淨：“妙生！此世界中所有眾生，種種性行，其心流轉，我悉了知。”

Бхагаван сказал: «Столько много существ, сколько [есть] в тех мировых системах, их различные потоки мысли я знаю.»

18. 16

Tat kasya hetoḥ. Cittadhārā cittadhāreti subhūte adhāraiṣā tathāgatena bhāṣitā. Tenocyate cittadhāreti.

鳩摩羅什：何以故？如來說諸心，皆為非心，是名為心。

菩提留支（1）：何以故？如來說諸心住，皆為非心住，是名為心住。

菩提留支（2）：何以故？須菩提！心相續住，如來說非續住，故說續住。

真諦：何以故？須菩提！心相續住，如來說非續住，故說續住。

笈多：彼何所因？心流注，心流注者，善實！非流注此如來說，彼故說名心流注者。

玄奘：何以故？善現！心流注，心流注者，如來說非流注，是故如來說名心流注，心流注。

義淨：何以故？妙生！心陀羅尼者，如來說為無持，由無持故，心遂流轉。

По какой причине? Потоки мысли, потоки мысли, Субхути, как не-потоки те были Татхагатой рассказаны, поэтому названо потоки мысли.

18. 17

Tat kasya hetoḥ. Atitaṃ subhūte cittaṃ nopalabhyate¹⁹¹ anagataṃ cittaṃ nopalabhyate. Pratyutpannaṃ cittaṃ¹⁹² nopalabhyate.

鳩摩羅什：所以者何？須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。”

菩提留支（1）：何以故？須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。”

菩提留支（2）：何以故？須菩提！過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得。”

真諦：何以故？須菩提！過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得。”

笈多：彼何所因？過去，善實！心不可得，未來心不可得，現在心不可得。”

玄奘：所以者何？善現！過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得。”

義淨：何以故？妙生！過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得。”

¹⁹¹ upalabhyate *схватывается*: to take, seize, catch, to gain possession of, obtain, receive; is not got at (E.C.), is not perceived (M.M.)

¹⁹² atitaṃ cittaṃ *мысль прошлого*, anagataṃ cittaṃ *мысль будущего*, pratyutpannaṃ cittaṃ *мысль настоящего*: 過去心，現在心，未來心（т.е. мысли, относящиеся соответственно к прошлым рождениям, настоящим рождениям и будущим рождениям）

По какой причине? Субхути, мысль прошлого не схватывается, мысль будущего не схватывается, мысль настоящего не схватывается.

法界通化分第十九

19. 1

Tat kiṃ manyase subhūte yaḥ kaścit kulaputro vā kuladuhitā vemaṃ trisāhasramahāsāhasram lokadhātuṃ saptaratnaparipūrṇaṃ kṛtvā tathāgatebhyo 'rhadbhyaḥ samyaksaṃbuddhebhyo dānaṃ dadyāt api nu sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānaṃ bahu puṇyaskandhaṃ prasunuyāt.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？若有人滿三千大千世界七寶，以用佈施，是人以是因緣，得福多不？”

菩提留支（1）：“須菩提！於意雲何？若有人以滿三千大千世界七寶，持用佈施，是善男子，善女人以是因緣，得福多不？”

菩提留支（2）：“須菩提！汝意雲何？若有人以滿三千大千世界七寶，而用佈施，是善男子，善女人，以是因緣，得福多不？”

真諦：“須菩提！汝意雲何？若有人以滿三千大千世界七寶，而用佈施，是善男子，善女人，以是因緣，得福多不？”

笈多：“彼何意念？善實！若有善家子，若善家女，若三千大千世界，七寶滿作已施與。雖然，彼善家子，若善家女，若彼緣，多福聚生？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？若善男子或善女人，以此三千大千世界，盛滿七寶，奉施如來，應，正等覺。是善男子或善女人，由是因緣所生福聚，寧為多不？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？若人以滿三千大千世界七寶佈施，是人得福多不？”

Будда сказал Субхути: «Как ты думаешь, если некий добрый сын или добрая дочь систему из тысячи миллионов миров семью драгоценностями наполнив, Татхагате, Архату, Полностью Прозревшему, это даяние преподнесёт. [Ты] Думаешь, Субхути, то как? Тот добрый сын или добрая дочь поэтому огромное накопление заслуг произведёт?»

19. 2

Subhūtir āha. Bahu bhagavān bahu sugata.

鳩摩羅什：“如是，世尊！此人以是因緣，得福甚多。”

菩提留支（1）：須菩提言：“如是，世尊！此人以是因緣，得福甚多。”

菩提留支（2）：須菩提言：“甚多，世尊！甚多，修伽陀！”

真諦：須菩提言：“甚多，世尊！甚多，修伽陀！”

笈多：善實言：“多，世尊！多，善逝！”

玄奘：善現答言：“甚多，世尊！甚多，善逝！”

義淨：妙生言：“甚多，世尊！”

Субхути сказал: «Много, Бхагаван, много, Благоушедший.»

19. 3

Bhagavān āha. Evam etat subhūte evam etat bahu sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānaṃ puṇyaskandhaṃ prasunuyād aprameyaṃ asaṃkhyeyaṃ.

鳩摩羅什：(缺)

菩提留支（1）：佛言：“如是，如是。須菩提！彼善男子，善女人，以是因緣，得福德聚多。

菩提留支（2）：佛言：“如是，須菩提！如是。彼善男子，善女人，以是因緣，得福聚多。”

真諦：佛言：“如是，須菩提！如是。彼善男子，善女人，以是因緣，得福聚多。”

笈多：世尊言：“如是，如是。善實！如是，如是。多，彼善家子，若善家女，若彼緣，多福聚生，無量不可數福聚。

玄奘：佛言：“善現！如是，如是。彼善男子或善女人，由此因緣所生福聚，其量甚多。

義淨：(缺)

Будда сказал: «Именно так, Субхути, именно так. Тот добрый сын или добрая дочь поэтому неизмеримое неисчисляемое накопление заслуг произвёл бы.

19. 4

Tat kasya hetoḥ. Puṇyaskandhaḥ puṇyaskandha itī subhūte askandhaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ. Tenocyate puṇyaskandha itī.

鳩摩羅什：“須菩提！若福德有實，如來說得福德多。

菩提留支（1）：(缺)

菩提留支（2）：(缺)

真諦：(缺)

笈多：福聚者，善實！非聚彼如來說，彼故說名福聚者。

玄奘：何以故？

義淨：(缺)

По какой причине? Накопление заслуг, накопление заслуг, Субхути, как не-накопление было Татхагатой рассказано. Поэтому названо накопление заслуг.»

19. 5

Sacet punaḥ subhūte puṇyaskandho ‘bhaviṣyan na tathāgato ‘bhāṣiṣyat puṇyaskandhaḥ puṇyaskandha itī.

鳩摩羅什：以福德無故。如來說得福德多。”

菩提留支（1）：須菩提！若福德聚有實，如來則不說福德聚，福德聚。”

菩提留支（2）：佛言：“須菩提！若福德聚但名為聚，如來則不應說是福德聚，是福德聚。”

真諦：佛言：“須菩提！若福德聚但名為聚，如來則不應說是福德聚，是福德聚。”

笈多：若復，善實！福聚有，不如來說福聚，福聚者。”

玄奘：善現！若有福聚，如來不說福聚，福聚。”

義淨：“妙生！若此福聚是福聚者，如來則不說為福聚，福聚。”

Субхути! Если бы имело место накопление заслуг, то Татхагата бы не рассказал как накопление заслуг, накопление заслуг.»

離色離相分第二十

20. 1

Tat kiṃ manyase subhūte rūpakāyapariniṣpattyā¹⁹³ tathāgato draṣṭavyaḥ.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？佛可以具足色身見不？”

菩提留支（1）：“須菩提！於意雲何？佛可以具足色身見不？”

菩提留支（2）：“須菩提！汝意雲何？可以具足色身觀如來不？”

真諦：“須菩提！汝意雲何？可以具足色身觀如來不？”

笈多：“彼何意念？善實！色身成就，如來見應？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？可以色身圓實觀如來不？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？可以色身圓滿觀如來不？”

«[Ты] Думаешь, Субхути, то как? [Посредством] совершения руна-тела Татхагата может быть виден?»

20. 2

Subhūtir āha. No hidam bhagavān na rūpakāyapariniṣpattyā tathāgato draṣṭavyaḥ.

鳩摩羅什：“不也，世尊！如來不應以具足色身見。”

菩提留支（1）：須菩提言：“不也，世尊！如來不應以色身見。”

菩提留支（2）：須菩提言：“不也，世尊！不可以具足色身觀於如來。”

真諦：須菩提言：“不可，世尊！不可以具足色身觀於如來。”

笈多：善實言：“不如此，世尊！非色身成就如來見應。”

玄奘：善現答言：“不也，世尊！不可以色身圓實觀於如來。”

¹⁹³ rūpakāya-pariniṣpattyā [посредством] совершения руна-тела: by means of the accomplishment of his form-body (E.C.), by the shape of his visible body (M.M.). Руна-тело - это видимое тело Будды, обладающее 32 признаками всликого человека.

義淨：“不爾，世尊！不應以色身圓滿觀於如來。”

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван! [Посредством] совершения рупа-тела Татхагата не может быть виден.

20. 3

Tat kasya hetoḥ. Rūpakāyapariniṣpatti rūpakāyapariniṣpattir iti bhagavān apariniṣpattir eṣā tathāgatena bhāṣitā.

Теносюате rūpakāyapariniṣpattir iti.

鳩摩羅什：“何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身。”

菩提留支（1）：“何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是故如來說名具足色身。”

菩提留支（2）：“何以故？此具足色身，如來說非具足色身，是故如來說名具足色身。”

眞諦：“何以故？此具足色身，如來說非具足色身，是故如來說名具足色身。”

笈多：“彼何所因？色身成就，色身成就者，世尊！非成就，此如來說，彼故說名色身成就者。”

玄奘：“何以故？世尊！色身圓實，色身圓實者，如來說非圓實，是故如來說名色身圓實，色身圓實。”

義淨：“何以故？色身圓滿，色身圓滿者，如來說非圓滿，是故名爲色身圓滿。”

По какой причине? Совершение рупа-тела, совершение рупа-тела, Бхагаван, как не-совершение было оно Татхагатой рассказано, поэтому названо совершение рупа-тела.»

20. 4

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte lakṣaṇasaṃpadā tathāgato draṣṭavyaḥ.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？如來可以具足諸相見不？”

菩提留支（1）：“佛言：‘須菩提！於意雲何？如來可以具足諸相見不？’”

菩提留支（2）：“佛言：‘須菩提！汝意雲何？可以具足諸相觀如來不？’”

眞諦：“佛言：‘須菩提！汝意雲何？可以具足諸相觀如來不？’”

笈多：“世尊言：‘彼何意念？善實！相具足如來見應？’”

玄奘：“佛告善現：‘於汝意雲何？可以諸相具足觀如來不？’”

義淨：“妙生！可以具相觀如來不？”

Будда сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? [Посредством] обладания признаками Татхагата может быть виден?»

20. 5

Subhūtir āha. No hidaṃ bhagavān na lakṣaṇasaṃpadā tathāgato draṣṭavyaḥ.

鳩摩羅什：“不也，世尊！如來不應以具足諸相見。”

菩提留支（1）：須菩提言：“不也，世尊！如來不應以具足諸相見。”

菩提留支（2）：須菩提言：“不也，世尊！不可以具足諸相觀於如來。”

真諦：須菩提言：“不可，世尊！不可以具足諸相觀於如來。”

笈多：善實言：“不如此，世尊！非相具足如來見應。

玄奘：善現答言：“不也，世尊！不可以諸相具足觀於如來。

義淨：“不爾，世尊！不應以具相觀於如來。

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван, [посредством] обладания признаками Татхагата не может быть виден.

20. 6

Tat kasya hetoḥ. Yaiṣā bhagavaṃl lakṣaṇasampat tathāgatena bhāṣitā alakṣaṇasampad eṣā tathāgatena bhāṣitā. Tenocyate lakṣaṇasampad iti.

鳩摩羅什：“何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足。”

菩提留支（1）：何以故？如來說諸相具足，即非具足，是故如來說名諸相具足。”

菩提留支（2）：何以故？此具足相，如來說非具足相，是故如來說具足相。”

真諦：何以故？此具足相，如來說非具足相，是故如來說具足相。”

笈多：彼何所因？此，世尊！相具足如來說，非相具足如來說，彼故說名相具足者。”

玄奘：何以故？世尊！諸相具足，諸相具足者，如來說為非相具足，是故如來說名諸相具足，諸相具足。”

義淨：何以故？諸具相者，如來說非具相，是故如來說名具相。”

По какой причине? Бхагаван, то обладание признаками, Татхагатой рассказанное, как не-обладание признаками было Татхагатой рассказано. Поэтому названо обладание признаками.»

非說所說分第二十一

21. 1

Bhagavān āha. Tat kiṃ manyase subhūte api nu tathāgatasyaivaṃ bhavati mayā dharmo deśita iti.

鳩摩羅什：“須菩提。汝勿謂如來作是念：我當有所說法。

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！於意雲何？汝謂如來作是念：我當有所說法耶？

菩提留支（2）：佛言：“須菩提！汝意雲何？如來有如是意：我今實說法耶？

真諦：佛言：“須菩提！汝意雲何？如來有如是意：我今實說法耶？

笈多：世尊言：“彼何意念？善實！雖然，如來如是念：我法說？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？如來頗作是念：我當有所說法耶？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？如來作是念：我說法耶？”

Будда сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? Татхагате так приходит [в голову]: мной Дхарма была продемонстрирована?»

21. 2

Subhūtir āha. No hidam bhagavān na tathāgatasyaivaṃ bhavati mayā dharmo deśita iti.

鳩摩羅什：(缺)

菩提留支（1）：(缺)

菩提留支（2）：(缺)

真諦：(缺)

笈多：善實言：“不如此，世尊！不，如來如是念：我法說。”

玄奘：(缺)

義淨：(缺)

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван, Татхагате так не приходит [в голову]: мной Дхарма была продемонстрирована.»

21. 3

Bhagavān āha. Yah subhūte evaṃ vadet tathāgatena dharmo deśita iti sa vitathaṃ vadet abhyācākṣita māṃ sa subhūte ‘satodgrhitena.

鳩摩羅什：莫作是念。何以故？若人言：‘如來有所說法’即為謗佛，不能解我所說故。

菩提留支（1）：須菩提！莫作是念。何以故？若人言：‘如來有所說法’，即為謗佛，不能解我所說故。

菩提留支（2）：須菩提！若有人言：如來實能說法，汝應當知，是人由非實有，及以邪執，起誹謗我。

真諦：須菩提！若有人言：‘如來實能說法’，汝應當知，是人由非實有，及以邪執，起誹謗我。

笈多：世尊言：“若我，善實！如是語：如來法說。誹謗我，彼，善實！不實取。

玄奘：善現！汝今勿當作如是觀。何以故？善現！若言：‘如來有所說法’，即為謗我，為非善取。

義淨：汝勿作是見。若言：‘如來有所說法者’，則為謗我。

[Если] кто-то, Субхути, так сказал: «Татхагатой Дхарма была продемонстрирована», - [то] он ложно бы сказал, не увидел бы меня, Субхути, привязавшись к тому, чего нет.

21. 4

Tat kasya hetoḥ. Dharmadeśanā¹⁹⁴ dharmadeśaneti subhūte nāsti sa kaścīd dharmo yo dharmadeśanā nāmopalabhyate.

鳩摩羅什：須菩提！說法者，無法可說，是名說法。”

菩提留支（1）：何以故？須菩提！如來說法，說法者，無法可說，是名說法。”

菩提留支（2）：何以故？須菩提！說法，說法，實無有法名為說法。”

真諦：何以故？須菩提！說法，說法，實無有法名為說法。”

笈多：彼何所因？法說，法說者，善實！無有法，若法說名可得。”

玄奘：何以故？善現！說法，說法者，無法可得，故名說法。”

義淨：何以故？言說法，說法者，無法可說，是名說法。”

По какой причине? Субхути! Демонстрация Дхармы, демонстрация Дхармы, нет никакой той Дхармы, которая может быть схвачена под названием демонстрации Дхармы.»

21. 5

Evam ukta āyuṣmān subhūtir bhagavantam etad avocat. Asti bhagavān kecit sattvā bhaviṣyanty anāgate ‘dhvani paścime kāle paścime samaye paścimāyām pañcaśatyām saddharmavipralope vartamāne ya imān evaṃrupan dharmāñ śrutvābhiśraddhāsyanti¹⁹⁵.

鳩摩羅什：爾時，慧命須菩提白佛言：“世尊！頗有眾生於未來世，聞說是法，生信心不？”

菩提留支（1）：爾時，慧命須菩提白佛言：“世尊！頗有眾生於未來世，聞說是法，生信心不？”

菩提留支（2）：爾時，須菩提白佛言：“世尊！頗有眾生於未來世，聽聞正說如是等相此經章句，生實信不？”

真諦：爾時，須菩提白佛言：“世尊！頗有眾生於未來世，聽聞正說如是等相此經章句，生實信不？”

笈多：爾時，命者善實世尊邊如是言：“雖然，世尊！當有未來，頗有眾生，後時，後長時，後分，五十，正法破壞時中，轉時中，若此如是色類法說，聞已，信當有？”

玄奘：爾時，具壽善現白佛言：“世尊！於當來世，後時，後分，後五百歲，正法將滅時分轉時，頗有有情，聞說如是色類法已，能深信不？”

義淨：妙生白佛言：“世尊！於當來世，頗有眾生，聞說是經，生信心不？”

[Когда Бхагаван] так произнёс, Почтенный Субхути Бхагавану так сказал: «Возможно, Бхагаван, будут некоторые существа в будущем периоде, в последующем

¹⁹⁴ dharmadeśana *демонстрация Дхармы*: demonstration of dharma (E.C.), the teaching of the Law (M.M.)

¹⁹⁵ abhiśraddhāsyanti *глубоко поверят*: will truly believe (E.C.), will believe (M.M.)

времени, в последующем моменте, в последующие 500 лет, во время разрушения Истинной Дхармы, [они], услышав эти такие дхармы, глубоко поверят в них?»

21. 6

Bhagavān āha. Na te subhūte sattvā nāsattvāḥ.

鳩摩羅什：佛言：“須菩提！彼非眾生，非不眾生。”

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！彼非眾生，非不眾生。”

菩提留支（2）：佛告須菩提：“彼非眾生，非非眾生。”

真諦：佛告須菩提：“彼非眾生，非非眾生。”

笈多：世尊言：“不彼，善實！眾生，非不眾生。”

玄奘：佛言：“善現！彼非有情，非不有情。”

義淨：佛告妙生：“有生信者，彼非眾生，非非眾生。”

Будда сказал: «Субхути, они не есть ни существа, ни не-существа.»

21. 7

Tat kasya hetoḥ. Sattvāḥ sattvā iti subhūte sarve te subhūte asattvās tathāgatena bhāṣitāḥ.

Tenocyate sattvā iti.

鳩摩羅什：何以故？須菩提！眾生，眾生者，如來說非眾生，是名眾生。”

菩提留支（1）：何以故？須菩提！眾生，眾生者，如來說非眾生，是名眾生。”

菩提留支（2）：何以故？須菩提！彼眾生者，如來說非眾生，非非眾生，故說眾生。”

真諦：何以故？須菩提！彼眾生者，如來說非眾生，非非眾生，故說眾生。”

笈多：彼何所因？眾生，眾生者，善實！一切彼非眾生彼如來說，彼故說名眾生者。”

玄奘：何以故？善現！一切有情者，如來說非有情，故名一切有情。”

義淨：何以故？眾生，眾生者，如來說非眾生，是名眾生。”

По какой причине? Существа, существа, Субхути, как не-существа Татхагатой были рассказаны, поэтому названы существа.»

無法可得分第二十二

22. 1

Tat kiṃ manyase subhūte api nu asti sa kaścīd dharmo yas tathāgatenānuttarāṃ samyaksambodhim abhisambuddhaḥ.

鳩摩羅什：(缺)

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！於意雲何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？”

菩提留支（2）：“須菩提！汝意雲何？頗有一法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提不？”

真諦：“須菩提！汝意雲何？頗有一法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提不？”

笈多：“彼何意念？善實！雖然，有法若如來無上正遍知證覺？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？頗有少法如來，應，正等覺，現證無上正等菩提耶？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？佛得無上正等覺時，頗有少法所證不？”

Будда сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? Есть какая-нибудь дхарма, [которая] Татхагатой как Высшее Полное просветление была постигнута?»

22. 2

Āyusmān subhūtir āha. No hidam bhagavān nāsti sa bhagavān kaścīd dharmo yas tathāgatenānuttarāṃ samyaksambodhim abhisambuddhaḥ.

鳩摩羅什：須菩提白佛言：“世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，爲無所得耶？”

菩提留支（1）：須菩提言：“不也，世尊！世尊！無有少法如來得阿耨多羅三藐三菩提。”

菩提留支（2）：須菩提言：“不也，世尊！無有一法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提。”

真諦：須菩提言：“不得，世尊！無有一法如來所得，名阿耨多羅三藐三菩提。”

笈多：命者善實言：“無有彼，世尊！有法若如來無上正遍知。”

玄奘：具壽善現白佛言：“世尊！如我解佛所說義者，無有少法如來，應，正等覺，現證無上正等菩提。”

義淨：妙生言：“實無有法是佛所證。”

Почтенный Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван. Нет никакой такой дхармы, [которая] Татхагатой как Высшее Полное просветление была полностью узнана.»

22. 3

Bhagavān āha. Evam etat subhūte evam etat aṅur api tatra dharmo na samvidyate nopalabhyate. Tenocyate ‘nuttarā samyaksambodhir iti.

鳩摩羅什：“如是，如是。須菩提！我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。”

菩提留支（1）：佛言：“如是，如是。須菩提！我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。”

菩提留支（2）：佛言：“如是，須菩提！如是。乃至無有如微塵法，如來所捨，如來所得，是故說名阿耨多羅三藐三菩提平等，平等。”

真諦：佛言：“如是，須菩提！如是。乃至無有如微塵法，如來所捨，如來所得，是故說名阿耨多羅三藐三菩提平等，平等。”

笈多：世尊言：“如是，如是。善實！如是，如是。微小，彼中，法無有，不可得，彼故說名無上正遍知者。”

玄奘：佛言：“善現！如是，如是。於中少法無有，無得，故名無上正等菩提。”

義淨：佛告妙生：“如是，如是。此中無有少法可得，故名無上正等菩提。”

Будда сказав: «Іменно так, Субхуті, іменно так. В цьому ні малейша дхарма не узнається, не схватывається. Поэтому названо Высшее Полное просветление.»

淨心行善分第二十三

23. 1

Api tu khalu punaḥ subhūte samaḥ sa dharmo na tatra kaścīd viṣamaḥ. Tenocyate 'nuttarā samyaksambodhir iti.

鳩摩羅什：“復次，須菩提！是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。

菩提留支（1）：“復次，須菩提！是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。

菩提留支（2）：“復次，須菩提！諸佛覺知，無有差別，是故說名阿耨多羅三藐三菩提。
復次，須菩提！此法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。

真諦：“復次，須菩提！諸佛覺知無有差別，是故說名阿耨多羅三藐三菩提。復次，須菩提！此法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。

笈多：“雖然，復次時，善實！平等正法，彼不中有不平等，彼故說名無上正遍知者。

玄奘：“復次，善現！是法平等，於其中間，無不平等，故名無上正等菩提。

義淨：“妙生！是法平等，無有高下，故名無上正等菩提。

«И снова, Субхуті, самоидентична та дхарма, в ней нет отличий, поэтому названо Высшее Полное просветление.»

23. 2

Nirātmatvena niḥsattvatvena nirjivatvena niṣpudgalatvena samā sānuttarā samyaksambodhiḥ sarvaiḥ kuśalair dharmair abhisambudhyate.

鳩摩羅什：以無我，無人，無眾生，無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。

菩提留支（1）：以無眾生，無人，無壽者，得平等阿耨多羅三藐三菩提，一切善法得阿耨多羅三藐三菩提。

菩提留支（2）：復次，須菩提！由法無我，無眾生，無壽者，無受者等，此法平等，故名阿耨多羅三藐三菩提。復次，須菩提！由實善法具足圓滿，得阿耨多羅三藐三菩提。

真諦：復次，須菩提！由法無我，無眾生，無壽者，無受者等，此法平等，故名阿耨多羅三藐三菩提。復次，須菩提！由實善法具足圓滿，得阿耨多羅三藐三菩提。

笈多：無我故，無壽故，無眾生故，無人故，平等無上正遍知，一切善法證覺。

玄奘：以無我性，無有情性，無命者性，無士夫性，無補特伽羅等性，平等故，名無上正等菩提，一切善法無不現證，一切善法無不妙覺。

義淨：以無我，無眾生，無壽者，無更求趣性，其性平等，故名無上正等菩提。一切善法皆正覺了，故名無上正等正覺。

*Через отсутствие атмана, существа, жизни, пудгалы самоидентично то
Высшее Полное просветление, через добрые дхармы было полностью узнано.*

23. 3

Tat kasya hetoḥ. Kuśalā dharmāḥ kuśalā dharmā iti subhūte adharmāś caiva te tathāgatena bhāṣitāḥ. Tenocyate kuśalā dharmā iti.

鳩摩羅什：須菩提！所言善法者，如來說非善法，是名善法。”

菩提留支（1）：須菩提！所言善法，善法者，如來說非善法，是名善法。”

菩提留支（2）：須菩提！所言善法，善法者，如來說非法，故名善法。”

眞諦：須菩提！所言善法，善法者，如來說非法，故名善法。”

笈多：善法，善法者，善實！非法如是彼如來說，彼故說名善法者。”

玄奘：善現！善法，善法者，如來一切說爲非法，是故如來說名善法，善法。”

義淨：妙生！善法者，如來說爲非法，故名善法。”

*По какой причине? Добрые дхармы, добрые дхармы, Субхути, как не-дхармы были
Татхагатой рассказаны, поэтому названы добрые дхармы.»*

福智無比分第二十四

24. 1

Yaś ca khalu punaḥ subhūte stri vā puruṣo vā yāvantas trisāhasramahāsāhasre lokadhātau sumeravaḥ parvatarājānas tāvato rāśin saptānāṃ ratnānāṃ abhisamhr̥tya tathāgatebhyo 'rhadbhyaḥ samyaksambuddhebhyo dānaṃ dadyāt yaś ca kulaputro vā kuladuhitā vetah prajñāpāramitāyā dharmaparyāyād antaśaś catuṣpādikām api gāthām udgr̥hya parebhyo deśayed asya subhūte puṇyaskandhasyāsau paurvakaḥ puṇyaskandhaḥ śatatamim api kalām nopaiti yāvad upaniṣadam api na kṣamate.

鳩摩羅什：“須菩提！若三千大千世界中，所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用佈施；若人以此‘般若波羅蜜經’，乃至四句偈等，受持，讀誦，爲他人說，於前福德，百分不及一，百千萬億分，乃至算數，譬喻所不能及。”

菩提留支（1）：“須菩提！三千大千世界中，所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用佈施；若人以此‘般若波羅蜜經’，乃至四句偈等，受持，讀誦，爲他人說，於前福德，百分不及一，千分不及一，百千萬分不及一，歌羅分不及一，數分不及一，優波尼沙陀分不及一，乃至算數，譬喻所不能及。”

菩提留支（2）：“須菩提！三千大千世界所有諸須彌山王，如是等七寶聚滿此世界，有人持用佈施；若人從此‘般若波羅蜜經’，乃至四句偈等，受持，讀誦，爲他正說，所得功德，

以前功德比此功德，百分不及一，千萬億分不及一，窮於算數不及其一，乃至威力，品類，相應，譬喻所不能及。”

真諦：“須菩提！三千大千世界所有諸須彌山王，如是等七寶聚滿此世界，有人持用佈施；若人從此‘般若波羅蜜經’，乃至四句偈等，受持，讀誦，爲他正說，所得功德，以前功德比此功德，百分不及一，千萬億分不及一，窮於算數不及其一，乃至威力，品類，相應，譬喻所不能及。”

笈多：“若復，善實！所有三千大千世界須彌山王，彼所有聚七寶，普散如來，應等，正遍知施與；若此智慧彼岸到，乃至四句等偈，受已，爲他等分別，此，善實！福聚，彼前者福聚，百上亦數不及，千上亦，百千上亦，俱致百千上亦，俱致那由他百千上亦，僧企耶亦，迦羅亦，算亦，譬喻亦，憂波泥奢亦，乃至譬喻亦不及。”

玄奘：“復次，善現！若善男子或善女人，集七寶聚，量等三千大千世界，其中所有妙高山王，持用佈施；若善男子或善女人，於此‘般若波羅蜜多經’中，乃至四句伽他，受持，讀誦，究竟通利，及廣爲他宣說開示，如理作意。善現！前說福聚，於此福聚，百分計之所不能及，如是千分，若百千分，若俱抵百千分，若俱抵那庾多百千分，若數分，若計分，若算分，若喻分，若烏波尼殺曇分，亦不能及。”

義淨：“妙生！若三千大千世界中，所有諸妙高山王，如是等七寶聚，有人持用佈施；若復有人，於此經中，乃至一四句頌，若自受持，及爲他說，以前福聚比此福聚，假令分此以爲百分，彼亦不能及一分，或千分，億分，算分，勢分，數分，因分，乃至譬喻，亦不能及一。”

«И снова, Субхути, если всякий дочь или сын, собрав столько, сколько в системе из трёх тысяч миллионов миров Сумеру, царей гор, столько куч из семи сокровищ, дающие преподнесёт Татхагате, Архату, Полностью прозревшему, - и если всякий добрый сын или добрая дочь из этого Учения Дхармы, Prajñāpāramitā-sūtra, по крайней мере 4-хстрочную гатху восприняв, другим людям подробно продекламирует, [то], Субхути, [по сравнению с этим накоплением заслуг] прежнее накопление заслуг не составит и одной сотой части, даже не может достичь уподобления.»

化無所化分第二十五

25. 1

Tat kiṃ manyase subhūte api nu tathāgatasyaivam bhavati mayā sattvāḥ parimocitā¹⁹⁶ iti.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？汝等勿謂如來作是念：我當度眾生。

¹⁹⁶ parimocitās были переправлены: have been set free (E.C.), have been delivered (M.M.)

菩提留支（1）：“須菩提！於意雲何？汝謂如來作是念：我度眾生耶？”

菩提留支（2）：“須菩提！汝意雲何？如來作是念：我度眾生耶？”

真諦：“須菩提！汝意雲何？如來作是念：我度眾生耶？”

笈多：“彼何意念？善實！雖然，如來如是念：我眾生度脫？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？如來頗作是念：我當度脫諸有情耶？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？如來度眾生不？”

Будда сказал: «[Ты] Думаешь, Субхути, то как? Татхагате так приходит [в голову]: мною существа были переправлены?»

25. 2

Na khalu punaḥ subhūte evaṃ draṣṭvayaṃ. Tat kasya hetoḥ. Nāsti subhūte kaścit sattvo yas tathāgatena parimocitaḥ.

鳩摩羅什：須菩提！莫作是念。何以故？實無有眾生如來度者。

菩提留支（1）：須菩提！莫作是念。何以故？實無有眾生如來度者。”

菩提留支（2）：須菩提！汝今不應作如是念。何以故？實無眾生如來所度。

真諦：須菩提！汝今不應作如是念。何以故？實無眾生如來所度。

笈多：不，復，彼，善實！如是見應。彼何所因？有無善實！無有一眾生若如來度脫。

玄奘：善現！汝今勿當作如是觀。何以故？善現！無少有情如來度者。

義淨：汝莫作是見：如來度眾生。何以故？曾無有一眾生是如來度者。

Также, Субхути, не так должно видеть. По какой причине? Субхути, нет никаких существ, которые Татхагатой были бы переправлены.

25. 3

Yadī punaḥ subhūte kaścit sattvo ‘bhaviṣyad yas tathāgatena parimocitaḥ syāt sa eva tathāgatasyātmagrāho ‘bhaviṣyat sattvagrāho jivagrāhaḥ pudgalagrāho ‘bhaviṣyat.

鳩摩羅什：若有眾生如來度者，如來則有我，人，眾生，壽者。

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！若有實眾生如來度者，如來則有我，人，眾生，壽者相。

菩提留支（2）：須菩提！若有眾生如來所度，即是我執，眾生執，壽者執受者執。

真諦：須菩提！若有眾生如來所度，即是我執，眾生執，壽者執，受者執。

笈多：若復，善實！有如是眾生有，若彼如來度脫，彼如是如來我取有眾生取，壽取，人取有。

玄奘：善現！若有有情如來度者，如來即應有其我執，有有情執，有命者執，有士夫執，有補特伽羅等執。

義淨：若有眾生是如來度者，如來則有我見，眾生見，壽者見，更求趣見。

Также если бы, Субхути, было какое-либо существо, которое могло быть переправлено Татхагатой, то существовали бы в Татхагате как раз та привязанность к Атману, привязанность к существу, привязанность к жизни, привязанность к пудгале.

25. 4

Ātmagraha iti subhūte agrāha eṣa tathāgatena bhāṣitaḥ. Sa ca bālaprthagjanair¹⁹⁷ udgr̥hitaḥ.

鳩摩羅什：須菩提！如來說有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。

菩提留支（1）：須菩提！如來說有我者，則非有我，而毛道凡夫生者以為有我。

菩提留支（2）：須菩提！此我等執，如來說非執，嬰兒凡夫眾生之所執故。

真諦：須菩提！此我等執，如來說非執，嬰兒凡夫眾生之所執故。

笈多：我取，我取者，善實！非取此如來說，彼小兒凡夫生取。

玄奘：善現！我等執者，如來說為非執，故名我等執，而諸愚夫異生，強有此執。

義淨：妙生！我等執者，如來說為非執，而諸愚夫妄為此執。

Привязанность к «атману», Субхути, как не-привязанность Татхагатой была рассказана, и ей глупые обычные люди привязаны.

25. 5

Bālaprthagjanair iti subhūte ajanā eva te tathāgatena bhāṣitaḥ. Tenocyate bālaprthagjanā iti.

鳩摩羅什：須菩提！凡夫者，如來說則非凡夫。”

菩提留支（1）：須菩提！毛道凡夫生者，如來說名非生，是故言毛道凡夫生。”

菩提留支（2）：須菩提！嬰兒凡夫眾生者，如來說非眾生，故說嬰兒凡夫眾生。”

真諦：須菩提！嬰兒凡夫眾生者，如來說非眾生故，說嬰兒凡夫眾生。”

笈多：小兒凡夫生，小兒凡夫生者，善實！非生彼如來說，彼故說名小兒凡夫生者。”

玄奘：善現！愚夫異生者，如來說為非生，故名愚夫異生。”

義淨：妙生！愚夫眾生，如來說為非生，故名愚夫眾生。”

Глупые обычные люди, Субхути, как не-люди Татхагатой были рассказаны, поэтому названы глупые обычные люди.

法身非相分第二十六

26. 1

Tat kiṃ manyase subhūte lakṣaṇasāmpadā tathāgato draṣṭavyaḥ.

鳩摩羅什：“須菩提！於意雲何？可以三十二相觀如來不？”

菩提留支（1）：“須菩提！於意雲何？可以相成就得見如來不？”

¹⁹⁷ bāla-prthag-janais глупые обычные люди: foolish common people (E.C.), children and ignorant persons (M.M.)

菩提留支（2）：“須菩提！汝意雲何？可以具足相觀如來不？”

真諦：“須菩提！汝意雲何？可以具足相觀如來不？”

笈多：“彼何意念？善實！相具足如來見應？”

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？可以諸相具足觀如來不？”

義淨：“妙生！於汝意雲何？應以具相觀如來不？”

«[Ты] Думаешь, Субхути, то как? [Посредством] обладания признаками Татхагата может быть виден?»

26. 2

Subhūte āha. No hidaṃ bhagavān. Yathāhaṃ bhagavato bhāṣitasyārtham ājānāmi na lakṣaṇasampadā tathāgato draṣṭavyaḥ.

鳩摩羅什：須菩提言：“如是，如是。以三十二相觀如來。”

菩提留支（1）：須菩提言：“如我解如來所說義，不以相成就得見如來。”

菩提留支（2）：須菩提言：“如我解佛所說義，不以具足相應觀如來。”

真諦：須菩提言：“如我解佛所說義，不以具足相應觀如來。”

笈多：善實言：“不如此，世尊！如我世尊說義解我，不相具足如來見應。”

玄奘：善現答言：“如我解佛所說義者，不應以諸相具足觀於如來。”

義淨：“不爾，世尊！不應以具相觀於如來。”

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван. Как я понимаю смысл рассказанного Бхагаваном, [посредством] обладания признаками Татхагата не может быть виден.»

26. 3

Bhagavān āha. Sādhu sādhu subhūte evam etat subhūte evam etad yathā vadasi. Na lakṣaṇasampadā tathāgato draṣṭavyaḥ.

鳩摩羅什：(缺)

菩提留支（1）：佛言：“如是，如是。須菩提！不以相成就得見如來。”

菩提留支（2）：佛言：“如是，須菩提！如是。不以具足相應觀如來。”

真諦：佛言：“如是，須菩提！如是。不以具足相應觀如來。”

笈多：世尊言：“善！善！善實！如是，如是。善實！如如語汝，不相具足如來見應。”

玄奘：佛言：“善現！善哉！善哉！如是，如是。如汝所說，不應以諸相具足觀於如來。”

義淨：(缺)

Бхагаван сказал: «Хорошо, хорошо, Субхути, именно так, именно так, как ты сказал. [Посредством] обладания признаками Татхагата не может быть виден.»

26. 4

Tat kasya hetoḥ. Sacet punaḥ subhūte lakṣaṇasāmpadā tathāgato draṣṭavyo 'bhaviṣyat
rājāpi cakravartī¹⁹⁸ tathāgato 'bhaviṣyat. Tasmān na lakṣaṇasāmpadā tathāgato draṣṭavyaḥ.

鳩摩羅什：佛言：“須菩提！若以三十二相觀如來者，轉輪聖王則是如來。”

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！若以相成就觀如來者，轉輪聖王應是如來。是故非以相成就得見如來。”

菩提留支（2）：何以故？若以具足相觀如來者，轉輪聖王應是如來。是故不以具足相應觀如來。”

真諦：何以故？若以具足相觀如來者，轉輪聖王應是如來。是故不以具足相應觀如來。”

笈多：彼何所因？彼復，善實！相具足如來見應有，彼王轉輪如來有，彼故不相具足如來見應。此相非相，故如來見應。”

玄奘：善現！若以諸相具足觀如來者，轉輪聖王應是如來。是故不應以諸相具足觀於如來。

義淨：“妙生！若以具相觀如來者，轉輪聖王應是如來。是故不應以具相觀於如來。

По какой причине? Если бы также, Субхути, Татхагата был виден [посредством] обладания признаками, то царь Чакраватин был бы Татхагатой. Поэтому [посредством] обладания признаками Татхагата не может быть виден.»

26. 5

Āuṣmān subhūtir bhagavantam etad avocet. Yathāhaṃ bhagavato bhāṣitasārtham ājānāmi na lakṣaṇasāmpadā tathāgato draṣṭavyaḥ.

鳩摩羅什：須菩提白佛言：“世尊！如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來。”

菩提留支（1）：(缺)

菩提留支（2）：(缺)

真諦：(缺)

笈多：爾時，命者善實世尊邊如是言：“如我，世尊！世尊說義解我，不相具足如來見應。”

玄奘：如是，應以諸相非相觀於如來。”

義淨：應以諸相非相觀於如來。”

¹⁹⁸ raja cakra-vartī *царь Чакраватин*: the universal monarch (E.C.), a wheel-turning king (M.M.), 轉輪聖王 *Zhuan3lun2sheng4wang2*. Царь Чакраватин - Поворачивающий колесо совершенномудрый правитель. В индийских мифах Чакраватин был идеальным царём, управляющим всем миром. Он обычно изображался поворачивающим колесо, переданным ему как идеальному правителю небом (считается, что после рождения он спустился на землю на колесе). Колесо символизировало то, что он подчинил мир благодаря своему разумному управлению, не применяя военной силы. Чакраватин, как и Будда, обладал 32 признаками великого человека и 7 драгоценностями. Среди Поворачивающих колесо правителей особенно известны четыре: Правитель, обладающий золотым колесом (金輪王 *Jin1lun2wang2*), Правитель, обладающий серебряным колесом (銀輪王 *Yin2lun2wang2*), Правитель, обладающий медным колесом (銅輪王 *Tong2lun2wang2*), и Правитель, обладающий металлическим колесом (鐵輪王 *Tie3lun2wang2*).

Почтенный Субхути Бхагавану так сказал: «Как я понимаю смысл рассказанного Бхагаваном, [посредством] обладания признаками Татхагата не может быть виден.»

26. 6

Atha khalu bhagavāms tasyāṃ velāyāṃ ime gāthe abhāṣata:

ye maṃ rūpeṇa caḍṛakṣur

ye maṃ ghoṣeṇa canvaguḥ

mithyaprahaṇaprasṛta

na maṃ drakṣyanti te janaḥ

dharmato buddho draṣṭavyo

dharmakāyā¹⁹⁹ hi nayakaḥ

dharmatā²⁰⁰ ca na vijñeya

na sa śakya vijñitum

鳩摩羅什：爾時，世尊而說偈言：

若以色見我

以音聲求我

是人行邪道

不能見如來

菩提留支（1）：爾時世尊而說偈言。

若以色見我

以音聲求我

是人行邪道

不能見如來

彼如來妙體

即法身諸佛

法體不可見

¹⁹⁹ dharmakāyā дхармовое тело: the dharma-bodies (E.C.), the Law-body (M.M.), 法身 *fa3shen1*. Дхармовое тело - это одно из трёх тел Будды (三身 *san1shen1*, 三佛 *san1fo2*), наравне с sambhogakāya 化身 *hua4shen1* (受用身 *shou4yong4shen1*, 報身 *bao4shen1*) тело блаженства и nirmānakāya 應身 *ying4shen1* (變化身 *bian4hua4shen1*) призрачное тело. Личность, прошедшая через все ступени развития и освободившаяся от оков сансары, достигает состояния истинного абсолютного бытия. Это состояние воплощается в так называемом «дхармовом теле», т.е. совокупности истинно-сущих носителей дхарм в их состоянии сверх-бытия. Телом блаженства называется то тело, которое Будда получил благодаря накоплению заслуг и обретению плода прозрения. Призрачное тело - это то тело, в котором Будда пребывает среди 3 миров и 6 путей.

²⁰⁰ dharmatā дхармовость: dharma's true nature (E.C.), the nature of the Law (M.M.), 法性 *fa3xing4*

彼識不能知

菩提留支（2）：是時，世尊而說偈言：

若以色見我

以音聲求我

是人行邪道

不應得見我

由法應見佛

調禦法爲身

此法非識境

法如深難見

真諦：是時，世尊而說偈言：

若以色見我

以音聲求我

是人行邪道

不應得見我

由法應見佛

調禦法爲身

此法非識境

法如深難見

笈多：爾時，世尊彼時此伽陀說：

若我色見

若我聲求

邪解脫行

不我見彼人

法體佛見應

法身彼如來

法體及不識

彼不能知

玄奘：爾時，世尊而說頌曰：

諸以色觀我

以音聲尋我

彼生履邪斷

不能當見我

應觀佛法性

即導師法身

法性非所識

故彼不能了

義淨：爾時，世尊而說頌曰：

若以色見我

以音聲求我

是人起邪觀

不能當見我

應觀佛法性

即導師法身

法性非所識

故彼不能了

Далее Бхагаван в тот момент две 4-строчные гатхи произнёс:

Те, кто меня благодаря рупа-телу видит,

И те, кто за мной по голосу следуют,

в недолжные старания погрязли.

меня не увидят те люди.

Благодаря Дхарме Будда может быть увиден,

благодаря дхармовым телам Учителей.

И дхармовость не познаваема,

она не может быть познана.

無斷無滅分第二十七

27. 1

Tat kiṃ manyase subhūte lakṣaṇasaṃpadā tathāgatenānuttarā samyaksaṃbodhir
abhisambuddhā.

鳩摩羅什：“須菩提！汝若作是念：如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提，

菩提留支（1）：“須菩提！於意雲何？如來可以相成就得阿耨多羅三藐三菩提？

菩提留支（2）：“須菩提！汝意雲何？如來可以具足相得阿耨多羅三藐三菩提不？

真諦：“須菩提！汝意雲何？如來可以具足相得阿耨多羅三藐三菩提不？

笈多：“彼何意念？善實！相具足，如來無上正遍知證覺？

玄奘：佛告善現：“於汝意雲何？如來，應，正等覺，以諸相具足，現證無上正等覺耶？”

義淨：(缺)

«[Ты] Думаешь, Субхути, то как? [Посредством] обладания признаками Татхагаты Высшее полное просветление было полностью узнано?»

27 · 2

Na khalu punas te subhūte evaṃ draṣṭavyam. Tat kasya hetoḥ. Na hi subhūte lakṣaṇasampadā tathāgatenānuttarā samyaksaṃbodhir abhisambuddhā syāt.

鳩摩羅什：須菩提！莫作是念：如來不以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提。

菩提留支（1）：須菩提？莫作是念：如來以相成就得阿耨多羅三藐三菩提。

菩提留支（2）：須菩提！汝今不應作如是見：如來以具足相得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提！如來不由具足相得阿耨多羅三藐三菩提。

真諦：須菩提！汝今不應作如是見：如來以具足相得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提！如來不由具足相得阿耨多羅三藐三菩提。

笈多：不，復，彼，善實！如是見應。彼何所因？不，善實！相具足，如來無上正遍知證覺。

玄奘：善現！汝今勿當作如是觀。何以故？善現！如來，應，正等覺，不以諸相具足，現證無上正等菩提。

義淨：(缺)

Также, Субхути, не так должно видеть. По какой причине? Субхути, [посредством] обладания признаками Татхагаты Высшее полное просветление не может быть достигнуто.

27 · 3

Na khalu punas te subhūte kaścīd evaṃ vadet bodhisattvayānasamprasthitaiḥ kasyacid dharmasya vināśaḥ prajñapta ucchedo veti²⁰¹.

鳩摩羅什：須菩提！若作是念：發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅相，

菩提留支（1）：須菩提！汝若作是念：菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅相，

菩提留支（2）：須菩提！若汝作是念：如來有是說：‘行菩薩乘人，有法可滅’，

真諦：須菩提！若汝作是念：如來有是說：‘行菩薩乘人，有法可滅’，

笈多：復時，彼，善實！有如是語：‘菩薩乘發行，有法破滅施設斷。’

²⁰¹ dharmasya vināśas ucchedas va разрушение дхармы или уничтожение: destruction of a dharma, or its annihilation (E.C.)

玄奘：復次，善現！如是發趣菩薩乘者，頗施設少法，若壞，若斷耶？

義淨：“妙生！諸有發趣菩薩乘者，其所有法是斷滅不？”

Также, Субхути, найдётся кто-то, так тебе скажет: Вставшими на колесницу Бодхисаттвы разрушение какой-либо дхармы было узнано, или уничтожение.

27 · 4

Na khalu punas te subhūte evaṃ draṣṭavyaṃ. Tat kasya hetoḥ. Na bodhisattvayānasamprasthitaiḥ kasyacid dharmasya vināśah prajñapto nocchedaḥ.

鳩摩羅什：莫作是念。何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。”

菩提留支（1）：須菩提！莫作是念。何以故？菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心者，不說諸法斷滅相。”

菩提留支（2）：須菩提！汝莫作此見。何以故？如來不說：行菩薩乘人，有法可滅，及以永斷。”

真諦：須菩提！汝莫作此見。何以故？如來不說：‘行菩薩乘人，有法可滅，及以永斷。’”

笈多：不，復，善實！如是見應。彼何所因？不，菩薩乘發行，有法破滅施設不斷。”

玄奘：善現！汝今勿當作如是觀。諸有發趣菩薩乘者，終不施設少法，若壞，若斷。”

義淨：汝莫作是見。何以故？趣菩薩乘者，其法不失。”

Но не так должно видеть, Субхути. По какой причине? Вставшими на колесницу Бодхисаттвы не разрушение какой-либо дхармы было узнано, не уничтожение.

不受不貪分第二十八

28. 1

Yaś ca khalu punaḥ subhūte kulaputro vā kuladuhitā vā gangānadivālukāsamāṃl lokadhātūn saptaratnaparipūrṇaṃ kṛtvā tathāgatebhyo ‘rhadbhyaḥ samyaksambuddhebhyo dānaṃ dadyād yaś ca bodhisattvo nirātmakeṣv anutpattikeṣu dharmeṣu²⁰² kṣāntim pratilabhate²⁰³ ayam eva tato nidānaṃ bahutaraṃ puṇyaskandhaṃ prasaved aprameyam asaṃkhyeyaṃ. Na khalu punaḥ subhūte bodhisattvena mahāsattvena puṇyaskandhaḥ parigrahitavyaḥ.

鳩摩羅什：“須菩提！若菩薩以滿恒河沙等世界七寶持用佈施；若復有人，知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德。須菩提！以諸菩薩不受福德故。”

菩提留支（1）：“須菩提！若善男子，善女人以滿恒河沙等世界七寶，持用佈施；若有菩薩知一切法無我，得無生法忍，此功德勝前所得福德。須菩提！以諸菩薩不取福德故。”

²⁰² nirātmakeṣu anutpattikeṣu dharmeṣu в безличностных и непроезводящихся дхармах: dharmas which are nothing to themselves and which fail to be produced (E.C.), (endurance) in selfless and uncreated things (M.M.)

²⁰³ kṣāntim pratilabhate обретёт стойкость: would gain the patient acquiescence (E.C.), acquired endurance (M.M.)

菩提留支（2）：“須菩提！若有善男子，善女人，以滿恒伽沙等世界七寶，持用佈施；若有菩薩於一切法，無我，無生，得無生忍，以是因緣所得福德，最多於彼。須菩提！行大乘人不應執取福德之聚。”

真諦：“須菩提！若有善男子，善女人，以滿恒伽沙等世界七寶，持用佈施；若有菩薩於一切法，無我，無生，得無生忍，以是因緣所得福德，最多於彼。須菩提！行大乘人不應執取福德之聚。”

笈多：“若復，善實！善家子，若善家女，若恒伽河沙等世界，七寶滿作已，施與；若菩薩摩訶薩無我無生中法中忍得，此，如是彼緣，多過福聚生。不，復，善實！菩薩福聚取應？”

玄奘：“復次，善現！若善男子或善女人，以殑伽河沙等世界，盛滿七寶，奉施如來，應，正等覺；若有菩薩於諸無我，無生法中，獲得堪忍，由是因緣所生福聚，甚多於彼。復次，善現！菩薩不應攝受福聚。”

義淨：“妙生！若有男子，女人，以滿殑伽河沙世界七寶佈施；若復有人，於無我理不生法中得忍解者，所生福聚，極多於彼無量無數。妙生！菩薩不應取其福聚。”

«И снова, Субхути, если всякий добрый сын или добрая дочь многочисленны, как песчинки в реках Ганг, мировые системы семью драгоценностями наполнив, Татхагате, Архату, Полностью Прозревшему, даяние преподнесёт; и если всякий Бодхисаттва обретёт стойкость в безличностных и непронизводимых дхармах, [то] как раз он по этой причине ещё большее накопление заслуг бы произвёл, неизмеримое неисчисляемое. Также, Субхути, Бодхисаттва, Великое существо, накоплением заслуг не должен обладать.»

28. 2

Āyushman subhūtir āha. Nanu bhagavān bodhisattvena puṇyaskandhaḥ parigrahitavyaḥ.

鳩摩羅什：須菩提白佛言：“世尊！雲何菩薩不受福德？”

菩提留支（1）：須菩提白佛言：“世尊！菩薩不取福德？”

菩提留支（2）：須菩提言：“此福德聚可攝持不？”

真諦：須菩提言：“此福德聚可攝持不？”

笈多：命者善實言：“不，世尊！菩薩福聚取應。”

玄奘：具壽善現即白佛言：“世尊！雲何菩薩不應攝受福聚？”

義淨：妙生言：“菩薩豈不取福聚耶？”

Почтенный Субхути сказал: «Бхагаван, Бодхисаттва накоплением заслуг не должен обладать?»

28. 3

Bhagavān āha. Parigrahitavyaḥ subhūte nodgrahitavyaḥ. Tenocyate parigrahitavya iti.

鳩摩羅什：“須菩提！菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。”

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！菩薩受福德，不取福德。是故菩薩取福德。”

菩提留支（2）：佛言：“須菩提！此福德聚可得攝持，不可執取，是故說此福德之聚應可攝持。”

真諦：佛言：“須菩提！此福德聚可得攝持，不可執取，是故說此福德之聚應可攝持。”

笈多：世尊言：“取應，善實！不取應，彼故說名取應。”

玄奘：佛言：“善現！所應攝受，不應攝受，是故說名所應攝受。”

義淨：佛告妙生：“是應正取，不應越取，是故說取。”

Бхагаван сказал: «[Накоплением заслуг], Субхути, должно обладать, но нельзя удерживать, поэтому названо можно обладать.»

滅儀寂靜分第二十九

29 · 1

Api tu khalu punaḥ subhūte yaḥ kaścīd evaṃ vadet tathāgato gacchati vāgacchati vā tiṣṭhati vā niṣḍati vā śayyāṃ vā kalpayati na me subhūte bhāṣitasyārtham ājānāti.

鳩摩羅什：“須菩提！若有人言：‘如來若來，若去，若坐，若臥’，是不解我所說義。

菩提留支（1）：“須菩提！若有人言：‘如來若去，若來，若住，若坐，若臥’，是不解我所說義。

菩提留支（2）：“須菩提！若有人言：‘如來行，住，坐，臥’，是不解我所說義。

真諦：“須菩提！若有人言：‘如來行，住，坐，臥’，是不解我所說義。

笈多：“雖然，復次時，善實！若有如是語：‘如來去，若不去，若住，若坐，若臥，若如法’，不我，善實！說義解。

玄奘：“復次，善現！若有說言：‘如來若去，若來，若住，若坐，若臥’，是不解我所說義。

義淨：“妙生！如有說言：‘如來若來，若去，若坐，若臥’者，是不解我所說義。

«И снова, Субхути, если кто-то так скажет: Татхагата или уходит, или приходит, или стоит, или сидит, или лежит, - он, Субхути, смысла мною рассказанного не понимает.»

29 · 2

Tat kasya hetoḥ. Tathāgata iti subhūta ucyate na kvacid gato na kutaścīd āgataḥ²⁰⁴. Tenocyate tathāgato ‘rhan samyaksambuddha iti.

²⁰⁴ na kva-cit gatas na kutas-cit agatas *никуда не уходившего, ниоткуда не приходившего*; one who has not gone anywhere, and who has not come from anywhere (E.C.)

鳩摩羅什：何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。”

菩提留支（1）：何以故？如來者，無所至去，無所從來，故名如來。”

菩提留支（2）：何以故？須菩提！如來者，無所行去，無所從來，是故名如來，應供，正遍覺知。”

真諦：何以故？須菩提！如來者，無所行去，亦無所從來，是故名如來，應供，正遍覺知。”

笈多：彼何所因？如來者，善實！說名無所去，無所來，彼故說名如來，應，正遍知者。”

玄奘：何以故？善現！言如來者，即是真實真如增語。都無所去，無所從來，故名如來，應，正等覺。”

義淨：何以故？妙生！都無去來，故名如來。”

По какой причине? Субхути, ‘Татхагатай’ называют никуда не уходившего, ниоткуда не приходившего, поэтому называют Татхагатай, Архатом, Полностью прозревшим.»

一合離相分第三十

30 · 1

Yaś ca khalu punaḥ subhūte kulaputro vā kuladuhitā vā yāvanti trisāhasramahāsāhasre lokadhātau pṛthivirajāṃsi tavataṃ lokadhātūnām evaṃrūpaṃ maṣiṃ kuryāt yāvad evaṃ asaṃkhyeyena viryeṇa²⁰⁵ tad yathāpi nāma paramāṇusamcaya bhavet.

鳩摩羅什：“須菩提！若善男子，善女人以三千大千世界，碎為微塵。於意雲何？是微塵眾，寧為多不？”

菩提留支（1）：“須菩提！若善男子，善女人，以三千大千世界微塵，復以爾許微塵世界，碎為微塵阿僧祇。須菩提！於意雲何？是微塵眾，寧為多不？”

菩提留支（2）：“須菩提！若善男子，善女人，以三千大千世界地大微塵，燒成灰末，合為墨丸，如微塵聚。須菩提！汝意雲何？是隣虛聚，寧為多不？”

真諦：“須菩提！若善男子，善女人，以三千大千世界地大微塵，燒成灰末，合為墨丸，如微塵聚，須菩提！汝意雲何？是隣虛聚，寧為多不？”

笈多：“若復，善實！善家子，若善家女，若所有三千大千世界地塵，彼如是色類墨作已，乃至如是不可數，譬如最小聚。彼何意念？善實！雖然，彼多最小聚有？”

玄奘：“復次，善現！若善男子或善女人，乃至三千大千世界大地極微塵量等世界，即以如是無數世界色像為墨，如極微聚，善現！於汝意雲何？是極微聚，寧為多不？”

²⁰⁵ asaṃkhyeyena viryeṇa неисчисляемым воодушевлением: with uncalculable vigour (E.C.), with immeasurable strength (M.M.)

義淨：“妙生！若有男子，女人，以三千大千世界土地，碎爲墨塵，妙生！於汝意雲何？是極微聚，寧爲多不？”

«И снова, Субхути, если добрый сын или добрая дочь сотрёт в пыль такой формы многочисленные, как пыль с земли в системе трёх тысяч миллионов миров, миры, и с таким неисчислимым воодушевлением [измельчит] до подобия скопления атомов. [Ты] Думаешь, Субхути, то как? То скопление атомов было бы огромным?»

30 · 2

Subhūtir āha. Evam etad bhagavān evam etad sugata. Bahuh sa paramāṇusamcayo bhavet. Tat kasya hetoḥ. Saced bhagavān bahuh paramāṇusamcayo ‘bhaviṣyat na bhagavān avakṣyat paramāṇusamcaya iti.

鳩摩羅什：“甚多，世尊！何以故？若是微塵聚實有者，佛則不說是微塵聚。

菩提留支（1）：須菩提言：“彼微塵聚甚多，世尊！何以故？若是微塵聚實有者，佛則不說是微塵聚。

菩提留支（2）：須菩提言：“彼隣虛聚甚多，世尊！何以故？世尊！若隣虛聚是實有者，世尊則不應說名隣虛聚。

真諦：須菩提言：“彼隣虛聚甚多，世尊！何以故？世尊！若隣虛聚是實有者，世尊則不應說名隣虛聚。

笈多：善實言：“如是，如是。世尊！多彼最小聚有。彼何所因？彼，世尊！聚有，不世尊說最小聚者。

玄奘：善現答言：“是極微聚甚多，世尊！甚多，善逝！何以故？世尊！若極微聚是實有者，佛不應說爲極微聚。

義淨：妙生言：“甚多，世尊！何以故？若聚性是實者，如來不說爲極微聚，極微聚。

Субхути сказал: «Именно так, Бхагаван, именно так, Благоушедший. Огромным было бы то скопление атомов. По какой причине? Бхагаван, если бы было огромное скопление частиц, то Бхагаван не назвал бы скоплением атомов.

30 · 3

Tat kasya hetoḥ. Yo ‘sau bhagavān paramāṇusamcayas tathāgatena bhāṣitaḥ asamcayaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ. Tenocyate paramāṇusamcaya iti.

鳩摩羅什：所以者何？佛說微塵聚，則非微塵聚，是名微塵聚。

菩提留支（1）：何以故？佛說微塵聚，則非微塵聚，是故佛說微塵聚。

菩提留支（2）：何以故？世尊！所說此隣虛聚，如來說非隣虛聚。是故說名爲隣虛聚。

真諦：何以故？世尊！所說此隣虛聚，如來說非隣虛聚。是故說名爲隣虛聚。

笈多：彼何所因？若彼，世尊！最小聚說，非聚彼如來說。彼故說名最小聚者。

玄奘：所以者何？如來說極微聚，即爲非聚，故名極微聚。

義淨：何以故？極微聚者，世尊說爲非極微聚。故名極微聚。

По какой причине? Бхагаван, то, что как скопление атомов Татхагатой было рассказано, как не-скопление было Татхагатой рассказано, поэтому названо скоплением атомов.

30 · 4

Yaś ca tathāgatena bhāṣitas trisāhasramahāsāhasro lokadhātur iti adhātuḥ sa tathāgatena bhāṣitas.

鳩摩羅什：世尊！如來說三千大千世界，則非世界，是名世界。

菩提留支（1）：世尊！如來說三千大千世界，則非世界，是故佛說三千大千世界。

菩提留支（2）：如來說三千大千世界，則非世界。故說三千大千世界。

眞諦：如來說三千大千世界，則非世界。故說三千大千世界。

笈多：若及如來說三千大千世界者，非界如來說。彼故說名三千大千世界者。

玄奘：如來說三千大千世界，即非世界，故名三千大千世界。

義淨：世尊！如來說三千大千世界，說爲非世界。故名三千大千世界。

То, что Татхагата рассказал как систему трёх тысяч миллионов миров, как не-система Татхагатой рассказано, поэтому названо системой трёх тысяч миллионов миров.

30 · 5

Tat kasya hetoḥ. Saced bhagavān lokadhātur abhaviṣyat sa eva piṇḍagrāho²⁰⁶ ‘bhaviṣyat yaś caiva piṇḍagrāhas tathāgatena bhaṣitaḥ agrāhaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ. Tenocyate piṇḍagrāha iti.

鳩摩羅什：何以故？若世界實有者，則是一合相。如來說一合相，則非一合相，是名一合相。”

菩提留支（1）：何以故？若世界實有者，則是一合相。如來說一合相，則非一合相，是故佛說一合相。”

菩提留支（2）：何以故？世尊！若執世界爲實有者，是聚一執。此聚一執，如來說非執。故說聚一執。”

眞諦：何以故？世尊！若執世界爲實有者，是聚一執。此聚一執，如來說非執。故說聚一執。”

²⁰⁶ piṇḍa-grāha *привязанность к целому*: seizing on a material objects (E.C.), a belief in matter (M.M.), 一合相 (鳩, 菩 1), 聚一執 (菩 2, 眞), 一合執 (玄), 聚執 (義). Так как мельчайшие частицы взаимно обусловлены, то нельзя рождать привязанность к тому, что они реально существуют. Глупцы рождают привязанность к целому, не зная, что на самом деле целое состоит из частей. Расчленив целое на части, целое уже не существует. Поэтому нельзя говорить, что помимо множества частей существует ещё другое реально существующее целое. Таким образом, глупцы не только рождают привязанность к частицам, но и к целому.

笈多：彼何所因？彼，世尊！界有，彼如是搏取有。若如是如來搏取說，非取彼如來說。彼故說名搏取者。”

玄奘：何以故？世尊！若世界是實有者，即爲一合執。如來說一合執，即爲非執，故名一合執。”

義淨：何以故？若世界實有，如來則有聚執。佛說聚執者，說爲非聚執。是故說爲聚執。”

По какой причине? Бхагаван, если бы система миров существовала, то она [являлась бы причиной] существования привязанности к целому, и то, что как привязанность к целому Татхагатой было рассказано, как не-привязанность Татхагатой было рассказано, поэтому названо привязанностью к целому.»

30 · 6

Bhagavān āha. Piṇḍagrāhaś caiva subhūte ‘vyavahāro ‘nabhilapyah. Na sa dharmo nādharmah. Sa ca bālaprthagjanair udgrhitah.

鳩摩羅什：“須菩提！一合相者，則是不可說。但凡夫之人貪著其事。”

菩提留支（1）：佛言：“須菩提！一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。”

菩提留支（2）：佛世尊言：“須菩提！此聚一執，但世言說。須菩提！是法非可言法。嬰兒凡夫偏言所取。”

真諦：佛世尊言：“須菩提！此聚²⁰⁷一執，但世言說。須菩提！是法非可言法。嬰兒凡夫偏言所取。”

笈多：世尊言：“搏取如是，善實！不世俗語，不可說，非法，非非法，彼小兒凡夫生取。”

玄奘：佛言：“善現！此一合執，不可言說，不可戲論。然彼一切愚夫異生，強執是法。”

義淨：“妙生！此聚執者，是世言論，然其體性實無可說。但是愚夫異生之所妄執。”

Бхагаван сказал: «Привязанность к целому, Субхути, тоже как раз не может выражаться [словами], не может выбалтываться. Она не-дхарма, не не-дхарма. Но к ней привязаны глупые обычные люди.»

知見不生分第三十一

31 · 1

Tat kasya hetoh. Yo hi kaścit subhūta evaṃ vaded atmadrṣṭis tathāgatena bhāṣitā apī nu sa subhūte samyagvadamāno vadet.

鳩摩羅什：“須菩提！若人言：‘佛說我見，人見，眾生見，壽者見’，須菩提！於意雲何？是人解我所說義不？”

菩提留支（1）：“何以故？須菩提！若人如是言：‘佛說我見，人見，眾生見，壽者見’，須菩提！於意雲何？是人所說爲正語不？”

菩提留支（2）：“須菩提！若有人言：‘如來說我見，眾生見，壽者見，受者見’，須菩提！汝意雲何？是人言說爲正語不？”

真諦：“須菩提！若有人言：‘如來說我見，眾生見，壽者見，受者見’，須菩提！汝意雲何？是人言說爲正語不？”

笈多：“彼何所因？若此有，善實！如是說：‘我見如來說，眾生見，壽見，人見如來說’，雖然，彼，善實！正說語？”

玄奘：“何以故？善現！若作是言：‘如來宣說我見，有情見，命者見，士夫見，補特伽羅見，意生見，摩納婆見，作者見，受者見’，於汝意雲何？如是所說爲正語不？”

義淨：“妙生！如有說云：‘佛說我見，眾生見，壽者見，更求趣見’者，是爲正說，爲不正耶？”

«По какой причине? Субхути, [если] кто-то так скажет: взгляд на Атмана Татхагатой был рассказан, взгляд на существ, взгляд на жизнь, взгляд на пудгалу Татхагатой был рассказан, Субхути, он бы сказал истинно?»

31 · 2

Subhūtīr āha. No hidam bhagavān no hidam sugata na samyagvadamāno vadet. Tat kasya hetoḥ. Yā sā bhagavān ātmadr̥ṣṭis tathāgatena bhāṣitā adr̥ṣṭiḥ sā tathāgatena bhāṣitā. Tenocyata ātmadr̥ṣṭir iti.

鳩摩羅什：“世尊！是不解如來所說義。何以故？世尊說我見，人見，眾生見，壽者見，即非我見，人見，眾生見，壽者見，是名我見，人見，眾生見，壽者見。”

菩提留支（1）：須菩提言：“不也，世尊！何以故？世尊！如來說我見，人見，眾生見，壽者見，即非我見，人見，眾生見，壽者見，是名我見，人見，眾生見，壽者見。”

菩提留支（2）：須菩提言：“不也，世尊！不也，修伽陀！何以故？如來所說我見，眾生見，壽者見，受者見，即是非見，是故說我見，眾生見，壽者見，受者見。”

真諦：須菩提言：“不正，世尊！不正，修伽陀！何以故？如來所說我見，眾生見，壽者見，受者見，即是非見，是故說我見，眾生見，壽者見，受者見。”

笈多：善實言：“不如此，世尊！不如此，善逝！彼何所因？若彼，世尊！我見如來說，非見彼如來說，彼故說名我見者。”

玄奘：善現答言：“不也，世尊！不也，善逝！如是所說非爲正語。所以者何？如來所說我見，有情見，命者見，士夫見，補特伽羅見，意生見，摩納婆見，作者見，受者見，即爲非見，故名我見，乃至受者見。”

義淨：妙生言：“不爾，世尊！何以故？若有我見如來說者，即是非見，故名我見。”

Субхути сказал: «Вовсе нет, Бхагаван, вовсе нет, Благоушедший! Он не сказал бы истинно. По какой причине? Бхагаван, то, что как взгляд на Атмана Татхагатой было рассказано, как не-взгляд Татхагатой было рассказано, поэтому названо взглядом на Атмана.

31 · 3

Bhagavān āha. Evaṃ hi subhūte bodhisattvayānasamprasthitena sarvadharmā jñātavyā draṣṭavyā adhimoktavyā²⁰⁸.

鳩摩羅什：“須菩提！發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是知，如是見，如是信解，

菩提留支（1）：“須菩提！菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法應如是知，如是見，如是信，

菩提留支（2）：“須菩提！若人行菩薩乘，如是應知，應見，應信一切諸法，

真諦：“須菩提！若人行菩薩乘，如是應知，應見，應信一切諸法，

笈多：世尊言：“如是此，善實！菩薩乘發行，一切法知應，見應，信解應。

玄奘：佛告善現：“諸有發趣菩薩乘者，於一切法應如是知，應如是見，應如是信解，

義淨：“妙生！諸有發趣菩薩乘者，於一切法應如是知，如是見，如是解。

Буддхагаван сказал: «Именно так, Субхути. Вставший на колесницу Бодхисаттвы все дхармы должен узнать, увидеть и уверовать.»

31 · 4

Tathā ca jñātavyā draṣṭavyā adhimoktavyā yathā na dharmasamjñāyām api pratyupatiṣṭhen nādharmasamjñāyām. Tat kasya hetoḥ. Dharmasamjñā dharmasamjñeti subhūte asamjñaiṣā tathāgatena bhāṣitā. Tenocyate dharmasamjñeti.

鳩摩羅什：不生法相。須菩提！所言法相者，如來說即非法相，是名法相。”

菩提留支（1）：如是不住法相。何以故？須菩提！所言法相，法相者，如來說即非法相，是名法相。”

菩提留支（2）：如是應修，為令法想不得生起。何以故？須菩提！是法想，法想者，如來說即非想。故說法想。”

真諦：如是應修，為令法想不得生起。何以故？須菩提！是法想，法想者，如來說即非想，故說法想。”

²⁰⁸ adhimoktavyas должен уверовать: resolve upon (all dharmas) (E.C.), to be believed (M.M.)

笈多：如信解，如無法想亦住。彼何所因？法想，法想者，善實！非想此如來說，彼故說名法想者。”

玄奘：如是不住法想。何以故？善現！法想，法想者，如來說爲非想，是故如來說名法想，法想。”

義淨：如是解者，乃至法相亦無所住。何以故？妙生！法想，法想者，如來說爲非想，故名法想，法想。”

И так должен узнать, увидеть и уверовать, что не пребудет в представлении о Дхарме и в представлении о не-дхарме. По какой причине? Представление о Дхарме, представление о Дхарме, Субхути, как не-представление Татхагаты было рассказано, поэтому названо представлением о Дхарме.

應化非真分第三十二

32 · 1

Yaś ca khalu punaḥ subhūte bodhisattvo mahāsattvo ‘prameyan asaṃkhyeyāṃ lokadhātūn saptaratnaparipūrṇaṃ kṛtvā tathāgatenabhyo ‘rhadbhyaḥ samyaksambuddhebhyo dānaṃ dadyād yaś ca kulaputro vā kuladuhitā vetaḥ prajñāpāramitāyā dharmaparyāyād antaśaś catuspādikāṃ api gatham udgrhya dhārayed deśayed vācayet paryavāpnuyāt parebhyaś ca vistareṇa samprakāśayed ayam eva tato nidānaṃ bahutaraṃ puṇyaskandhaṃ prasunuyād aprameyam asaṃkhyeyam.

鳩摩羅什：“須菩提！若有人以滿無量阿僧祇世界七寶，持用佈施；若有善男子，善女人發菩薩心者，持於此經，乃至四句偈等，受持，讀誦，爲人演說，其福勝彼。”

菩提留支（1）：“須菩提！若有菩薩摩訶薩以滿無量阿僧祇世界七寶，持用佈施；若有善男子，善女人發菩薩心者，於此‘般若波羅蜜經’，乃至四句偈等，受持，讀誦，爲他人說，其福勝彼無量阿僧祇。”

菩提留支（2）：“須菩提！若有菩薩摩訶薩以滿無數無量世界七寶，持用佈施；若有善男子，善女人，從此‘般若波羅蜜經’，乃至四句偈等，受持，讀誦，教他修行，爲他廣說，是善男子，善女人，以是因緣所生福德，最多於彼無量無數。”

真諦：“須菩提！若有菩薩摩訶薩以滿無數無量世界七寶，持用佈施；若有善男子，善女人，從此‘般若波羅蜜經’，乃至四句偈等，受持，讀誦，教他修行，爲他廣說，是善男子，善女人，以是因緣所生福德，最多於彼無量無數。”

笈多：“若復時，善實！菩薩摩訶薩，無量無數世界七寶滿中作已，如來等，應等，正遍知等施與；若善家子，若善家女，若如是智慧彼岸到，乃至四句等偈，受持，分別，讀誦，爲他等及分別廣說，此如是彼緣，多過福聚生，無量不可數。”

玄奘：“復次，善現！若菩薩摩訶薩以無量無數世界，盛滿七寶，奉施如來，應，正等覺；若善男子或善女人，於此‘般若波羅蜜多經’中，乃至四句伽他，受持，讀誦，究竟通利，如理作意，及廣爲他宣說開示，由此因緣所生福聚，甚多於前無量無數。”

義淨：“妙生！若有人以滿無量無數世界七寶，持用佈施；若復有人能於此經，乃至受持，讀誦四句伽他，令其通利，廣爲他人正說其義，以是因緣所生福聚，極多於彼無量無數。”

«И снова, Субхути, если всякий Бодхисаттва, Великое Существо наполняющими неизмеримые и неисчисляемые мировые системы семью драгоценностями, Татхагате, Архату, Полностью Прозревшему, даяние преподнесёт, и если всякий добрый сын или добрая дочь в Prajñāpāramitāsūtra по крайней мере 4-строчную гатху воспримет, запомнит, продемонстрирует, продекламирует, изучит и другим людям подробно разъяснит, [то] как раз им по этой причине ещё большее количество заслуг будет произведено, неизмеримое неисчисляемое.»

32 · 2

Katham ca samprakāśayet. Tad yathākāse
tārakā timiraṃ dipo
māyāvaśyāyabudbudam
svapnaṃ vidyut abhraṃ ca
evaṃ draṣṭavyaṃ saṃskṛtam²⁰⁹.

Tathā prakāśayet tenocyate samprakāśayed iti.

鳩摩羅什：雲何爲人演說？不取於相，如如不動。何以故？

一切有爲法

如夢幻泡影

如露亦如電

應作如是觀

菩提留支（1）：雲何爲人演說？而不名說，是名爲說。而說偈言：

一切有爲法

如星翳燈幻

露泡夢電雲

²⁰⁹ saṃskṛta: what is conditioned (E.C.), the world (all that was made) (M.M.) saṃskṛta 有爲 you3wei4 – причинно-обусловленные дхармы, подверженные притоку аффективности. По Абхидхармакоше (4, 7 карики), все дхармы делятся на «с притоком аффективности» (sāsrava 有漏 you3lou4) и «без притока аффективности» (anāsraṇa 無漏 wu2lou4). Группа дхарм с притоком аффективности содержит только причинно-обусловленные дхармы. Самскṛты возникают и существуют, так как человеческий организм и психика подчинены в своём функционировании закону причинно-зависимого возникновения.

應作如是觀

菩提留支（2）：雲何顯說此經？如無所顯說，故言顯說。如如不動，恒有正說。

應觀有爲法

如暗，翳，燈

幻，露，泡

夢電雲

真諦：雲何顯說此經？如無所顯說，故言顯說。如如不動，恒有正說。

應觀有爲法

如暗，翳，燈

幻，露，泡

夢電雲

笈多：雲何及廣說？如不廣說，彼故說名廣說。

星翳燈幻

露泡夢電

雲見如是。

此有爲者

玄奘：雲何爲他宣說開示？如不爲他宣說開示，故名爲他宣說開示。爾時，世尊而說頌曰：

諸和合所爲

如星翳燈幻

露泡夢電雲

應作如是觀

義淨：雲何正說？無法可說，是名正說。爾時，世尊說伽他曰：

一切有爲法

如星翳燈幻

露泡夢電雲

應作如是觀

И как следует это явить? Подобно в пространстве

звезде, туману, лампе,

иллюзии, росе, пузырю,

сну, молнии, облаку -

Так самскрта будет увидена.

Так следует явить. Поэтому названо 'следует явить'.

32 · 3

Idam avocad bhagavān āttamanāḥ. Sthavirasubhūtiḥ te ca bhikṣubhikṣuṇyupāsakopāsikāś²¹⁰
te ca bodhisattvāḥ sa devamānuṣāsuraḡandharvaś²¹¹ ca loko bhagavato bhāṣitam abhyanandan iti.

鳩摩羅什：佛說是經已。長老須菩提及諸比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷，一切世間，天，人，阿修羅，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

菩提留支（1）：佛說是經已。長老須菩提及諸比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷，菩薩摩訶薩，一切世間天，人，阿修羅，乾闥婆等，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

菩提留支（2）：爾時，世尊說是經已。大德須菩提心進歡喜，及諸比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷眾，人，天，阿修羅等，一切世間，踴躍歡喜，信受奉行。

真諦：爾時，世尊說是經已。大德須菩提心進歡喜，及諸比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷眾，人，天，阿修羅等，一切世間，踴躍歡喜，信受奉行。

笈多：此語，世尊歡喜，上座善實彼及比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷，彼天，人，阿修羅，乾闥婆等，聞世尊說，大歡喜。歸命一切佛菩薩海等

玄奘：時薄伽梵說是經已。尊者善現及諸苾芻，苾芻尼，鄢波索迦，鄢波斯迦，並諸世間天，人，阿素洛，健達縛等，聞薄伽梵所說經已，皆大歡喜，信受奉行。

義淨：爾時，薄伽梵說是經已。具壽妙生及諸菩薩摩訶薩，苾芻，苾芻尼，鄢波索迦，鄢波斯迦，一切世間天，人，阿蘇羅等，皆大歡喜，信受奉行。

Радостный Бхагаван сказал эту [сутру]. Почтенный Субхути и те бхикишу, бхикишуни, последователи, последовательницы, и те Бодхисаттвы, и весь мир с богами, людьми, асурами, гандхарвами – все они прослушав [сутру], произнесённую Бхагаваном, возрадовались и поверили.

Сутра сердца

В данной работе, как и в большинстве работ китайских ученых, будут использоваться семь переводов: переводы краткой версии Кумарадживы и Сюань Цзана и пять переводов полной версии сутры. Для текстологических и философских комментариев также будут привлечены английские переводы, сделанные М.Мюллером и Э.Конзе:

The Larger Praṅṅā-Pāramitā-Hridaya-Sūtra,

The Smaller Praṅṅā-Pāramitā-Hridaya-Sūtra Max Muller (далее сокр. М.М.)

²¹⁰ upāsaka (м.р.), upāsikāś (ж.р.) *последователи, последовательницы, опубсе, опубсе* (鄢波索迦), *опубсе* (鄢波斯迦): буддийские адепты, не принявшие постриг.

²¹¹ gandharva - небесные духи, искусные в музыке и пленяющие женщин

The Heart Sutra, Edward Conze (далее сокр. Е.С.)

The Heart Scripture, Hurwitz L.

Санскритская краткая версия *Сутры сердца* приводится по книге тайваньского буддолога Линь Гуанмина²¹² *Самостоятельное изучение санскритского и тибетского переводов Сутры Сердца*. Представленная в нем версия немного отличается от получившей большое распространение в последние годы отредактированной проф. Накамурой Хадзимэ санскритской версии. Полная версия приводится по индийскому изданию Vaidya, Dr. P.L ed Buddhist Sanskrit Texts №.17 *Mahāyāna-sūtra-saṃgrahaḥ* (part 1)// Darbhanga, The Mithila Institute, 1961.

Краткая версия «Сутры сердца»:

- 1) 摩訶般若波羅蜜大明咒經, 鳩摩羅什 перевод Кумарадживы, 402 г. (далее сокр. 鳩)
- 2) 般若波羅蜜多心經, 玄奘 перевод Сюань Цзана, 649 г. (далее сокр. 玄)

1. Prajñāpāramitā²¹³-hr̥daya-sūtram Namaḥ Sarvajyañā. Āryāvalokiteśvaro²¹⁴ bodhisattvo gambhīrām prajñāpāramitāyām caryām caramāṇo vyavalokayati sma: pañca skandhāḥ²¹⁵, tāṃś ca svabhāva²¹⁶-śūnyān paśyati sma.

鳩: 觀世音菩薩。行深般若波羅蜜時。照見五陰空。度一切苦厄。²¹⁷

²¹² В современной китайской буддологии общепризнанными исследователями версий *Сутры сердца* считаются Линь Гуанмин и Фан Гуанчан: *Самостоятельное изучение санскритского и тибетского переводов Сутры сердца*, Линь Гуанмин// Тайбэй, издательство Цзяфэн, 2004 (Фаньцзан Синьцзин цзысюэ, Линь Гуанмин// Тайбэй, Цзяфэн чубаньшэ, 2004), *Фан Гуанчан*, Собрание переводов и комментариев к «Сутре сердца»// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 1994 (Фан Гуанчан, Баньжо Синьцзин ичжу цзичэн// Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1994)

²¹³ prajñā-pāramitā - на русский язык обычно передается транслитерацией как *праджня-парамита*, у С.П. Лепехова - глубокая мудрость, запредельная мудрость; perfection in knowledge (М.М.), perfection of wisdom (Е.С.), китайские переводчики прибегают к фонетическому персводу 般若波羅蜜 (多) *ban1ruo4bo1luo2mi4 (duo1)*

²¹⁴ Авалокитешвара - в китайском буддийском пантеоне Гуаньинь (觀世音 *Guan1shi4yin1*, чаще 觀音 *Guan14yin1*), у Сюань Цзана переведено как 觀自在 *Guan1zi4zai4*, так как он попытался дать смысловой перевод имени бодхисаттвы (īśvara - 自在). Далее в полной версии встречается даже смешение 觀世音自在 (智). В санскритском оригинале дословно Святой Авалокитешвара, и Кумарджива, и Сюань Цзан опускают слово «святой», то же самое происходит и в полных версиях.

²¹⁵ skandha - скандха, skandha (М.М.), hear (Е.С.); по-китайски 5 скандха передается как [五陰 *wu3yin1*] 五蘊 *wu3yun4*. 5 skandha (5 групп - шестое деление 72 активных элементов - обусловленных saṃskṛta-dharma): 色 *gūpa-skandha* - чувственные, физические элементы, вещество (11 дхарм), 受 *vedanā-skandha* - ощущение (1 дхарма), 想 *saṃjñā-skandha* - представление-различение (1 дхарма), 行 *saṃskāra-sandha* - психические и физические процессы (58 дхарм), 識 *vijñāna-skandha* - сознание (или, по Щербатскому, чистое сознание, без содержания) (1 дхарма)

²¹⁶ svabhāva - nature (М.М.), own-being (Е.С.). В переводах Кумарадживы и Сюань Цзана (и также далее см. перевод полной версии Фа Чэна) это слово опущено, что позволяет некоторым китайским исследователям предположить, что они выполняли

玄：觀自在菩薩。行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。度一切苦厄。

Сутра сердца Праджня-парамиты. Хвала Всезнающему! Святой Бодхисаттва Авалокитешвара, в учении глубокой Праджня-парамиты совершенствуясь, увидел 5 скандх, и те [пять скандх] увидел по [их] собственной природе пустыми.

2. Iha Śāriputra²¹⁸ rūpaṃ²¹⁹ śūnyatā śūnyataiva rūpāṃ. Rūpān na pṛthak śūnyatā, śūnyatāyā na pṛthag rūpaṃ. Yad rūpāṃ sā śūnyatā, yā śūnyatā tad rūpaṃ. Evam eva vedanā²²⁰-saṃjñā²²¹-saṃskāra²²²-vijñānāni²²³.

鳩：舍利弗色空故無惱壞相。受空故無受相。想空故無知相。行空故無作相。識空故無覺相。何以故。舍利弗非色異空。非空異色。色即是空。空即是色。受想行識亦如是。

玄：舍利子。色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。受想行識亦復如是。

Здесь, Шарипутра, форма [есть] пустота, пустота и есть форма. Пустота не отлична от формы, а форма не отлична от пустоты. Что ни есть форма, - то [есть] пустота, что ни есть пустота – то [есть] форма. Такие же точно чувство, представление, самскара, сознание.

3. Iha Śāriputra sarva dharmāḥ śūnyatā-lakṣaṇā²²⁴ anutpannā aniruddhā amalāvimalā nonā na paripūrṇāḥ. Tasmāc Chāriputra śūnyatāyāṃ na rūpaṃ na vedanā na saṃjñā na saṃskārā na vijñānaṃ. Na cakṣuḥ-śrotra-ghrānā-jihvā-kāya-manāṃsi, na rūpa-śabda-gandha-rasa-spraṣṭavya-dharmāḥ, na cakṣur-dhātur yāvan na manovijñāna-dhātuh²²⁵, na vidyā nāvidyā na vidyākṣayo nāvidyākṣayo yāvan na jarāmaraṇaṃ na jarāmaraṇakṣayo, na duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā²²⁶, na jñānaṃ na prāptiḥ. Tasmād aprāptitvad. Bodhisattvasya

²¹⁷ Во всех известных на сегодняшний день санскритских версиях (как в краткой, так и полной) 度一切苦厄 *избавился от страданий, переправившись на другой берег* (鳩, 玄) или 離諸苦厄 *отринула все страдания* (般) отсутствует.

²¹⁸ Śāriputra - Шарипутра, 舍利弗 (鳩), 舍利子 (玄)

²¹⁹ rūpa - форма (М.М., Е.С.), на русский язык обычно передается как *форма* или *рупа*, Е.А. Торчинов переводит как материя, у китайских переводчиков – как 色 *se4*.

²²⁰ vedanā - чувство, эмоции (А.А. Терентьев), perception (М.М.), feelings (Е.С.), 受 *shou4*

²²¹ saṃjñā - представление, понятия (А.А. Терентьев), различающие мысли (С.П. Лепехов), name (М.М.), perceptions (Е.С.), 想 *xiang3*

²²² saṃskāra - самскара, кармические образования (А.А. Терентьев), формирующие факторы (Е.А. Торчинов), энергии (С.П. Лепехов), conception (М.М.), impulses (Е.С.) 行 *xing2*

²²³ vijñāna - сознание, сознание (А.А. Терентьев, Е.А. Торчинов), knowledge (М.М.), consciousness (Е.С.), 識 *shi2*

²²⁴ śūnyatā-lakṣaṇā - отмечены пустотой (А.А. Терентьев), имеют пустоту своим сущностным свойством (Е.А. Торчинов), пусты и лишены признаков (С.П. Лепехов), the character of emptiness (М.М.), marked with emptiness (Е.С.), 空相 *konglixiang4*

²²⁵ manovijñāna-dhātus - мыслимый-осознаваемый предел, сфера ментального восприятия (Е.А. Торчинов), сознание ума (А.А. Терентьев), дхату сознания (С.П. Лепехов), mind-consciousness element (Е.С.), 意識界 *yi4shi2jie4*

²²⁶ duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā - 4 Благородные истины буддизма - страдание, причина страдания, возможность прекращения [страданий], путь [к прекращению страданий], pain, origin of pain, stoppage of pain, and the path to it (М.М.), suffering, origination, stopping, path (Е.С.), 苦 *ku3* 集 *ji2* 滅 *mie4* 道 *dao4*

prajñāpāramitām āśritya viharaty acittāvaraṇaḥ²²⁷ (Bodhisattvānām prajñāpāramitām āśritya viharaty acittāvaraṇaḥ).

鳩：舍利弗是諸法空相。不生不滅。不垢不淨。不增不減。是空法。非過去非未來非現在。是故空中。無色無受想行識。無眼耳鼻舌身意。無色聲香味觸法²²⁸。無眼界乃至無意識界²²⁹。無無明亦無無明盡。乃至無老死無老死盡。無苦集滅道。無智亦無得。以無所得故。菩薩依般若波羅蜜故。心無罣礙。

玄：舍利子。是諸法空相。不生不滅。不垢不淨不增不減。是故空中。無色。無受想行識。無眼耳鼻舌身意。無色聲香味觸法。無眼界乃至無意識界。無無明。亦無無明盡。乃至無老死。亦無老死盡。無苦集滅道。無智亦無得。以無所得故。菩提薩埵。依般若波羅蜜多故。心無罣礙。

Здесь, Шарипутра, все дхармы пусты по своим признакам, не рождены, не уничтожены, не загрязнены, не очищены, не уязвимы и не наполнены. Поэтому, Шарипутра, в пустоте нет формы, нет чувства, нет представления, нет самсары, нет сознания, нет глаза, уха, носа, языка, тела, мышления. Нет видимого, слышимого, обоняемого, вкушаемого, осязаемого, нечувственных объектов. Нет зрительного предела и так вплоть до – нет предела сознания интеллектуального. Нет знания, нет неведения, нет пресечения знания, нет пресечения неведения. Так вплоть до – нет старости и смерти, нет пресечения старости и смерти. Нет страдания, причины страдания, возможности прекращения [страданий], пути к прекращению. Нет познания, нет обретаемого. Поэтому по причине того, что нет обретенности, бодхисаттва, на Праджня-парамиту

²²⁷ a-citta-āvaraṇa - без препятствий в сердце, без препятствий в психике (А.А. Терентьев), consciousness (M.M.), thought-coverings (E.C.), 心無罣礙

²²⁸ 十二處 (十二入) 12 āyatana (12 мест, или, по Щербатскому, баз, познания - четвертое общее деление 75 элементов относительно структуры познания): 六根 6 adhyātma-āyatana (6 «внутренних» мест, или воспринимающих способностей indriya): 眼根 cakṣur-indriya-āyatana - зрение, 耳根 śrotra-indriya-āyatana - слух, 鼻根 ghrāṇa-indriya-āyatana - обоняние, 舌根 jihvā-indriya-āyatana - вкус, 身根 kāya-indriya-āyatana - осязание, 意根 mano-indriya-āyatana - интеллект; 六境 (六塵) 6 bāhya-āyatana (6 «внешних» мест, или сфер, или, по Щербатскому, объектов): 色處 rūpa-āyatana - цвет и форма, 聲處 śabda-āyatana - звук, 香處 gandha-āyatana - запах, 味處 rasa-āyatana - вкус, 觸處 spraṣṭavya-āyatana - осязаемое, 法處 dharma-āyatana - нечувственные элементы (оставшиеся 64 дхармы)

²²⁹ 十八界 (18 пределов, или, по Щербатскому, классов - пятое общее деление относительно пределов познавательного акта): 6 indriya (6 способностей, или, по Щербатскому, органов): 眼界 cakṣur-dhātu - зрительный предел, 耳界 śrotra-dhātu - слуховой предел, 鼻界 ghrāṇa-dhātu - обонятельный предел, 舌界 jihvā-dhātu - вкусовой предел, 身界 kāya-dhātu - осязательный предел, 意界 mano-dhātu - интеллектуальный предел, способность интеллекта; 6 viśaya: 色界 rūpa-dhātu - предел цвето-формы, 聲界 śabda-dhātu - предел звука, 香界 gandha-dhātu - предел запаха, 味界 rasa-dhātu - предел вкуса, 觸界 spraṣṭavya-dhātu - предел осязаемого, 法界 dharma-dhātu - предел (остальных) дхарм (caitta, citta-viprayukta, asaṃkṛta, avijñapti); 6 vijñāna 眼識界 cakṣur-vijñāna-dhātu - предел сознания видимого, 耳識界 śrotra-vijñāna-dhātu - предел сознания слышимого, 鼻識界 ghrāṇa-vijñāna-dhātu - предел сознания обоняемого, 舌識界 jihvā-vijñāna-dhātu - предел сознания вкушаемого, 身識界 kāya-vijñāna-dhātus - предел сознания осязаемого, 意識界 mano-vijñāna-dhātu - предел сознания интеллектуального (всегда сознание в предшествующий момент потока).

*полагаясь, живет без препятствий в сердце ([он], на Праджня-парамиту
бодхисаттв полагаясь, живет без препятствий в сердце).*

4. Cittāvaraṇa-nāstitvād atrasto viparyāsātikrānto²³⁰ niṣṭhanirvāṇaḥ. Tryadhvavya²³¹
vaṣṭhitāḥ sarva-buddhāḥ prajñā-pāramitām āśrityānuttarām samyaksambodhim abhisambuddhāḥ.

鳩:無罣礙故無有恐怖。離一切顛倒夢想²³²苦惱。究竟涅槃。三世諸佛依般若波羅蜜故。
得阿耨多羅三藐三菩提。

玄:無罣礙故。無有恐怖。遠離顛倒夢想。究竟涅槃。三世諸佛。依般若波羅蜜多故。
得阿耨多羅三藐三菩提。

*Так как препятствия в сердце отсутствуют, [он] бесстрашен, преодолев то, что
расстраивает, конечной нирваны достиг. В трех мирах пребывающие все Будды, на
Праджня-парамиту полагаясь, полностью пробудились к Высшему Полному Прозрению.*

5. Tasmā jñātavyam prajñāpāramitā mahāmanthro mahāvidyāmanthro ‘nuttaramantro
‘samasaṃmantraḥ sarvaduḥkha-praśamaṇaḥ²³³ satyam amithyatvāt.

鳩: 故知般若波羅蜜是大明咒。無上明咒。無等等明咒。能除一切苦真實不虛。

玄: 故知般若波羅蜜多是大神²³⁴咒。是大明咒是無上咒。是無等等咒。能除一切苦真實
不虛。

*Поэтому должно узнать Праджня-парамиту как великую мантру, мантру великого
знания, высшую мантру, несравненную мантру, все страдания успокаивающую. [Это -]
правда, так как не ложь.*

6. Prajñāpāramitāyām ukto mantraḥ, tad yathā: gate gate pāragate pāra-saṃgate bodhi svāhā.
Iti Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtram samāptam.

鳩:故說般若波羅蜜咒即說咒曰竭帝竭帝 波羅竭帝 波羅僧竭帝 菩提
僧莎呵 摩訶般若波羅蜜大明咒經

玄:故說般若波羅蜜多咒即說咒曰揭帝揭帝 般羅揭帝 般羅僧揭帝 菩提僧莎訶 般若
波羅蜜多心經

*В Праджня-парамите произнесена мантра вот как: ушедшая, ушедшая, на тот берег
ушедшая, на тот берег полностью ушедшая, о пробуждение! Так Сутра сердца
праджня-парамиты завершена.*

²³⁰ viparyāsa atikrāntas - отринув превратное (А.А. Терентьев), уйдя от заблуждений (С.П. Лепехов),
beyond the reach of change (М.М.), has overcome what can upset (Е.С.), 離一切顛倒 li2yi2qie4dian1dao4

²³¹ Будды, пребывающие в трех мирах, М. Мюллер дает развернутый перевод - All Buddhas of the
past, present, and future

²³² Во всех известных на сегодняшний день санскритских версиях (как в краткой, так и полной) 夢
想 (鳩, 玄, 法, 般, 智), у Ши Ху встречаем - 妄想

²³³ sarvaduḥkha-praśamaṇaḥ - все страдания успокаивающая, which appeases all pain (М.М.), allayer of
all suffering (Е.С.), 除一切苦 chu2yi2qie4ku3

²³⁴ Лишь Сюань Цзан использует здесь иероглиф 神 shen2.

Полные версии «Сутры сердца»:

- 1) 普遍智藏般若波羅蜜多心經, 法月 перевод Фа Юэ, 738 г. (далее сокр. 法)
- 2) 般若波羅蜜多心經, 般若共利言等 перевод Бан Жо, 790 г. (далее сокр. 般)
- 3) 般若波羅蜜多心經, 智慧輪 перевод Чжи Хуэйлуня, 850 г. (далее сокр. 智)
- 4) 般若波羅蜜多心經(燉煌石室本), 法成 перевод Фа Чэна, 856 г.(?) (далее 法成)
- 5) 聖佛母般若波羅蜜多經, 施護 *Shi1 Hu4* перевод Ши Ху, 980 г. (далее сокр. 施)

1. Evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye. Bhagavān Rājagrhe ²³⁵ viharati sma Gṛdhrakūṭa-parvate²³⁶, mahatā bhikṣu-saṃghena sārđhaṃ mahatā ca bodhisattva-saṃghena.

法: 如是我聞。一時佛在王舍大城靈鷲山中。與大比丘眾滿百千人。菩薩摩訶薩七萬七千人俱。其名曰觀世音菩薩。文殊師利菩薩。彌勒菩薩等。以為上首。皆得三昧總持。住不思議解脫爾時觀自在菩薩摩訶薩在彼敷坐。於其眾中即從座起。詣世尊所。面向合掌曲躬恭敬。瞻仰尊顏而白佛言。世尊。我欲於此會中。說諸菩薩普遍智藏般若波羅蜜多心。唯願世尊聽我所說。為諸菩薩宣秘法要。爾時世尊以妙梵音。告觀自在菩薩摩訶薩言。善哉善哉具大悲者。聽汝所說。與諸眾生作大光明。

般: 如是我聞。一時佛在王舍城耆闍崛山中。與大比丘眾及菩薩眾俱。

智: 如是我聞。一時薄[言*我]梵。住王舍城鷲峰山中。與大苾芻眾。及大菩薩眾俱。

法成: 如是我聞。一時薄伽梵住王舍城鷲峰山中。與大苾芻眾。及諸菩薩摩訶薩俱。

施: 如是我聞。一時佛在王舍城鷲峰山中。與大苾芻眾千二百五十人俱。並諸菩薩摩訶薩眾。而共圍繞。

Я так слышал. Однажды Бхагаван жил в городе Раджагрха на горе Коршуна вместе с большим собранием монахов и большим собранием бодхисаттв.

2. Tena khalu samayena Bhagavān gambhīra-avabhāsaṃ nāma samādhiṃ samāpannaḥ. Tena ca samayena Ārya-avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ caramāṇaḥ evaṃ vyavalokayati sma pañca skandhāmstāṃś ca svabhāyaśūṇaṃ vyavalokayati.

法: 於是觀自在菩薩摩訶薩蒙佛聽許。佛所護念。入於慧光三昧正受。入此定已。以三昧力行深般若波羅蜜多時。照見五蘊自性皆空。彼了知五蘊自性皆空。從彼三昧安詳而起。

²³⁵ Rājagrha город Раджагрха - 王舍城 *Wang2she4cheng2* (王舍大城)

²³⁶ Gṛdhrakūṭa-parvat - гора Коршуна 鷲峰山 *jiu4feng1shan1*, 靈鷲山 *ling2jiu4shan1*, ТОЛЬКО Праджня даст фонетический перевод названия горы 耆闍崛山 *qi2du1jueshan1*.

般：時佛世尊即入三昧。名廣大甚深。爾時眾中有菩薩摩訶薩。名觀自在。行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。離諸苦厄。

智：爾時世尊。入三摩地。名廣大甚深照見。時眾中有一菩薩摩訶薩。名觀世音自在。行甚深般若波羅蜜多行時。照見五蘊自性皆空。

法成：爾時世尊等入甚深明瞭三摩地法之異門。復於爾時。觀自在菩薩摩訶薩。行深般若波羅蜜多時。觀察照見五蘊體性。悉皆是空。

施：爾時世尊。即入甚深光明宣說正法三摩地。時觀自在菩薩摩訶薩在佛會中，而此菩薩摩訶薩已能修行甚深般若波羅蜜多，觀見五蘊自性皆空。

В то время Бхагаван был погружен в самадхи под названием Gambhīrāvasambodha. В то же время Святой Бодхисаттва махасаттва Авалокитешвара, в глубочайшей Праджня-парамите совершенствуясь, так увидел 5 скандх, и те [пять скандх] увидел по [их] собственной природе пустыми.

3. Atha āyuṣmān²³⁷ Śāriputro Buddha-anubhāvena Ārya-avalokiteśvaraṃ bodhisattvaṃ etad avocat: yaḥ kaścit kulaputro [vā kuladuhitā vā ascyām] gambhirāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ cartukāmaḥ, kathaṃ śikṣitavyaḥ?

法：即告慧命舍利弗言。善男子。菩薩有般若波羅蜜多心。名普遍智藏。汝今諦聽善思念之。吾當為汝分別解說。

般：即時舍利弗承佛威力。合掌恭敬白觀自在菩薩摩訶薩言。善男子。若有欲學甚深般若波羅蜜多行者。雲何修行。

智：即時具壽舍利子。承佛威神。合掌恭敬。白觀世音自在菩薩摩訶薩言。聖者。若有欲學甚深般若波羅蜜多行。雲何修行。

法成：時具壽舍利子。承佛威力。白聖者觀自在菩薩摩訶薩曰。若善男子。欲修行甚深般若波羅蜜多者。復當雲何修學。

施：爾時，尊者舍利子承佛威神，前白觀自在菩薩摩訶薩言。若善男子、善女人，于此甚深般若波羅蜜多法門，樂欲修學者，當雲何學？

Тогда почтенный Шарипутра, [побуждаемый] силой Будды, Святому Бодхисаттве Авалокитешваре так сказал: «Если какой-нибудь добрый сын [или добрая дочь] захочет совершенствоваться в учении глубочайшей Праджня-парамиты, как его следует научить?»

²³⁷ Обращение к Шарипутре с приложением почтенный (подробнее см. примечание 19 в комментариях к Алмазной сутре) китайские переводчики передают по-разному: 慧命舍利弗 (法) - Бодхиручи в переводе Алмазной сутры также использовал этот вариант, 具壽舍利子 (智, 法成) - этот вариант использовал и Сюань Цзан при переводе Алмазной сутры, 尊者舍利子 (施).

4. Evam ukta Ārya-avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ āyuṣmantam Śāriputram etad avocat: yaḥ kaścic chāriputra kulaputro vā kuladuhitā vā [asyām] gambhīrāyām prajñāpāramitāyām caryām cartukāmaḥ, tenaivam vyavalokitavyam-pañca skandhāṁstāmś ca svabhāyaśūnyān samanupaśyati sma.

法：作是語已。慧命舍利弗白觀自在菩薩摩訶薩言。唯大淨者。願爲說之。今正是時。於斯告舍利弗。諸菩薩摩訶薩應如是學。

般：如是問已爾時觀自在菩薩摩訶薩告具壽舍利弗言。舍利子。若善男子善女人行甚深般若波羅蜜多行時。應觀五蘊性空。

智：如是問已。爾時觀世音自在菩薩摩訶薩。告具壽舍利子言。舍利子。若有善男子。善女人。行甚深般若波羅蜜多行時。應照見五蘊自性皆空。離諸苦厄。

法成：作是語已。觀自在菩薩摩訶薩答具壽舍利子言。若善男子及善女人。欲修行甚深般若波羅蜜多者。彼應如是觀察。五蘊體性皆空。

施：時觀自在菩薩摩訶薩告尊者舍利子言。汝今諦聽，爲汝宣說。若善男子、善女人，樂欲修學此甚深般若波羅蜜多法門者，當觀五蘊自性皆空。

[Когда Шарипутра] так произнес, Святой Бодхисаттва махасаттва Авалокитешвара Почтенному Шарипутре так сказал: «Если какой-либо, Шарипутра, добрый сын или добрая дочь захочет совершенствоваться в учении глубочайшей Праджня-парамиты, ему так должно увидеть 5 скандх, и те [пять скандх] помыслить по [их] собственной природе пустыми.

5. Rūpaṁ śūnyatā, śūnyataiva rūpān rūpān na pṛthak śūnyatā, śūnyatāyā na pṛthag rūpaṁ yad rūpān sā śūnyatā, yā śūnyatā tad rūpaṁ. Evaṁ vedanā-saṁjñā-saṁskāra-vijñānani ca śūnyatā.

法：色性是空空性是色。色不異空空不異色。色即是空空即是色。受想行識亦復如是。識性是空空性是識。識不異空空不異識。識即是空空即是識。

般：舍利子。色不異空空不異色。色即是空空即是色。受想行識亦復如是。

智：舍利子。色空。空性見色。色不異空。空不異色。是色即空。是空即色。受想行識亦復如是。

法成：色即是空。空即是色。色不異空。空不異色。如是受想行識亦復皆空。

施：何名五蘊自性空耶？所謂即色是空，即空是色；色無異於空，空無異於色。受、想、行、識，亦復如是。

Форма [есть] пустота, пустота и есть форма. Пустота не отлична от формы, а форма не отлична от пустоты. Что ни есть форма, - то [есть] пустота, что ни есть

пустота – то [есть] форма. Так же чувство, представление, самскара, сознание [есть] пустота.

6. Evaṃ Śāriputra sarva-dharmāḥ sūnyatā-lakṣaṇā anuṭpannā aniruddhā amalā vimalā anūnā asa ṃpūrṇāḥ. Tasmāttarhi Śāriputra sūnyatāyām na rūpaṃ na vedanā na saṃjñā na saṃskārāḥ na vijñānaṃ. Na cakṣurna śrotraṃ na ghrāṇaṃ na jihvā na kāyo na mano, na rūpaṃ na śabda na gandho na raso na spraṣṭavyaṃ na dharmāḥ, na cakṣur-dhātur yāvan na mano-dhātur na dharmā-dhātur na manovijñāna-dhātuḥ na vidyā na avidyā na kṣayo yāvan na jarāmaraṇaṃ na jarāmaraṇakṣayaḥ na duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā na jñānaṃ na prāptir na aprāptiḥ. Tasmācchāriputra aprāptitvena bodhisattvānāṃ prajñāpāramitām āśritya viharati cittā-varaṇaḥ²³⁸. Cittā-varaṇa-nāstitvād atrasto viparyāsa-atikrānto niṣṭha-nirvāṇaḥ.

法: 舍利子。是諸法空相。不生不滅不垢不淨不增不減。是故空中無色。無受想行識。無眼耳鼻舌身意。無色聲香味觸法。無眼界乃至無意識界。無無明亦無無明盡。乃至無老死亦無老死盡。無苦集滅道。無智亦無得。以無所得故。菩提薩埵依般若波羅蜜多故心無罣礙。無罣礙故無有恐怖。遠離顛倒夢想。究竟涅槃。

般: 舍利子。是諸法空相。不生不滅不垢不淨不增不減。是故空中無色。無受想行識。無眼耳鼻舌身意。無色聲香味觸法。無眼界乃至無意識界。無無明亦無無明盡。乃至無老死亦無老死盡。無苦集滅道。無智亦無得。以無所得故。菩提薩埵依般若波羅蜜多故心無罣礙。無罣礙故無有恐怖。遠離顛倒夢想。究竟涅槃。

智: 舍利子。是諸法性相空。不生不滅。不垢不淨。不減不增。是故空中。無色。無受想行識。無眼耳鼻舌身意。無色聲香味觸法。無眼界。乃至無意識界。無無明。亦無無明盡。乃至無老死盡。無苦集滅道。無智證無得。以無所得故。菩提薩埵。依般若波羅蜜多住。心無障礙。心無障礙故。無有恐怖。遠離顛倒夢想。究竟寂然。

法成: 是故舍利子。一切法空性。無相無生無滅。無垢離垢。無減無增。舍利子。是故爾時空性之中。無色。無受。無想。無行。亦無有識。無眼。無耳。無鼻。無舌。無身。無意。無色。無聲。無香。無味。無觸。無法。無眼界。乃至無意識界。無無明。亦無無明盡。乃至無老死。亦無老死盡。無苦集滅道。無智無得。亦無不得。是故舍利子。以無所得故。諸菩薩眾。依止般若波羅蜜多。心無障礙。無有恐怖。超過顛倒。究竟涅槃。

施: 舍利子！此一切法如是空相，無所生無所滅，無垢染無清淨，無增長無損減。舍利子！是故，空中無色，無受、想、行、識；無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法；無眼界無眼識界，乃至無意界無意識界；無無明無

²³⁸ Здесь наблюдается текстологическое расхождение с иной санскритской версией. Сравним вариант из краткого перевода сутры: *Поэтому по причине того, что нет обретенности, [он], на Праджня-парамиту будхисаттве полагаясь, живет без препятствий в сердце. - Поэтому, Шарипутра, по причине того, что нет обретенности, [он], на Праджня-парамиту будхисаттве полагаясь, живет с препятствиями в сердце.*

無明盡，乃至無老死亦無老死盡；無苦、集、滅、道；無智，無所得，亦無無得。舍利子！由是無得故，菩薩摩訶薩依般若波羅蜜多相應行故，心無所著亦無掛礙；以無著無礙故，無有恐怖，遠離一切顛倒妄想，究竟圓寂。

Так, Шарипутра, все дхармы пусты по своим признакам, не рожденные, не уничтоженные, не загрязненные, не очищенные, не уцербны и не наполнены. Поэтому, Шарипутра, в пустоте нет формы, нет чувства, нет представления, нет самскар, нет сознания, нет глаза, уха, нет носа, нет языка, нет тела, нет мышления. Нет видимого, нет слышимого, нет обоняемого, нет вкушаемого, нет осязаемого, нет нечувственных объектов. Нет зрительного предела и так вплоть до – нет предела интеллектуального, нет предела дхарм, нет предела сознания интеллектуального. Нет знания, нет неведения, нет пресечения [знания-незнания]. Так вплоть до – нет старости и смерти, нет пресечения старости и смерти. Нет страдания, причины страдания, возможности прекращения [страданий], пути к прекращению. Нет познания, нет обретаемого, нет необретаемого. Поэтому, Шарипутра, по причине того, что нет обретенности, [он], на Праджня-парамиту будхисаттв полагаясь, живет с препятствиями в сердце. В отсутствии препятствий в сердце, [он] бесстрашен, преодолев то, что расстраивает, конечной нирваны достиг.

7. Tryadhva-vyavasthitāḥ sarva-buddhāḥ prajñā-pāramitām āsṛityā-anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambuddhāḥ. Tasmād jñātavyaḥ prajñāpāramitā mahā-mantraḥ anuttara-mantraḥ asamasa-mantraḥ sarva-duḥkha-praśamana-mantraḥ satyam amithyatvāt. Prajñāpāramitāyāṃ ukto mantraḥ. tadyathā gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā²³⁹.

法：三世諸佛依般若波羅蜜多故。得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅蜜多是大神咒。是大明咒。是無上咒。是無等等咒。能除一切苦真實不虛。故說般若波羅蜜多咒。即說咒曰揭諦揭諦 波羅揭諦 波羅僧揭諦

般：三世諸佛依般若波羅蜜多故。得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅蜜多是大神咒。是大明咒。是無上咒。是無等等咒。能除一切苦。真實不虛。故說般若波羅蜜多咒。即說咒曰 [卍/(阿-可+辛)/木]諦 [卍/(阿-可+辛)/木]諦 波羅[卍/(阿-可+辛)/木]諦 波羅僧[卍/(阿-可+辛)/木]諦菩提娑(蘇紇反)婆訶

智：三世諸佛。依般若波羅蜜多故。得阿耨多羅。三藐三菩提。現成正覺。故知般若波羅蜜多。是大真言。是大明真言。是無上真言。是無等等真言。能除一切苦。真實不虛。故說般若波羅蜜多真言。即說真言唵(引)[言*我]帝[言*我]帝。播(引)囉[言*我]帝。播(引)囉散[言*我]帝。冒(引)地娑縛(二合)賀(引)

²³⁹ Заклинания, следуя установившейся переводческой традиции, китайские монахи не переводили.

法成：三世一切諸佛。亦皆依般若波羅蜜多故。證得無上正等菩提。舍利子。是故當知般若波羅蜜多大密咒者。是大明咒。是無上咒。是無等等咒。能除一切諸苦之咒。真實無倒。故知般若波羅蜜多。是秘密咒。即說般若波羅蜜多咒曰：嚩嚩帝嚩嚩帝。波嚩嚩帝。波嚩嚩僧嚩帝。

施：所有三世諸佛依此般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。是故，應知般若波羅蜜多是廣大明、是無上明、是無等等明，而能息除一切苦惱，是即真實無虛妄法，諸修學者當如是學。我今宣說般若波羅蜜多大明曰：怛𑖑(切身)他(引)(一句) 唵(引) 嚩嚩帝(引) 嚩嚩帝(引引)(二) 播(引)嚩嚩帝(引)(三) 播(引)嚩嚩僧嚩帝(引)(四) 冒提莎賀

В трех мирах пребывающие все Будды, на Праджня-парамиту полагаясь, полностью пробудились к Высшему Полному Прозрению. Поэтому должно узнать Праджня-парамиту как великую мантру, высшую мантру, несравненную мантру, все страдания успокаивающую мантру. [Это -] правда, так как не ложь. В Праджня-парамите произнесена мантра вот как: ушедшая, ушедшая, на тот берег ушедшая, на тот берег полностью ушедшая, о пробуждение!

8. Evaṃ Śāriputra gambhīrāyaṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāyāṃ śikṣitavyaṃ bodhisattvena.

法：菩提 莎婆訶

般：如是舍利弗。諸菩薩摩訶薩於甚深般若波羅蜜多行。應如是行。

智：如是舍利子。諸菩薩摩訶薩。於甚深般若波羅蜜多行。應如是學。

法成：菩提莎訶舍利子。菩薩摩訶薩。應如是修學甚深般若波羅蜜多。

施：舍利子！諸菩薩摩訶薩，若能誦是般若波羅蜜多明句，是即修學甚深般若波羅蜜多。

Так, Шарипутра, бодхисаттва должен осуществлять обучение глубочайшей Праджня-парамите.»

9. Atha khalu Bhagavān tasmāt samādhēr vyutthāya Ārya-avalokiteśvarasya bodhisattvasya sādhu-kāram adāt. Sādhu sādhu kulaputra, evaṃ etat kulaputra evaṃ etad, gambhīrāyaṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ cartavyaṃ yathā tvayā nirdiṣṭam. Anumodyate Tathāgatair arhadbhiḥ.

般：如是說已。即時世尊從廣大甚深三摩地起。贊觀自在菩薩摩訶薩言。善哉善哉。善男子。如是如是。如汝所說。甚深般若波羅蜜多行。應如是行。如是行時一切如來皆悉隨喜。

智：爾時世尊。從三摩地安祥而起。贊觀世音自在菩薩摩訶薩言。善哉善哉。善男子。如是如是。如汝所說。甚深般若波羅蜜多行。應如是行。如是行時。一切如來。悉皆隨喜。

法成：爾時世尊從彼定起。告聖者觀自在菩薩摩訶薩曰。善哉善哉。善男子。如是如是。如汝所說。彼當如是修學般若波羅蜜多。一切如來。亦當隨喜。

施：爾時，世尊從三摩地安詳而起，贊觀自在菩薩摩訶薩言：“善哉，善哉！善男子！如汝所說，如是，如是！般若波羅蜜多當如是學，是即真實最上究竟，一切如來亦皆隨喜。

В то время Бхагаван вышел из самадхи и, дав одобрение Святому Бодхисаттве Авалокитешваре, сказал: «Хорошо, хорошо, добрый сын, именно так, добрый сын, именно так, должно совершенствоваться в учении глубочайшей Праджня-парамиты, как тобой указано, на радость Татхагатам Архатам.»

10. Idam avocad Bhagavān. Ānandamanā-āyusmān Śāriputraḥ Ārya-avalokiteśvaraśca bodhisattvaḥ sā ca sarvāvatī pariṣat sa-deva-mānuṣa-asura-gandharvaś ca loko Bhagavato bhāṣitam abhyanandan. Iti Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtram samāptam.

法：佛說是經已。諸比丘及菩薩眾。一切世間天人阿修羅幹闥婆等。聞佛所說皆大歡喜。信受奉行普遍智藏般若波羅蜜多心經

般：爾時世尊說是語已。具壽舍利弗大喜充遍。觀自在菩薩摩訶薩亦大歡喜。時彼眾會天人阿修羅幹闥婆等。聞佛所說皆大歡喜。信受奉行般若波羅蜜多心經

智：爾時世尊如是說已。具壽舍利子。觀世音自在菩薩及彼眾會一切世間天人阿蘇囉嚩駄[口*縛]等。聞佛所說。皆大歡喜。信受奉行般若波羅蜜多心經

法成：時薄伽梵說是語已。具壽舍利子。聖者觀自在菩薩摩訶薩。一切世間天人阿蘇羅幹闥婆等。聞佛所說。皆大歡喜。信受奉行般若波羅蜜多心經

施：佛說此經已，觀自在菩薩摩訶薩並諸苾芻，乃至世間天、人、阿修羅、幹闥婆等一切大眾，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。佛說聖佛母般若波羅蜜多經

Так Бхагаван сказал. Почтенный Субхути, и Святой Бодхисаттва Авалокитешвара, и все присутствующие, и весь мир с богами, людьми, асурами, гандхарвами возрадовались и поверили сказанному Бхагаваном. Так Сутра сердца Праджня-парамиты завершена.

Приложение II. Язык буддийских сутр (краткий очерк)

С уверенностью можно сказать, что один только перевод буддийских памятников с китайского на русский язык и объяснение отдельных философских терминов не отвечает требованиям филологической науки. Необходимо детальное изучение лексико-синтаксических, терминологических и стилистических особенностей китайских буддийских текстов, а также рассмотрение их через призму всей китайской литературы в целом. Выполненные нами перевод памятников и их исследование позволили сделать ряд наблюдений над их языком, которые и представлены ниже в виде краткого очерка.

1. Общие замечания и наблюдения

С точки зрения философского содержания буддийские сутры считаются хорошо исследованными, но с лингвистической точки зрения, буддийский гибридный вэньянь до сих пор остаётся неизученным. Это произошло по причине того, что учёные обычно больше обращали внимание на значения терминов, чем на грамматику и стиль буддийских переводов. Именно поэтому в Европе существуют достаточно выверенные переводы текстов самих сутр и комментариев к ним (продолжающих традиции Макса Мюллера, Макса Валлезера, Эдварда Конзе и др.), обширные работы, посвященные истории буддизма и т.д., в то время как научных филологических работ, посвящённых переводческой технике буддийских текстов, практически нет (одно из немногих исключений - статьи Э. Цюрхера²⁴⁰, работа Чжу Цинчжи *Изучение лексики буддийских сутр и китайского языка в период средней древности*²⁴¹ и отдельные главы чрезвычайно интересного труда китайского автора У Хайюна *Исследование буддийской повествовательной литературы на основе китайских переводов в период средней древности*²⁴²).

Достаточно изученной считается индо-тибетская текстовая традиция, где учёными был сделан глубокий текстовый анализ, но, тем не менее, подробные и многочисленные

²⁴⁰ Цюрхер Э., Разговорные элементы в ранних буддийских переводах Поздней Хань// Журнал Ассоциации преподавателей китайского языка, 12, 3, 1977 (*Zürcher E., Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations// Journal of the Chinese Language Teachers Association, 12, 3, 1977*). Также см. другие работы данного автора, указанные в библиографии.

²⁴¹ Чжу Цинчжи, *Изучение лексики буддийских сутр и китайского языка в период средней древности*// Тайбэй, издательство Вэньцзинь, 1992 (Чжу Цинчжи, *Фодянь юй чжунгу ханьюй цыхуэй яньцзю*// Тайбэй, Вэньцзинь чубаньшэ, 1992)

²⁴² У Хайюн, *Исследование буддийской повествовательной литературы на основе китайских переводов в период средней древности*// Пекин, издательство Сюэюань, 2004 (У Хайюн, *Чжунгу ханьюй фодзин сюшивэньсюэ яньцзю*// Бэйцзин, Сюэюань чубаньшэ, 2004)

примечания и комментарии не дают ответа на вопрос, как эти тексты были написаны.

Китайские сутры долгое время рассматривались как вторичные по отношению к индийским, поскольку достаточно точно воспроизводили содержание оригинала, и привлекались только для прояснения вопросов, связанных с пониманием санскритского текста.

На самом деле язык китайских буддийских сутр представляет особый интерес для научного изучения сам по себе. Поскольку при детальном изучении становится очевидным, что между китайскими версиями и индийским оригиналом существует множество расхождений. Это может быть как чисто формальное сокращение количества обращений к Будде, так и явное непонимание отдельных фраз китайскими переводчиками. Нужно отметить, что язык переводов, в которых будто сквозит санскритский подстрочник, воспринимается чрезвычайно тяжеловесным и даже местами «некитайским».

В лучших, с точки зрения самой китайской традиции, переводах мы часто встречаем полную трансформацию фраз. Трансформация фраз идёт за счёт различия грамматического строя языков и, соответственно, разницы в наборе базовых конструкций (например, обычный для санскрита пассив передаётся в китайском активным залогом). Длинные санскритские предложения трансформируются в привычные и понятные для китайского слушателя короткие фразы. Лучшие переводы, к которым относятся версии Кумарадживы и Сюань Цзана, отличает также опущение реалий, которые отсутствуют в китайской культуре, и предельный лаконизм изложения, свойственный всем текстам, написанным на вэньяне.

Таким образом, для китайских переводов буддийских сутр особенно остро стоят три проблемы. Во-первых, это проблема сложности технического перевода с фузионного санскрита на изолирующий китайский в условиях, когда интерференция двух культур была минимальной. Во-вторых, проблема трансформации синтаксических конструкций. Приходится учитывать влияние, которое оказал санскритский синтаксис на грамматический строй китайских предложений в текстах буддийских переводов. Отсюда выявляется достаточно большое расхождение между грамматикой этих переводов и традиционной китайской грамматикой.

Необходимо учитывать и тот факт, что среди переводчиков на китайский язык было очень много индийцев (четыре перевода *Алмазной сутры* из шести были сделаны индийцами, причём хорошо владел языком лишь Кумараджива; что же касается *Сутры сердца*, то практически все китайские версии были сделаны именно индийскими монахами). К тому же, обилие транскрибированных санскритских терминов и редких знаков сильно затрудняет прочтение и понимание текстов.

Наличие этих, как минимум этих трёх, основных проблем делает сутры практически нечитабельными для специалиста, владеющего лексикой и грамматикой классического китайского языка. Необходимо тщательное сопоставление текста оригинала с текстом перевода для прояснения смысла переведённого.

Строго говоря, язык китайских буддийских сутр, характеризующийся простыми синтаксическими структурами и довольно ограниченным набором лексики, - так называемый *буддийский гибридный вэньянь* - нельзя однозначно отнести ни к *вэньяню*, ни к *байхуа*. Хотя, конечно, разговорный аспект в нем проявлялся чрезвычайно ярко. Чтобы сделать содержание сутр доступным²⁴³, большей частью использовали разговорные конструкции, так как сутры писались не ради того, чтобы щеголять изысканностью слога, а для того, чтобы с их помощью доносить до адептов религиозное содержание, к тому же далеко не каждая аудитория представляла собой группу ученых-книжников. К тому же, так как в структурном плане сутры чаще всего представляли собой диалоги Будды с его любимыми учениками, поэтому их языку была свойственна именно ориентация на слушающего и доминирование разговорных конструкций.

Еще одно требование, которое предъявлялось к языку сутр, — это легкая запоминаемость и буквально «вхождение в уши», так как буддийские адепты должны были заучивать данные тексты, распевать их и далее практиковаться по ним и совершенствоваться. Если какое-либо из вышеуказанных требований не соблюдалось или соблюдалось не в достаточной мере, то переведенной сутре было достаточно сложно завоевать популярность среди монахов и служить делу распространения религиозного учения.

По мнению Лян Цичао (XIX в.), язык, которым написаны буддийские сутры, являлся новой революционной формой *байхуа*²⁴⁴. Обобщая особенности стиля и языка буддийских сутр, Лян Цичао выделил 10 пунктов, предварив им фразу: «Кто бы из нашего поколения ни взялся за чтение буддийских памятников, при первом разворачивании цзюани тут же появляется чувство инородности [этих текстов],

²⁴³ См. понятие *динамической эквивалентности* (dynamic equivalence) при переводе, когда ориентация должна идти не на передачу формальных особенностей оригинала, а на реакцию получателей перевода: Nida E., *Toward a Science of Translating*, на русском языке см. Найда Ю. *Наука переводить*// Вопросы языкознания, 1970, № 4

²⁴⁴ Лян Цичао, 18 статей по буддологии// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 2001 (Лян Цичао, *Фоцзю яньцзю шибаянь*// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаншэ, 2001): “實言之，則當時一種革命的白話新文體也。”

чувствуется, что стилистика этих текстов существенно отличается от других книг»²⁴⁵.

И далее следуют выделяемые им 10 отличий:

1) В китайских буддийских переводах почти не встречаются частицы 之 *zhi1*, 乎 *hu1*, 者 *zhe3*, 也 *ye3*, 矣 *yi3*, 焉 *yan1*, 哉 *zai1*, часто употребляющиеся в обычных китайских текстах (исключение составляют, пожалуй, лишь переводы Чжи Цяня).

2) В буддийских переводах отсутствуют свойственные ритмической прозе *пяньвэнь* (駢文 *pian2wen2*) чересчур «приукрашенные» речи и высокопарный стиль.

3) Отмечается большое количество предложений с «перевернутым» порядком слов (вослед санскритскому оригиналу).

4) Чрезвычайно много примеров лидирующей роли синтаксиса.

5) В одном предложении или абзаце присутствуют объяснительные слова.

6) Присутствует большое количество вступлений о предыдущих событиях, предваряющих рассказ о новом событии.

7) Встречаются сложнообразованные существительные, состоящие из десятка и более иероглифов, в переводах присутствует большое количество сложных существительных, содержащих в своем составе прилагательные.

8) Происходило «нанизывание» большего числа предложений на стержень одного составного, поэтому в одном предложении могло насчитываться несколько десятков глаголов.

9) В одной сутре повествовательный текст переплетается со стихами (гатхами).

10) Эти стихи (гатхи) переводятся без рифмы.

Уже первый пункт, выделенный Лян Цичао, можно считать серьезным основанием для данного вывода: наличие/отсутствии в текстах частиц 之 *zhi1*, 乎 *hu1*, 者 *zhe3*, 也 *ye3*, 矣 *yi3*, 焉 *yan1*, 哉 *zai1* вполне может служить разграничительной категорией между *вэньянем* и *байхуа*.

Учитывая, что язык буддийских переводов далек от *пяньвэнь* и даже отдаленно не напоминает стиль *гуйвэнь*, вывод напрашивается сам собой: значит, сутры написаны на

²⁴⁵ Лян Цичао, 18 статей по буддологии// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 2001 (Лян Цичао, Фочэю яньцзю шибапянь// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаншэ, 2001): 吾輩讀佛典，無論何人，初展卷必生一異感，覺其文體與他書迥然殊異。其最顯著者：……(翻譯文學與佛典).

байхуа. Как считает У Хайюн²⁴⁶, Лян Цичао пришел к выводу о том, что буддийские сутры, переведенные с индийских языков, написаны на *байхуа*, находясь под большим влиянием Движения 4 мая 1919 года в Китае.

У Хайюн также утверждает, что позднее идеи этого движения оказали большое влияние и на Ху Ши, который в *Истории литературы на байхуа*²⁴⁷ писал, что такие монахи-переводчики, как Чжу Фаху, Кумараджива и др. переводили сутры на простой и понятный *байхуа*, создавая тем самым новый литературный стиль, и хотя этот стиль *байхуа* не оказал большого влияния на ученых-книжников и даже не стал в то время модным, однако, как бы то ни было, авторитет религиозных текстов во многом поднял его статус.

Под *байхуа* обычно понимается письменная форма современного разговорного языка, однако, когда ученые добавляют перед 白話 *bai2hua4* слово 當時 *dang1shi2* в то время, относящийся к тому времени, это означает, что они хотят акцентировать внимание на том, что данный *байхуа* не является современным в нашем понимании китайским языком, тем не менее, в течение некоторого периода прошлого данный язык являл собой письменный стиль, сформированный на основе использовавшегося в обществе того времени разговорного языка и отличавшегося от *вэньяня*. На самом деле Лян Цичао сам отмечал, что *хотя [при переводах буддийских сутр] всемерно отказывались от приукрашиваний, однако все-таки не осмеливались отбросить изящные речи.*²⁴⁸ Таким образом, о языке буддийских переводов, скорее, можно говорить как о промежуточной стадии между *вэньянем* и *байхуа*.

Наблюдения Лян Цичао в данной области оказали огромное влияние на последующие работы ученых. Пэй Пусянь²⁴⁹ писал о том, что буддийские переводы утвердили в Китае новый стиль переводов, отличный как от модного в то время *пяньвэнь*, так и от традиционного *гуэвэнь*. Используя этот стиль переводчики не гнались за красотой слога, а стремились лишь к точности передачи первоначального смысла, поэтому с точки зрения синтаксической организации предложения они часто склонялись к «санскритизации» (梵化 *fan4hua4*) текста.

²⁴⁶ У Хайюн, Исследование буддийской повествовательной литературы на основе китайских переводов в период средней древности// Пекин, издательство Сюэюань, 2004 (У Хайюн, Чжунгу хань фоцзин сяошивэньсюэ яньцзю// Бэйцзин, Сюэюань чубаньшэ, 2004)

²⁴⁷ Ху Ши, История литературы на байхуа// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 1999 (Ху Ши, Байхуа вэньсюэ ши// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1999)

²⁴⁸ Лян Цичао, 18 статей по буддологии// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 2001 (Лян Цичао, Фоцзю яньцзю шибалянь// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2001): “雖力謝雕飾，然猶未敢徑廢雅言。”

²⁴⁹ 裴音賢 *Pei2 Pin3xian2*, см. Чжу Чуаньюй, Влияние буддизма на китайские сяошо// Тайбэй, издательство Тяньи, 1982 (Фоцзю дуй чжунгу сяошо чжи инсян, глав.ред. Чжу Чуаньюй// Тайбэй, Тяньи чубаньшэ, 1982)

После 1949 года в научных кругах Китая в основном утвердилось мнение о том, что буддийские переводы представляют собой промежуточный стиль, уже отошедший, хоть и не полностью, от *вэньяня*, но и не являющийся собой в то же время полноценный *байхуа*. В этом мнении сходились Гу Суй²⁵⁰, Чжан Чжунсин²⁵¹ и многие другие. Определеннее всех по проблеме стиля китайских буддийских переводов высказался Чжу Цинчжи²⁵²: язык буддийских переводов - «это особая языковая вариация, не являющаяся ни чистым разговорным языком, ни обычным *вэньянем*», это «особый стиль, сочетающий изысканное и просторечное и в то же время достаточно близкий к разговорному языку».

Относительно причины формирования буддийского гибридного *вэньяня* Гу Суй склонялся к мнению о том, что это было продиктовано нуждами проповедования учения: монахи-буддисты боялись переборщить *вэньянизмами* и тем самым отпугнуть простых верующих, и в то же время они не осмеливались использовать слишком разговорный язык и вызвать в результате презрительное отношение со стороны книжников, поэтому монахам-переводчикам не оставалось ничего, кроме изобретения некоего промежуточного стиля, находившегося как бы между *вэньянем* и разговорным *байхуа*.

Кроме этого, некоторые ученые на основании того факта, что до династии Суй почти все переводческие собрания возглавляли индийские монахи, а китайские монахи выполняли лишь обработку переведенного текста, выдвигали предположение о том, что причиной формирования этого «странного» стиля стало то, что предводители собраний в недостаточной степени владели китайским языком, а китайские монахи в свою очередь также были не слишком подкованы в классическом *вэньяне*. Чжу Цинчжи²⁵³ в целом соглашался с тем, что цели распространения буддизма среди народа диктовали популяризацию учения и, соответственно, упрощение языка, который для этого использовался, однако выступал резко против утверждения о том, что буддийский гибридный *вэньянь* появился как результат недостаточного уровня образованности среди китайских монахов того времени.

²⁵⁰ Гу Суй, Избранные переводы буддийских сутр - период дин. Хань, Троецарствия, дин. Цзинь, Южных и Северных династий// Шанхай, Шанхайское издательство древних текстов, 1986 (Гу Суй, Фодянь фаньйи вэньсюэ сюань - Хань Саньго Цзинь Наньбэйчао шици// Шанхай, Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986)

²⁵¹ Чжан Чжунсин, Буддизм и китайская литература// Аньхуэй, издательство Образование, 1984 (Чжан Чжунсин, Фоцзяо юй чжунго вэньсюэ// Аньхуэй цзяюй чубаньшэ, 1984)

²⁵² Чжу Цинчжи, Изучение лексики буддийских сутр и китайского языка в период средней древности// Тайбэй, издательство Вэньцинъинь, 1992 (Чжу Цинчжи, Фодянь юй чжунгу ханьюй цыхуэй яньцзю// Тайбэй, Вэньцинъинь чубаньшэ, 1992): 漢譯佛經語言“是一種既非純粹口語又非一般文詞的特殊語言變體”, 是一種“既不雅俗也不避雅, 而是雅俗相容因而比較接近口語的特殊語體。”

²⁵³ Чжу Цинчжи, Изучение лексики буддийских сутр и китайского языка в период средней древности// Тайбэй, издательство Вэньцинъинь, 1992 (Чжу Цинчжи, Фодянь юй чжунгу ханьюй цыхуэй яньцзю// Тайбэй, Вэньцинъинь чубаньшэ, 1992)

По его словам, опровержением данного высказывания является уже то, что переводчики активно привлекали даосскую терминологию для разъяснения буддийских концептов, что прямо свидетельствует об их близком знакомстве с классическими сочинениями древнего Китая.

Однако, анализируя лексику, задействованную в переведенных буддийских сутрах, - действительно представляющуюся достаточно скудной, - можно сделать вывод о недостаточной подготовленности индийских буддистов, что опять же не объясняет причины смешения высокого и низкого стилей в переводах. Относительно замечания о том, что язык китайских буддийских сутр соединил в себе как элементы изысканного, так и просторечного стилей, Чжу Цинчжи объясняет это своеобразной языковой политикой буддизма, т.е. тем, что Будда позволил монахам распространять учение на местных разговорных диалектах, принятых в той или иной области²⁵⁴, не привязываясь лишь к магадхи, на котором проповедовал он сам. Именно это и определило чрезвычайную близость языка сутр к разговорному стилю, а далее, в результате дальнейшей санскритизации, уже сформировался и так называемый буддийский гибридный *вэньянь*.

Перевод сам по себе является деятельностью, направленной на ликвидацию лингвоэтнического барьера и включающей в себя соответственно элементы соприкасающихся в процессе перевода культур, поэтому если рассматривать причины формирования особого стиля сутр лишь с точки зрения одной культуры - неважно культурного фона оригинального текста или переводного, - то это неминуемо приведет к тому, что сделанные выводы будут чересчур односторонними и далеко не убедительными. Таким образом, обобщая вышесказанное, стиль китайских переводных сутр, занимающий как бы промежуточное место между *вэньянем* и *байхуа*, можно назвать кристаллизацией культурного и языкового взаимопроникновения китайского *вэньяня* и индийского санскрита.

2. Краткий грамматический очерк буддийского *вэньяня* V - X вв.

Данный краткий очерк посвящен основным проблемам грамматики буддийских переводов V-X вв. на основе шести китайских версий *Алмазной сутры* и семи китайских версий *Сутры сердца*, предлагаемых выше в приложении. Ниже последовательно рассматриваются системы местоимений, обобщающих слов, отрицательных частиц, конечных частиц и модальных глаголов, которые встречаются в

²⁵⁴ Подробнее см. сочинения Цзи Сяньлиня, посвященные языковой политике буддизма: *Цзи Сяньлинь*, *Рассуждения Цзи Сяньлиня о буддизме*// Пекин, издательство Хуан, 2006 (Цзи Сяньлинь, Цзи Сяньлинь лунь фоцзяо// Бэйцзин, Хуаи чубаньшэ, 2005); *Цзи Сяньлинь*, *15 лекций о буддизме*// Пекин, Чжунхуа шуцзю, 2007 (Цзи Сяньлинь, Фоцзяо шиу ти// Бэйцзин, Чжунхуа шуцзю, 2007)

упомянутых версиях. Особое внимание автор уделяет вопросительным конструкциям, конструкциям с прямой речью, сложным предложениям причины-следствия и условия-следствия.

Местоимения

В текстах переводов *Алмазной сутры* и *Сутры сердца* ²⁵⁵ встречаются следующие местоимения: 我 *wo3*, 吾 *wu2*, 汝 *ru3*, 他 *ta1*, 其 *qi2*, 爾 *er3*, 彼 *bi3*, 此 *ci3*, 是 *shi4*. Согласно традиционной семантико-синтаксической классификации в роли личных местоимений встречаются 我 *wo3*, 吾 *wu2* и 汝 *ru3*; как заместители местоимения 3 лица в функции лично-указательных выступают 彼 *bi3*, 此 *ci3*, 是 *shi4*, 其 *qi2*. В предложении они могут быть как подлежащим, так и дополнением. В роли указательных местоимений, или демонстративов, могут выступать следующие местоимения: 彼 *bi3*, 此 *ci3*, 是 *shi4*, 其 *qi2*, 爾 *er3*. Выражать притяжательность могут только два местоимения 彼 *bi3* и 其 *qi2*, причём 彼 *bi3* только с показателем 之 *zhi1* (см. примеры из наиболее поздних версий *Алмазной сутры*, принадлежащих Сюань Цзану и И Цзину: 彼之自體，如來說非彼體，故名自體。 *Его собственное существование, Татхагата рассказал как не его существование, поэтому названо собственным существованием.* (Сюань Цзан, А.с. 10.6). Иногда бывает практически невозможно отделить указательную от притяжательной функций. Стоит отдельно отметить, что с помощью 彼 *bi3* и 其 *qi2* выражается принадлежность 3-му лицу, а случаи выражения принадлежности этих местоимений 1-му и 2-му лицу в рассматриваемых нами сутрах не зафиксированы. Указательные и притяжательные местоимения выступают в предложении как определение к подлежащему или дополнению. Неопределённым может быть местоимение 他 *ta1* / 他人 *talren2* *другой, другие*, которое в *Алмазной сутре* ещё не начинает употребляться как лично-указательное местоимение 3-го л. (в *Сутре сердца* знак 他 *ta1* встречается лишь единожды и то при фонетическом переложении мантры в версии Ши Ху, 7). 他 *ta1* употребляется только как косвенное дополнение с предлогом 爲 *wei4* и помещается непосредственно перед глаголом: 受四句偈，爲他正說。 *Четырёхстрочную гатху восприняв, другим проповедовал.* (Бодхиручи2, Парамартха, А.с. 8.4)). Местоимение 自 *zi4* *сам*, как и в традиционном вэньяне, выступает в роли возвратного местоимения и в таком качестве стоит перед глаголом-сказуемым: 若自受持，爲他演說... *если сам воспринял и другим проповедовал...* (И Цзин, А.с. 8.4). Но чаще всего 自 *zi4* выступает

²⁵⁵ Что касается местоимений, то здесь речь может вестись в основном о переводах *Алмазной сутры*, так как в *Сутре сердца* в силу её содержания и композиции они достаточно малочисленны.

как местоименное прилагательное *собственный* и тогда определяет имя: 照見五蘊自性皆空。Увидел, что собственная природа 5 санхх пуста. (Фа Юэ, С.с. 2), 如有士夫具身大身，其色自體，假使譬如妙告山王。Если найдётся человек, обладающий телом, огромным телом, такое *собственное* существование было бы подобно Сумере – царице гор (Сюань Цзан, А.с. 10.5). В роли местопредикативов выступают 如是 *ru2ʃhi4* и 如此 *ru2ci3* такой, подобный этому.

В роли местоимений 1-го лица в текстах *Алмазной сутры* встречаются два местоимения 我 *wo3* и 吾 *wu2*, в *Сутре сердца* - лишь 我 *wo3*. Доминирующим является 我 *wo3*, которое в *Алмазной сутре* выступает только в номинативе в позиции подлежащего главного и придаточного предложений. Местоимение 吾 *wu2* встречается во всех переводах *Алмазной сутры* лишь в двух главах 2.7 и 11.3 и оба раза в позиции подлежащего (2 раза у Сюань Цзана и 1 раз у И Цзина). В переводах *Сутры сердца* - лишь 1 раз (Фа Юэ, 3). Известно, что разница синтаксических употреблений 我 *wo3* и 吾 *wu2* сводится к тому, что местоимение 我 *wo3* обычно употребляется в функции подлежащего и дополнения, а 吾 *wu2* в функции подлежащего и определения (то есть как личное и притяжательное местоимения)²⁵⁶. В рассматриваемых переводах разница употреблений 我 *wo3* и 吾 *wu2* не прослеживается ни с синтаксической, ни с лексической точек зрения. В текстах *Алмазной сутры* оба местоимения выступают в предложении лишь как подлежащее. Единственно, что мы можем отметить, так это то, что 吾 *wu2* встречается очень редко и только у самых поздних переводчиков этой сутры.

В роли местоимений 2-го лица в текстах *Алмазной сутры* и *Сутры сердца* выступает местоимение 汝 *ru2*. 汝 *ru2* встречается исключительно в репликах Бхагавана, адресованных Субхути, т.е. в репликах учителя, обращённых к ученику, или, как в *Сутре сердца*, при обращении Авалокитешвары к Шарипутре. И это не удивительно, тем более, что мы имеем дело с религиозным текстом - сутрой. Уже в классическом языке формируются и отчётливо выделяются нейтральные и почтительные стили. И личные местоимения 1-го и 2-го лица начинают употребляться, как правило, только в нейтральных контекстах. Обращение к собеседнику на «ты» звучало крайне грубо, в текстах религиозного содержания это тем более возбранялось. Было невозможно даже представить, чтобы Субхути, Шарипутра или кто-то другой из учеников Будды так обратился к Учителю. От возраста и положения участников

²⁵⁶ см., например, Ван Ли, Очерки по истории китайского языка// Пекин, Чжунхуа шуцзю, 2001 (Ван Ли, Ханьюй шигао// Бэйцзин, Чжунхуа шуцзю, 2001); Крюков М.В., Хуан Шу-ин, Древнекитайский язык// Москва, Наука, 1978

ситуации зависело, как следует именовать друг друга. Очень часто обращались, называя титул или почётное звание, например, *Бхагаван*.

Для местоимения 汝 *ru* были возможны как позиция подлежащего, так и дополнения. В позиции дополнения 汝 *ru* требует перед собой предлог 爲 *wei4* (吾當爲汝分別解說。Я тебе отдельно разъясню. (Фа Юэ, С.с. 3); 我今當爲汝說... я сейчас тебе скажу... (Бодхиручи 2, Парамартха, А.с. 2.7). Также встречается достаточно много случаев, когда отсутствующее в санскритском варианте личное местоимение 2-го или 3-го лица восполняется в китайских переводах. Дело в том, что по личной флексии санскритского глагола уже очевидно, каким субъектом управляется глагол, так что повторение местоимения становится излишним. Китайские переводчики восстанавливают местоимение по глагольной флексии (или даже повторяют всю именную группу).

Местоимения 是 *shi4* и 此 *ci3* служат для указания на близко удалённые объекты, а местоимения 爾 *er3* и 彼 *bi3* - на далеко удалённые. Указательное местоимение 其 *qi2* семантически не указывает, близко или далеко расположен определяемый объект. Местоимение 是 *shi4* обычно выступает только как дейктическое указательное местоимение. В текстах *Алмазной сутры* местоимение 此 *ci3* может выступать в двух функциях - как указательное местоимение и как субстантивированный заместитель местоимения 3 л. ед.ч.. Оно может замещать как неодушевлённые объекты, так и одушевлённые субъекты. Во всём тексте сутры местоимение 爾 *er3* употребляется исключительно как дейктическое указательное в функции определения. Интересно, что сфера употребления 爾 *er3* ограничена лишь в рамках темпоратива (爾時 в то время). Местоимение 彼 *bi3* в текстах сутры выступает как многофункциональное - как указательное, притяжательное и лично-указательное. Как притяжательное оно встречается в *Алмазной сутре* всего четыре раза и только у двух переводчиков - Сюань Цзана и И Цзина, которым принадлежат самые поздние по времени переводы. В трёх случаях притяжательное 彼 *bi3* присоединяется к определяемому существительному с помощью показателя 之 *zhi1*, что является особенностью постклассического языка (III-V вв.), и один раз без всяких показателей оно стоит непосредственно перед определяемым словом. Появление показателя 之 *zhi1* между именной группой и указательным местоимением со значением притяжательности является одной из особенностей буддийского вэньяня. Скорее всего, так переводчики хотели подчеркнуть неестественную функцию притяжательности, которую несёт здесь указательное по своей природе местоимение 彼 *bi3*. 彼 *bi3* также может выступать в роли личного

местоимения 3-го лица: 彼了知五蘊自性皆空。Он понял, что пять скандх пусты по своей природе. (Фа Юэ, С.с. 2); 佛所說法，不可取，不可說，彼非法，非非法。 Рассказанная Татхагатой дхарма не может удерживаться, не может выбалтываться, она не есть дхарма, не есть не-дхарма. (И Цзин, А.с. 7.3). В буддийском вэньяне, как и в случае с другими указательными местоимениями, местоимение 其 *qi2* совмещает несколько функций: функции указательного, притяжательного и лично-указательного местоимений. Причём 其 *qi2* в последней функции встречается крайне редко - два раза во всех переводах сутр: 善現！如來現前等所證法，或所說法，或所思法，即於其中，非謗，非妄...Субхути! Дхарма, [которую] Татхагата постиг или которую проповедовал, в ней нет ни истины, ни обмана... (Сюань Цзан, А.с. 17.14), 爾時觀自在菩薩摩訶薩在彼敷坐。於其眾中即從座起。В то время Гуаньинь Бодхисаттва-махасаттва сидел на своем подготовленном месте среди других и тут встал со своего места. (Фа Юэ, С.с. 1). Как указательное местоимение 其 *qi2* выступает как непосредственно демонстратив и в качестве определённого артикля. Как отмечает Зограф И.Т., начиная с периода Шести династий, в бьяньвэнях и дуньхуанских текстах местоимение 其 *qi2* приобретает новую функцию - функцию косвенного дополнения²⁵⁷, однако в рассматриваемых нами версиях данное употребление не встречается.

В переводах также встречается местоимение — *yi1* один. Выступая вне отношения конкретизации, *один* в тематической позиции превращается в неопределённый артикль: 頗有一法名菩薩不? Существует какая-нибудь дхарма под названием Бодхисаттва? (Бодхиручи 2, Парамартха, А.с. 17.18). Множественное число местоимения *один* - это местоимение *некоторые*.

На протяжении долгого периода развития древнекитайского языка в нём фактически не существовало настоящих личных местоимений 3 лица, способных, в частности, выполнять в предложении функцию подлежащего²⁵⁸. Поэтому все переводчики старались избегать употребления местоимения 3-го лица. Иногда в предложении вместо личного местоимения 3-го лица употреблялось указательное местоимение 彼 *bi3* или 此 *ci3*, также могло употребляться местоимение 其 *qi2*, что хорошо видно из примеров приведенных нами переводов сутр, либо просто полностью повторялось имя или название субъекта или объекта иногда с добавлением указательного местоимения (в случае одушевлённого лица - титул или привычное

²⁵⁷ Зограф И.Т., Среднекитайский язык: становление и тенденции развития// Москва, Наука, 1979

²⁵⁸ Крюков М.В., Хуан Шу-ин, Древнекитайский язык// Москва, Наука, 1978

обращение). В постклассическом языке система местоимений 3-го лица представлена тремя местоимениями 他 *ta1*, 伊 *yi1* и 渠 *qu2*, из которых 他 *ta1* со временем вытесняет все остальные и становится в среднекитайском единственным личным местоимением 3-го лица. В сутре из этих трёх местоимений встречается только 他 *ta1*. Из переводов мы видим, что у первых двух переводчиков *Алмазной сутры* Кумарадживы и Бодхиручи 他 *ta1*/ 他人 *ta1ren2* выступает в своём старом значении неопределённого местоимения *другой, другие люди*, а начиная с Парамартхи (6 век), старое местоимение 他 *ta1* субстантивируется в существительное *другие, другие люди*, что можно рассматривать как переходный этап к личному местоимению 3-го лица *он, они* в среднекитайском языке. В *Алмазной сутре* 他 *ta1* в субстантивном значении *другие люди* может выступать лишь как дополнение и ни разу не встречается в функции подлежащего. Помимо функции субстантивного указания на неопределённое лицо, 他 *ta1* также может выступать в атрибутивных синтагмах как определение к имени, например, в сутре встречаются биномы 他人 *ta1ren2* *другие люди*.

Местопредикативы

В роли местопредикативов выступают 如是 *rushi* и 如此 *ruci* *такой, подобный этому*. Эти слова в древнекитайском языке выступали словами-заместителями в функции сказуемого. В переводах *Алмазной сутры*, что вообще характерно для языка Южных и Северных династий, слова, ранее относимые к местопредикативам, начинают употребляться как определения к имени, при этом часто оформляясь показателем 之 *zhi*: 如是之經 *такая сутра*. (Кумараджива, А.с. 14.3) В *Алмазной сутре* и *Сутре сердца* 如是 *rushi* и 如此 *ruci* отмечены как в функции именного определения, так и в более привычной для них обстоятельственной функции (в *Сутре сердца* - именно как определение к глаголу в обстоятельственной функции): 諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心...*Все Бодхисаттвы, Великие существа должны так направлять мысль...* (Кумараджива, А.с. 3.1); 如是, 如是。須菩提! *Именно так, так, Субхути!* (Кумараджива, Бодхиручи 1, А.с. 17.8); 如是問已爾時觀自在菩薩摩訶薩告具壽舍利弗言...*[Когда Шарипутра] так спросил, в то время Гуаньинь Бодхисаттва-махасаттва почтенному Шарипутре сказала ...*(Праджня, С.с. 4).

Очень часто китайские местопредикативы не имеют однозначного соответствия в санскритском оригинале - местопредикативом может переводиться как указательное местоимение, так и словосочетание *такого рода evam*.

Инклюзивы

Инклюзивы, или обобщающие слова, делятся на определительные и обстоятельственные. К обстоятельным инклюзивам относятся 悉 *xi1*, 皆 *jie1* и 都 *dou1* которые занимают позицию непосредственно перед глаголом. 悉 *xi1* и 皆 *jie1* могут встречаться в паре друг с другом в биномах: 皆悉 *jie1xi1* (встретился только один раз в переводе Сюань Цзана: 宿生所造諸不淨業，皆悉消盡，當得無上正等菩提。 *Нечистая карма, совершённая в прошлых рожденьях, вся уничтожится, [и они] достигнут Высшего полного просветления.* (Сюань Цзан, А.с. 16.2) и один раз в переводе Праджня: ...一切如來皆悉隨喜...*все Татхагаты возрадовались* (Праджня, С.с. 9)) и 悉皆 *xi1jie1* (в переводах Сюань Цзана, И Цзина в *Алмазной сутре* и у Чжи Хуэйлуня в *Сутре сердца*). Однако, биномы 皆悉 *jie1xi1*/悉皆 *xi1jie1* в *Сутре сердца* можно рассматривать в качестве усиления к определительному 一切 *yi2qie*. В текстах, написанных на вэньяне, служебное слово 皆 *jie1* относилось либо к подлежащему, либо к актуализованному дополнению, а 悉 *xi1* отличалось от него тем, что относилось только к дополнению, стоящему в постпозиции. В текстах *Алмазной сутры* и *Сутры сердца* значительно преобладает инклюзив 皆 *jie1*, причём 悉 *xi1* в переводе И Цзина обладает обобщающим значением по отношению к вынесенному вперёд дополнению (此世界中所有眾生，種種性行，其心流轉，我悉了知。 *Имеющиеся в этих мирах существа, различной природы, их потоки мысли я все знаю.* (И Цзин, А.с., 18.5)). Таким образом, очевидно, что разница синтаксических употреблений 悉 *xi1* и 皆 *jie1* в буддийских текстах начинает стираться, и инклюзив 悉 *xi1* вообще постепенно выходит из употребления. Инклюзив 都 *dou1* появляется только в версиях *Алмазной сутры* Сюань Цзана и И Цзина и в биномах не отмечен. В *Алмазной сутре* 都 *dou1* стоит перед предикатом в отрицательной форме и акцентирует на том, что действие, обозначаемое глаголом-предикатом, не затрагивает ни одного из представителей класса, представленного прямым дополнением: 以都無所住，是故說我得無諍住，得無諍住。 *Так как ни в чём не пребывает, именно поэтому назвал меня пребывающий в Мире, пребывающий в Мире.* (И Цзин, А.с. 9.12)

Определительные инклюзивы занимают позицию перед определяемым словом-существительным, которое может быть как подлежащим, так и дополнением. Определительными называются следующие инклюзивы: 凡 *fan2*, 所有 *suo3you3*, 一切 *yi2qie4* и 諸 *zhu1*. Самым распространённым из них является 諸 *zhu1*, которое отмечено как у ранних, так и поздних переводчиков. Возможны сочетания 諸 *zhu1* с местопредикативами, указательными местоимениями и другими местоименными

словами (в *Сутре сердца* такие примеры единичны), например, 是諸 *shì4zhū1* (是諸衆生得如是無量福德。Эти все существа произведут такие неизмеряемые заслуги. (Кумараджива, А.с. 6.6)), 此諸 *cǐ3zhū1* эти все (此諸河沙，寧爲多不？*Песчинок в этих всех реках Ганг было бы много?* (И Цзин, А.с. 11.1)), 彼諸 *bǐ3zhū1* те все (彼諸菩薩，當生，當攝無量福聚。Те все Бодхисаттвы произведут, удержат неизмеряемые заслуги. (И Цзин, А.с. 6.6)), 所有諸 *suǒ3yǒu3 zhū1* все (於恒伽江所有諸沙 все песчинки в реке Ганг (Бодхиручи 2, Парамартха, А.с. 11.1), 一切諸 *yī2qiē4 zhū1* все (三世一切諸佛 все бодхисаттвы трех миров (Фа Чэн, С.с. 7)). Очень часто 諸 *zhū1* вводится просто как показатель множественного числа. Из примеров видно, что служебное слово 諸 *zhū1* всегда стоит непосредственно перед определяемым словом, а если присутствуют ещё и другие обобщающие слова, то они стоят в препозиции к 諸 *zhū1*. 一切 *yī2qiē4* употребляется как в атрибутивных конструкциях, оформляя подлежащее, так и самостоятельно. В самостоятельном употреблении 一切 *yī2qiē4* встретилось только один раз как приложение к подлежащему в переводе *Алмазной сутры* И Цзина: 如是一切，我皆令入無餘涅槃而滅度之。Так – всех я полностью введу в безостаточную нирвану и приведу к полному угасанию. (И Цзин, А.с. 3.1). Это ещё один из примеров, как переводчики пытаются найти замену лично-указательному местоимению 3 лица.

Определительная местоименная конструкция 所有 *suǒ3yǒu3* со значением *все* в древнекитайском отсутствовала. Считается, что она появляется примерно в эпоху Юань (1279-1368) и восходит корнями к широко распространённым конструкциям с объективатором 所 *suǒ3*. Объективатор 所 *suǒ3* ставился перед сказуемым и заставлял считать фразу, в которой он встречался, обозначением отсутствующего дополнения, т.е. 所有 *suǒ3yǒu3* могло переводиться как *то, что имеется в наличии/то, чем обладают*. В текстах *Алмазной сутры* конструкция 所有 *suǒ3yǒu3* достаточно употребительна и встречается как самостоятельно, так и в сочетаниях с другими местоименными словами, например, 所有諸 *suǒ3yǒu3 zhū1*, 凡所有 *fán2 suǒ3yǒu3*. Обычно определительная конструкция 所有 *suǒ3yǒu3* обрамляет подлежащее и стоит либо в начале предложения, либо в начале одной из частей сложного предложения: 無所有法如來所得...*нет никаких дхарм, [которые] Татхагатой были полностью постигнуты* (или *нигде не имеется наличие дхарм, постигнутых Татхагатой?*) (Бодхиручи 2, А.с. 7.2). Употребление обобщающего слово 凡 *fán2* в буддийских переводах аналогично употреблению в древнекитайском языке: оно относится к подлежащему и стоит в препозиции к нему.

Отрицания

Система отрицаний играет чрезвычайно важную роль в грамматическом строе китайского языка, так как она в значительной степени восполняет отсутствие развитой системы глагольных форм. И повелительное наклонение, и некоторые видо-временные оттенки глагольных значений передаются в отрицательных конструкциях именно с помощью отрицательных частиц. Отрицания выступают в роли определения к сказуемому и в некотором смысле образуют систему наклонений: обычное отрицание 不 *bu4* передаёт значение изъявительного наклонения, запретительные 勿 *wu4* и 莫 *mo4* выступают в повелительном наклонении. Таким образом, отрицания позволяют различать действия, действительно не имевшие места, действия, возможно не имевшие места, и действия, совершение которых запрещается. В тексте *Алмазной сутры* встречаются все вышеперечисленные отрицания, в *Сутре сердца* - лишь 不 *bu4* и 無 *wu2*. Отрицания и запрещения обычно стоят перед глаголом либо перед группой сказуемого, хотя иногда переводчики, слепо следуя санскритским конструкциям, выносят отрицательные частицы вперёд в начало предложения.

Что касается текстов переводов *Алмазной сутры*, нужно особо отметить, что в конструкциях с отрицаниями даже самые именитые переводчики часто обнаруживали свою беспомощность перед длинными изощрёнными санскритскими предложениями, поэтому здесь встречается больше всего аграмматичных примеров и несвойственных древнекитайскому языку употреблений. В версиях *Алмазной сутры* встречаются две запретительные частицы 勿 *wu4* и 莫 *mo4*, из которых в большинстве случаев преобладает 莫 *mo4*. Причём, остаётся неясным, почему переводчики отдают предпочтение той или иной частице в повелительных предложениях с выражением запрета, так как в основном с их помощью переводится одна и та же запретительная форма санскритского глагола. В версии Кумарадживы и других переводчиков частица 勿 *wu4* встречается в предложениях с выражением недолжности совершения какого-либо действия собеседником (модальный глагол при этом может не употребляться, т.е. 勿 *wu4* = 不應 *bu4ying1*): 汝勿作是見。若言: .. Ты не должен так думать. Если скажут... (И Цзин, А.с. 21.3) Отрицательные частицы 勿 *wu4* и 莫 *mo4* в текстах *Алмазной сутры* встречаются исключительно перед односложными глаголами. Ни один из случаев употребления перед двусложным глаголом или предлогом не отмечен.

Все основные употребления 不 *bu4* в рамках переводов «Алмазной сутры» сводятся к четырём случаям:

1) с помощью 不 *bu4* выражаются отрицания при модальных глаголах 不可 *bu4ke3*, 不應 *bu4ying1*, 不能 *bu4neng2*,

2) 不 *bu4* употребляется при одиночных отрицаниях 不也 *bu4ye3*, 不爾 *bu4er3*, 不可 *bu4ke3*, 不得 *bu4de2*: 不也, 世尊! *Нет же, Бхагаван!* (Сюань Цзан, А.с. 4.5)

3) с помощью 不 *bu4*, помещённого в конец предложения, выражается альтернативный вопрос (часто это форма передачи санскритского оппактивита в вопросительных конструкциях): 可以身相見如來不? *Можно благодаря обладанию телесными признаками увидеть Татхагату или нет?* (Кумараджива, А.с. 5.1)

4) отрицание действия в изъявительном наклонении, отнесённого обычно к настоящему времени. Очень часто 不 *bu4* отрицает действие, выраженное предикативом придаточного предложения или деепричастием. Эта отрицательная частица встречается как с глаголами действия, так и не-действия. Встречаются несколько случаев употребления отрицательной частицы 不 *bu4* в условном наклонении прошедшем времени, ирреальность условия в китайском тексте не передаётся: 若有法, 如來得阿耨多羅三藐三菩提者, 然燈佛則不與我受記... *Если бы нашлась дхарма, [с помощью] которой Татхагата достиг состояния Высшего Полного просветления, то Зажигающий светильник Татхагата не мне пророчествовал бы...* (Кумараджива, А.с. 17.9)

Частица 不 *bu4* также используется переводчиками для построения конструкций типа *не-А*, хотя в этой роли чаще выступает 非 *fei1*. 非 *fei1* представляет собой отрицательную связку *не есть*, употребляющуюся в основном в именных предложениях. Встречается и двусложное отрицание 非是 *fei1shi4 не есть* и даже 非有 *fei1you3 не есть*, аналогичные двусложному отрицанию 無有 *wu2you3*, которое также состоит из двух антонимичных. Современный аналог 非是 *fei1shi4 не есть* 不是 *bu2shi4* в текстах сутр не встречается. Также 非 *fei1* часто употребляется перед именной группой подлежащего или дополнения. Таким образом, можно выделить две грамматические функции 非 *fei1* в текстах переводов:

1) 非 *fei1* как отрицательная частица в именных синтагмах (в конструкциях типа *не-А, не не-А*),

2) в именных предложениях 非 *fei1* выступает как отрицательный аналог связки 是 *shi4*.

В нескольких примерах 非 *fei1* выступает в значении 無 *wu2* (т.е. 沒有 *mei2you3*). Интересно отметить, что примеры подобных употреблений встретились именно у

китайских переводчиков Сюань Цзана и И Цзина и не могут быть списаны на незнание правил собственного языка: 彼諸菩薩非法想, 非非法想, 非想, 非無想。У тех Бодхисаттв нет представления о дхармах, нет представления о не-дхармах, нет представления, нет не-представления. (И Цзин, А.с. 6.8) Соответственно, в синтагме 非非法想 первое 非 *fei1* выступает в глагольном значении (= 無 *wu2*), а второе – как отрицательная связка перед ИГ. Подобный пример встречаем и у Сюань Цзана в 17.14. Такое особое употребление отрицательной частицы 非 *fei1* можно отнести ещё к одной особенности буддийского гибридного вэньяня.

Служебное слово 未 *wei4* первоначально было отрицательным предикативом со значением *ещё не завершиться*. В текстах *Алмазной сутры* 未 *wei4* употребляется только как отрицательная частица и стоит либо непосредственно перед глаголом, либо при наличии перед глаголом наречия оформляет всю группу сказуемого. Отрицание 未 *wei4* не только отрицает действие, выраженное предикативом, но и выражает видо-временное значение: 未 *wei4* отрицает сам факт совершения действия в прошлом (соответствует современному 沒...過 *mei2...guo4*): 我從昔來所得慧眼, 未曾得聞如是之經。(鳩) Я с тех пор как прежде обрёл глаз мудрости, никогда не слышал такое Учение Дхармы. (Кумараджива, А.с. 14.3) Часто встречается бином 未曾 *weiceng*.

Отрицательная частица 無 *wu2* в большинстве примеров выступает в предложениях/синтагмах наличия/обладания как отрицательный предикатив и представляет собой сращение современного 沒有 *mei2you3*. Таким образом, 無 *wu2* отрицает сам факт наличия/обладания где-либо какого-либо объекта. Как отрицательный предикатив 無 *wu2* выступает самостоятельно, не требуя после себя дубликации глагола 有 *you3*. Но в переводах *Алмазной сутры* гораздо чаще встречаются те случаи, когда 無 *wu2* употребляется в паре с глаголом 有: 實無有法名為須陀洹。 Действительно нет дхармы под названием Вступившего в поток. (Бодхиручи 1, А.с. 9.2) Подытоживая выше сказанное, случаи употребления 無 *wu2* в сутре можно свести к двум синтаксическим конструкциям. Первый тип (1) – это обычные для вэньяня и современного китайского языка конструкции обладания: обладатель – 無 *wu* – то, чем не обладают. Второй тип (2) – это конструкции наличия, которые, в свою очередь, могут быть двух видов: место наличия – 無 *wu2* – то, что отсутствует; и также безагентивная конструкция с предикативом 無 *wu2* и обрамляющим его в постпозиции дополнением. Отмечено также несколько случаев, когда дополнение к 無 *wu2* встаёт в препозицию к глаголу, то есть 無 *wu2* в

буддийских переводах может выступать в конструкциях типа: то, что отсутствует - 無 *wu2* (вместо привычной конструкции с обратным порядком слов): 以福德無故如來說得福德多。Так как заслуг нет, Татхагата рассказал, что обретено заслуг много. (Кумараджива, А.с. 19.5). Как отрицательная частица 無 *wu2* может встречаться в объектных синтагмах типа не-А, когда происходит отрицание того качества, которым наделён объект А.

Модальные глаголы

В переводах «Алмазной сутры» встречаются следующие модальные глаголы: 能 *neng2*/ 不能 *bu4neng2* (способность/ неспособность совершения действия); 可以 *ke3yi3*/ 不可以 *bu4ke3yi3* (возможность/ невозможность совершения действия); 不應 *bu4ying1*, 無當 *wu2dang1* (запрет на совершение действия).

Система модальных глаголов в то время была недостаточно чётко разработана, и переводчики часто путали глаголы долженствования и возможности в отрицательных формах 不應 *bu4ying1* и 不可以 *bu4ke3yi3*. Многие примеры демонстрируют смешение именно этих форм в китайских переводах: *na lakṣaṇa-saṃpadā tathagatas draṣṭavyas* Благодаря обладанию признаками Татхагата не может быть виден. 不可以身相得見如來 Нельзя посредством телесных признаков увидеть Татхагату. (Кумараджива, А.с. 5.2), 不應以諸相具足觀於如來。Не должно благодаря обладанию признаками увидеть Татхагату. (Сюан Цзан, А.с. 5.2). Иногда переводчики опускают вообще модальное значение возможности/долженствования и ограничивались смысловым глаголом (при отрицании используя нейтральную отрицательную частицу 不 *bu4*, которая ставится перед основным глаголом).

Конечные частицы

Конечными модальными частицами в китайском языке называются служебные элементы, которые расположены в конце предложения и придают всему предложению определённую эмоциональную окраску. В переводах *Алмазной сутры* конечные частицы достаточно редки (а в *Сутре сердца* вообще не встречаются), в отличие от текстов, написанных на классическом вэньяне, которые пестрят различными частицами. В тексте сутры в повествовательных предложениях встречаются только две конечные частицы - 也 *ye3* и 亦爾 *yi4er3* (вопросительные конечные частицы рассматриваются при анализе вопросительных конструкций).

Частица 也 *ye3* в своём традиционном значении связки именного предложения встречается только раз (и то её употребление там необязательно, поскольку она выступает в паре со связкой 是 *shi*): 何以故? 妙生! 言如來者, 即是實性真如之異名

也 ° Почему? Субхути! Говоришь 'Татхагата' – это и есть другое название реальности, истинной таковости. (И Цзин, А.с. 17.11). Во всех остальных случаях она выступает как конечная модальная частица и имеет подчеркивающее значение, т.е. подчёркивает, что дела обстоят именно так. На русский язык переводится усилительной частицей же. Интересно, что конечная частица 也 ye3 встретилась в Алмазной сутре лишь в коротких ответных репликах после отрицания (типа 不也 bu4ye3).

В обычных повествовательных предложениях конечные частицы практически не употребляются - исключением является только перевод Сюань Цзана, где два раза встречается конечное 亦爾 yi4er3 так (Сюань Цзан, А.с. 3.4). Как верно подмечает Э. Цюрхер²⁵⁹, 爾 er3 кроме значения указательного местоимения также начинает принимать значение местопредикатива или наречного компонента, стоящего после основного глагола. Именно такое употребление 爾 er3 часто отмечается в китайских буддийских текстах в биномах: 亦爾 yi4er3 тоже так, 乃爾 nai3er3 именно так.

В переводе И Цзина встретилась срединная модальная частица 豈 qi3 разве: 妙生言: “菩薩豈不取福聚耶 ? ” Субхути сказал: «Разве Бодхисаттва не обладает накоплением заслуг?» (И Цзин, А.с. 28.2). 豈 qi3 занимает позицию перед группой сказуемого и выступает в паре с конечным вопросительным 耶 ye2. Частица 豈 qi3 выступала в древнекитайском языке как показатель риторического вопроса и обычно функционировала в сочетании с другими конечными частицами - 乎 hu1 и др. В риторических вопросах частица 豈 qi3 в переводах Алмазной сутры и Сутры сердца не встречается.

Пассив. Каузатив

В санскритских оригиналах Алмазной сутры и Сутры сердца очень часто встречаются пассивные предложения. Можно отметить, что обилие пассивных конструкций является одной из особенностей санскритского текста, и то, что в китайском, русском языках выражается активным залогом, в санскрите чаще всего находит выражение в страдательном залоге. Китайские переводчики, особенно Кумаражива, Бодхиручи, всячески избегают пассивных конструкций, и практически всегда трансформируют санскритский пассив в актив. Таким образом, темо-рематическое деление санскритского текста часто нарушается в китайских

²⁵⁹ Цюрхер Э., Разговорные элементы в ранних буддийских переводах Поздней Хань// Журнал Ассоциации преподавателей китайского языка, 12, 3, 1977 (Zürcher E., Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations// Journal of the Chinese Language Teachers Association, 12, 3, 1977).

переводах для того, чтобы перевод выглядел более естественным для китайских адептов.

Некоторые пассивные китайские конструкции можно рассматривать по-разному. Общеизвестно, что активное или пассивное значение переходного глагола, не имеющего при себе показателя залога, зависит от наличия или отсутствия после него дополнения. Таким образом, например, фраза 20.4 *Алмазной сутры* в версии Кумарадживы может анализироваться двояко: как пассивная диатеза, либо как активная, но с актуализированным (т.е. вынесенным в препозицию) дополнением. Та же фраза в переводе Бодхиручи 2 и Дхармагупты однозначно выглядит как безагенсный пассив. Сравни: 如來可以具足諸相見不? *Татхагата посредством обладания признаками может быть виден или нет?* или *Татхагату посредством обладания признаками можно увидеть или нет?* (Кумараджива, А.с. 20.4) 可以具足諸相觀如來不? (Бодхиручи 2, Парамартха, А.с. 20.4) *Можно посредством обладания признаками увидеть Татхагату или нет?*

При переводе предложений с глаголом-сказуемым в пассивном залоге на китайский язык переводчики прибегают к следующим приёмам трансформации:

1) Санскритская пассивная конструкция переводится на китайский язык обычной активной конструкцией типа субъект - предикат - объект.

2) В переводах *Алмазной сутры* Сюань Цзана и И Цзина также возможны случаи, когда пассивный залог глагола-сказуемого не оформлен никакими формальными средствами. Этот тип предложений характеризуется тем, что в них отсутствует субъект, причём он не просто опущен, а вообще невозможен: объект занимает первое место, за ним следует глагол, т.е. получается конструкция типа объект - предикат. В таких примерах встречаются только глаголы ментального действия: *sama sã anuttãra samyak-sambodhis sarvais kusãlais dharmais abhisambudhyate ...полное просветление самоидентично, через добрые дхармы было полностью узнано. 一切善法無不現證, 一切善法無不妙覺。 Все добрые дхармы проявлены, все добрые дхармы чудесно узнаны.* (Сюань Цзан, А.с. 23.2).

3) Следующий тип предложений особенно распространён в текстах сутры при переводе причастных оборотов со страдательным причастием: это конструкции с глаголом 有 *you3* и его антонимом 無 *wu2*. Глаголы 有 *you3* и 無 *wu2*, чрезвычайно употребительные как в древнекитайском, так и современном языке, образуют несколько типов интересующих нас конструкций:

а) подлежащее - обстоятельство места - косвенное дополнение с предлогом 於 *yu2* - 有 *you3* - 所 *suo3* - знаменательный глагол (*asti sas kas-cit dharmas yas tathãgatena*

dīpaṃkarasya tathāgatasya arhataḥ samyak-sambuddhasya antikat udgr̥hitas...*Есть* *какая-нибудь та дхарма, которая была Татхагатой в состоянии Зажигающего светильник, Татхагаты, Архата, Полностью прозревшего схвачена?* 如來昔在然燈佛所，於法有所得不？*Татхагата прежде в состоянии Зажигающего светильник, в отношении дхарм обрёл что-нибудь, или нет?* (Кумараджива, А.с. 10.1);

б) обстоятельство места - 有 *you3* - дополнение - включённое предложение со значением определения к дополнению. Включённое предложение имеет вид: субъект (может опускаться) - 所 *suo3* - глагол (昔從然燈如來，阿羅訶，三藐三佛陀所，頗有一法如來所取不？(菩 2, 眞) *Прежде в состоянии Зажигающего светильник, Татхагаты, Архата, Полностью прозревшего, имелась ли какая-нибудь дхарма, схваченная Татхагатой, или нет?* (Бодхиручи 2, Парамартха, А.с. 10.1)).

в) 無 *wu2* - дополнение - включённое предложение со значением определения к дополнению. Включённое предложение, как и в предыдущем случае, обычно имеет морфему 所 *suo3*, стоящую перед сказуемым, субъект включённого предложения занимает позицию подлежащего придаточной части. Во включённом предложении также может присутствовать дополнение, и тогда морфема 所 *suo3* перед глаголом опускается.

г) 無 *wu2* - дополнение - включённое предложение со значением определения к дополнению, где включённое предложение строго не имеет субъекта действия. Включённое предложение на конце всегда маркируется 者 *zhe3*. Включённое предложение со значением определения в таких конструкциях может на русский язык переводиться либо развёрнутым причастным оборотом (глагол включённого предложения переходит в полное страдательное причастие), либо при помощи относительного союзного слова *которые*, присоединяя придаточную часть к главной.

Во фразе 3.2 *Алмазной сутры* Парамартхи 2 и Бодхиручи впервые встречается показатель пассива 被 *bei4*²⁶⁰ (во всём тексте *Алмазной сутры* он встречается всего в двух главах - 3.2 и 17.3), другие переводчики его не употребляют. В современном языке полная пассивная конструкция имеет вид: объект - 被 *bei4* - субъект - предикат. В *Алмазной сутре* имеет место только безагенсная форма: объект - 被 *bei4* - предикат - 者 *zhe3*. Слово 被 *bei4* употребляется в отрицательных по смыслу предложениях и таким образом сохраняет негативный оттенок, которое оно имеет и в средневековом байхуа (это может быть не связано с конкретным лексическим значением самого

²⁶⁰ Как отмечает Ван Ли и др. лингвисты, конструкция с 被 *bei4* восходит корнями к концу периода Воюющих царств. Вначале между 被 *bei4* и глаголом не мог находиться субъект действия, и только позднее в IV-V вв. между ними начинает вставляться субъект.

знаменательного глагола, как, например, и в примерах из *Алмазной сутры*, - полное уничтожение здесь приравнивается по смыслу с достижением рая буддистов - нирваны). В качестве примера приведем фразу 3.2. Согласно санскритскому оригиналу, в первой части фразы 3.2 имеет место каузатив, а во второй части - страдательное причастие: *evam aparimāṇān api sattvān parinirvāṇa na kas-cit sattvas parinirvāpitas bhavati* *Хотя бесчисленных существ так переправил в паринирвану, нет ни одного из существ, [который] был переправлен.*

如是滅度無量無數無邊衆生，實無衆生得滅度者。 *Так приведя к полному угасанию бесчисленных несметных беспредельных существ, на самом деле не было существ, обретших полного уничтожения.* (Кумараджива, А.с. 3.2)

如是涅槃無量衆生已，無一衆生被涅槃者。 *Так переправив в нирвану бесчисленных существ, ни один из существ не был переправлен в нирвану.* (Бодхиручи 2, Парамартха, А.с. 3.2)

雖度如是無量有情，令滅度已，而無有情得滅度者。 *Хотя переправил таких бесчисленных существ, привёл к полному угасанию, но не было существ, обретших полное уничтожение.* (Сюань Цзан, А.с. 3.2)

雖令如是無量衆生證圓寂已，而無有一衆生入圓寂者。 *Хотя таких бесчисленных существ привели к обретению нирваны, но не было ни одного из существ, вошедших в нирвану.* (И Цзин, А.с. 3.2)

Каузативными бывают как знаменательные, так и служебные глаголы. Употребление каузативных знаменательных и служебных глаголов различается. В *Алмазной сутре* и *Сутре сердца* конструкции со знаменательными каузативными глаголами не встречаются. Правда, встречаются так называемые семантически каузативные глаголы, которые требуют после себя заполнения валентности пациенса, такие как 滅度 *mie4du4* (хотя в переводе Сюань Цзана он может требовать перед собой показатель 令 *ling*), 度 *du4*, 涅槃 *nie4pan2*, 度脫 *du4tuo1* (каузатор может опускаться). Например, пример 17.2 из *Алмазной сутры*: *bhagavan āha iha subhūte bodhi-sattva-yāna-samprasthitena evam cittam utpadayitavyam sarve sattvās mayā anupadhiśeṣe nirvāṇa-dhātau parinirvāpayitavyās* *Бхагаван сказал: «Здесь Субхути, Вставшему на колесницу Бодхисаттвы так мысль должно направлять: все существа мною в мире безостаточной нирваны должны будут приведены к полному угасанию.*

佛告須菩提：“善男子，善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應滅度一切衆生。 *Будда сказал Субхути: «Добрый сын, добрая дочь, встав на колесницу Бодхисаттвы, должны рождать такую мысль: Я должен привести к полному угасанию всех существ. ...»* (Кумараджива, А.с. 17.2)

佛告須菩提：“菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應滅度一切衆生，令入無餘涅槃界。” Будда сказал Субхути: «Вставшие на колесницу Бодхисаттвы должны рождать такую мысль: Я должен привести к полному угасанию всех существ, ввести в мир безостаточной нирваны.» (Бодхиручи 2, Парамартха, А.с. 17.2)

佛告善現：“諸有發趣菩薩乘者，應當發起如是之心：我當皆令一切有情於無餘依妙涅槃界而般涅槃。” Будда сказал Субхути: «Все вставшие на колесницу Бодхисаттвы должны рождать такую мысль: Я должен полностью всех существ в мире безостаточной нирваны привести к паринирване.» (Сюань Цзан, А.с. 17.2)

佛告妙生：“若有發趣菩薩乘者，當生如是心：我當度脫一切衆生，悉皆令入無餘涅槃。” Будда сказал Субхути: «Если найдётся Вставший на колесницу Бодхисаттвы, [то] должен рождать такую мысль: Я должен переправить всех существ, всех ввести в мир безостаточной нирваны.» (И Цзин, А.с. 17.2)

Не всегда понятно, чем руководствуются переводчики, строя тот или иной тип предложения. Иногда в их переводах встречаются следующие конструкции: предикат¹ - объект - 令 - предикат², причём предикат¹ и предикат² являются однородными, даже терминологически схожими (как например, в 3.2 у 玄: 度.., 令滅度, 17.2 у 菩 2, 眞: 滅度.., 令入). В роли служебного каузативного глагола в переводах *Алмазной сутры* встретился только один глагол 令 *ling4*. 令 *ling4* может участвовать в каузативных конструкциях в традиционном понимании этого слова, когда имеет место актантная деривация, создающая для глагола вторичное подлежащее со значением агенса. Подобный тип встречается только в самых поздних по времени переводах Сюань Цзана и И Цзина (редок), где каузативный служебный глагол 令 *ling4* добавляет вторичную валентность на агенс к глаголу: каузатор - 令 - каузируемый участник - предикат (И Цзин, А.с. 3.2). Конструкция также может принимать форму: каузатор - 令 - каузируемый участник - директив - предикат (Сюань Цзан, А.с. 17.2), где каузируемый участник может опускаться (Сюань Цзан, А.с. 3.1). В более ранних переводах введение каузируемого участника в позицию между 令 *ling4* и глаголом невозможно, и каузируемый объект выводится из предыдущего контекста (после однородного глагола-сказуемого может дублироваться анофоричным 之 *zhi1*).

Прямая речь. Вокатив

Вначале стоит отметить, что никто из переводчиков не вводит прямую речь без авторских слов, и авторские слова всегда предшествуют прямой речи. В санскритских оригиналах *Алмазной сутры* и *Сутры сердца* авторские слова несколько раз обрамляют прямую речь в конце. Что касается конструкций с прямой речью, то одной из

особенностей древнекитайского языка было то, что прямая речь вводилась только с помощью одного глагола 曰 *yue1*. Это слово могло быть единственным глаголом в предложении, но даже если в предложении уже имелся глагол речи, то после него перед прямой репликой всё равно должно был стоять глагол 曰 *yue1*. Для передачи прямой речи в переводах *Алмазной сутры* и *Сутры сердца* используются следующие глаголы, имеющие непосредственное отношение к акту говорения: 言 *yan2* (答言 *da2yan2*), 白 *bai2*, 告 *gao4*, 曰 *yue1*, 說 *shuo1* (宣說 *xuan1shuo1*). В текстах сутры эти глаголы, обозначая речевую деятельность, имеют много схожих черт, имеют и принципиальные различия. Относительно способа ввода прямой речи, все вышеперечисленные глаголы, кроме глагола 白 *bai2*, могут непосредственно вводить прямую речь (исключения можно, скорее всего, отнести за счёт недостаточного владения индийскими переводчиками китайским языком). В *Алмазной сутре* - это либо реплики Бхагавана, обращённые к Субхути, либо реплики Субхути, обращённые к Бхагавану, в *Сутре сердца* - участниками диалога выступают Бодхисаттва Гуаньинь и Шарипутра. Глаголы 白 *bai2*, 告 *gao4* используются для ввода дополнения, которое обозначает адресата, т.е. того, к кому напрямую обращена реплика. Таким образом, образуются следующие конструкции, используемые для передачи прямой речи с указанием конкретного слушателя *обратившись к кому-то сказать*: 白...言 *bai2 ...yan2*, 告...曰 *gao4...yue1*, а также 告...曰 *gao4...yan2* (например, в *Сутре сердца* это наиболее распространённый способ ввода прямой речи, см. 4). Причём глагол 告 *gao4*, в отличие от всех остальных глаголов, может выступать в двух функциях: за ним может следовать прямая речь говорящего, как например, в репликах 2.6 и 3.1 *Алмазной сутры* и др., и также он может служить для ввода адресата прямой речи, как и глагол 白 *bai2*. Но обычно адресат речи вводился конструкцией с предлогом 爲 *wei4*: типа 爲汝說 *wei4ru3 shuo1 тебе скажу*.

Самыми употребительными из выше перечисленных глаголов говорения являются 言 *yan2*, 告 *gao4* и 白 *bai2* (так как во многих ситуациях необходимо персонифицировать собеседника). Можно отметить, что эти глаголы являются самыми общими по значению и, соответственно, поэтому самыми употребительными. Глаголы 答言 *da2yan2 отвечать*, 宣說 *xuan1shuo1 провозглашать*, 解說 *jie3shuo1 разъяснить* отмечены в единичных употреблениях.

В качестве глаголов говорения в текстах переводов *Алмазной сутры* также встречаются 問 *wen4 спросить*, 說 *shuo1 сказать* и существительное со значением продукта говорения 語 *yu3 речи*. Из них только глагол 說 *shuo1* может выступать самостоятельно и периодически использоваться для ввода прямой речи. Остальные два

слова - глагол 問 *wen4* и существительное 語 *yu3* никогда для введения прямой речи не используются. Интересно, что обычно 問 *wen4*, 語 *yu3* выступают в придаточных предложениях как второй член глагольно-объектных синтагм со значением действия, предшествующего основному действию, выраженному сказуемым главного предложения (на русский обычно переводятся деепричастным оборотом): 作問 *zuo4wen4* *спросив*, 作語 *zuo4yu3* *сказав*, 說語 *shuo1yu3* *сказав речи*. Причём, субстантивируясь, 問 *wen4* и 語 *yu3* чаще всего оформляются демонстративом 是 *shi4*: 作是問 *zuo4shi4wen4* *задав этот вопрос*, 作是語 *zuo4shi4yu3* *произнеся эти речи*, 說是語 *shuo1shi4yu3* *сказав эти речи*. Глагол 言 *yan2* также может субстантивироваться, образуя глагольно-объектную синтагму с глаголом 說 *shuo1*: 說是言 *shuo1shi4yan2* *сказав эти слова*. Глагол 說 *shuo1* также может субстантивироваться, например, в синтагмах 作是說 *zuo4shi4shuo1*.

Стоит отдельно отметить, что в древнекитайском языке понятие вокатива практически отсутствовало, именно поэтому переводчики обнаруживали свою беспомощность, когда вставлял вопрос употребления обращения и его места в структуре высказывания. Это хорошо видно на примерах из версий Дхармагупты и Сюань Цзана, когда вокатив следует прямо за личным местоимением: 汝摩納婆！於當來世，名釋迦牟尼如來，應，正等覺。 (玄) *«Ты, Манав! В будущем рождении будешь называться Шакьямуни, Татхагата, Архат, Полностью прозревший.* (Сюань Цзан, А.с. 17.9). Подобное употребление невозможно представить в текстах, написанных на классическом вэньяне. Вокатив, как известно, используется для фиксации адресата речи и привлечения внимания слушающего. В переводах сутры вокатив чаще всего стоит в начале высказывания и отделяется от последующего предложения либо восклицательным знаком, либо точкой. При коротких ответах со значением подтверждения или опровержения предыдущей реплики вокатив мог стоять после короткого ответа, но никогда не мог вклиниваться в саму структуру предложения (расставление знаков препинания и структурирование текста происходило гораздо позже, но даже согласно тогдашней логике вокатив воспринимался отдельно). Многочисленные обращения, подчас излишние в рамках одного высказывания, обычно опускались переводчиками: достаточно было добавить при вводе прямой речи кто к кому обращается, и необходимость вокативов автоматически снималась. Но тем самым в китайских переводах несколько изменился и сам характер текста: текст сутры стал принимать более монологический характер и всё менее походить на диалог с

соответствующими ему атрибутами диалогической речи. Подобное же «снижение» стиля происходило и в отношении стиля сутры как религиозного текста.

Вопросительные конструкции

Построение вопроса в текстах переводов рассматриваемых нами сутр возможно несколькими способами, причём, выбор переводчиков обычно не обоснован соотношением с формой вопроса в санскритском оригинале. Вопросительные высказывания вообще являются специфической особенностью стилистики буддийских сутр: для привлечения внимания присутствующих к предмету обсуждения Будда часто прибегает к форме вопроса, причём, в большинстве случаев это именно альтернативный вопрос с переспрашиванием, что звучит более настойчиво, чем общий вопрос, а также содержит оттенок проверки Учителя истинных знаний ученика Субхути.

В *Алмазной сутре* и *Сутре сердца* встречается только несколько специальных вопросительных форм с обязательным местоимением 何 *he2*. Из них только одна 雲何 *yun2he2* используется в предикативных конструкциях обычно перед основным глаголом со значением *как*. Все остальные используются в одиночных вопросах (типа *Почему?*). Обращает на себя внимание тот факт, что большинство вопросительных конструкций в переводах *Алмазной сутры* образуются с помощью постановки в конец предложения отрицательной частицы 不 *bi4*. Таким способом задаётся неполный альтернативный вопрос, который переводится как *...или нет?* Например, 是善男子，善女人所得福德，寧爲多不？ *Произведённые этим добрым сыном, доброй дочерью заслуги, [их] было бы много или нет?* (Кумараджива, А.с. 8.1) Альтернативный вопрос с повтором основного глагола в отрицательной форме в текстах сутры не встречается. Предложения с конечными вопросительными частицами не слишком многочисленны, используется только одна частица 耶 *ye2* в предложениях со сказуемым-предикатом: 汝謂如來作是念：我當有所說法耶？ *Ты считаешь, Татхагате приходит такая мысль: мной должна быть продемонстрирована дхарма?* (Бодхиручи 1, А.с. 21.1) 何名五蘊自性空耶？ *Почему называют пять дхарм пустыми по их природе?* (Ши Ху, С.с. 5). Она чаще всего несёт модальный оттенок сомнения, неуверенности говорящего, что также может расцениваться как скрытый альтернативный вопрос, но менее настойчивый, нежели чем с переспрашиванием (полная форма альтернативного вопроса, заданного с использованием 耶 *ye2*, встретилась всего один раз у И Цзина, А.с. 31.1). На русский язык это переводится с помощью частицы *ли*.

Таким образом, в переводах *Алмазной сутры* встречаются следующие типы постановки вопроса:

1. Вопрос задаётся при помощи вопросительного местоимения 何 *he2* в формах 雲何 *yun2he2* как, почему, 何以故 *he2yi3gu4*, 何因 *he2yin1*, 所以者何 *suo3yi3zhe3he2* по какой причине. Эта форма специальных вопросов, отвечающих на вопросы как, каким образом, почему, по какой причине, заданных при помощи специальных местоименных сращений, обычных для буддийского взъянъя. Никаких конечных модальных частиц при этом не используется. Выбор между употреблением 所以者何 *suo3yi3zhe3he2* и 何以故 *he2yi3gu4* логически ничем не обоснован: так передаётся вопрос причины - почему, по какой причине. По-видимому, в равной степени сосуществовали и та, и другая формы без существенных различий между ними. Единственно, что можно отметить, - это то, что 所以者何 *suo3yi3zhe3he2* в основном встречается только у самых поздних переводчиков Сюань Цзана и И Цзина, хотя Кумаражива её также использует. В одиночном употреблении 何 *he2* встречается лишь единожды в версии *Сутры сердца* у Ши Ху.

2. Альтернативный вопрос (неполная форма) задаётся с помощью отрицания 不 *bu4*, поставленного в конец предложения.

3. Вопрос задаётся при помощи конечной вопросительной частицы 耶 *ye2*. Эта частица используется в общих вопросах, альтернативных вопросах, вопросах с оттенком сомнения субъекта речи и в риторических вопросах. В специальных вопросах она отмечена лишь один раз в паре с 何 *he2* (Ши Ху, С.с. 5).

4. В ряде примеров, хоть и немногочисленных, встречается особый тип вопросительного предложения, заданного без специальных морфем или конструкций. Такие вопросительные предложения, в которых вопрос выражен посредством интонации, на письме ничем не отличаются от повествовательных предложений (Бодхиручи 1).

Особое место в текстах переводов *Алмазной сутры* занимают альтернативные вопросы. В исследуемых текстах полный альтернативный вопрос практически не встречается: обычно мы имеем дело только с неполным альтернативным вопросом. Вопрос, образованный с помощью отрицания 不 *bu4* в конце предложения, представляет собой сокращённый вариант вопроса, образованного путём повтора основного глагола или глагола с дополнением в утвердительной и отрицательной формах. Альтернативный вопрос, образованный с помощью повтора глагола с дополнением в отрицательной и утвердительной формах и конечной частицы 耶 *ye2*, встречается только один раз в переводах И Цзина (如有說雲佛說我見, 眾生見, 壽者見, 更求趣見'者, 是爲正說, 爲不正耶? [Если] кто-то так скажет: взгляд на Атмана

Татхагатой был рассказан, взгляд на существ, взгляд на жизнь, взгляд на пудгалу
Татхагатой был рассказан, это было бы истинно сказано или не истинно сказано? И Цзин, А.с. 31.1). Говоря в целом, никакие другие конечные отрицательные частицы кроме 不 *bu4* в подобных альтернативных вопросах не участвуют.

Вопросительная конечная частица 耶 *ye2* в текстах сутр встречается в следующих вопросах: 1) альтернативный вопрос с *или*; вопрос, выражающий сомнение говорящего как скрытая форма альтернативного вопроса; 2) общий вопрос, запрашивающий мнение адресата речи; 3) риторический вопрос.

Предложения причины-следствия

К предложениям причины-следствия относятся сложноподчинённые предложения типа *так как.., то...* и *так как.., поэтому...* Чаще всего в текстах *Алмазной сутры* и *Сутры сердца* встречаются именно сложноподчинённые предложения с придаточным причины (примеры с придаточным следствия чрезвычайно редки). В подобных предложениях обычно используются парные союзы, где первый союз вводит причину, а второй - следствие (один из союзов может опускаться). Зависимое и главное предложения в составе сложноподчинённого могут иметь разные синтаксические структуры.

Парные союзы часто встречаются в поздних переводах Сюань Цзана и И Цзина, хотя возможны и в ранних переводах. В некоторых предложениях союзы причины или союзы следствия можно рассматривать как слова-скрепы. Парные союзы, омонимичные союзам со словами-скрепами, отличаются тем, что обе части их структурно необходимы, они закрепляют причинно-следственные отношения между двумя предложениями, тогда как слова-скрепы могут легко опускаться. Это иногда делает предложения с придаточным причины и придаточным следствия трудно отделимыми друг от друга. Скорее, на материале переводов рассматриваемых нами сутр можно говорить именно о предложениях причины-следствия с разной степенью семантической обоснованности причинно-следственной связи.

Помимо парных союзов в двух частях предложения, причинно-следственные связи укрепляются также за счёт введения в первую часть предложения усилительного наречия 實 *shi2* *на самом деле*. В текстах переводов *Алмазной сутры* встречаются следующие парные союзы причины-следствия: 以.., 故 *yi3.., gu4* (以.., 是故 *yi3.., shi4gu4*); 以.., 而 *yi3.., er2*; 由.., 故 *you2.., gu4*; 以...故, .. 則 *yi3...gu4,..ze2*; 由...故,.. 遂 *you2...gu4,..sui2*. В *Сутре сердца* в подавляющем большинстве случаев употребляется 以.., 故 *yi3.., gu4*, 而 *er2* в этих конструкциях не используется вообще, 由 *you2* отмечено в единичном случае типа 由...故,.. *you2... gu4* (Ши Ху, С.с. 6).

Как мы видим, это всё комбинации союзов с 故 *gu4*. Самым интересным из них является союз 以..., 故 *yi3...*, *gu4*, который также встречается в форме 以..故,.. *yi3...gu4*, оформляя только впередистоящее придаточное причины.

Таким образом, как союз следствия 故 *gu4* может либо выступать в паре с союзом причины 以 *yi3* или 由 *you2* (подавляющее большинство случаев), либо как союз причины корреспондировать с 以 *yi3*, замыкая придаточное предложение причины (в *Алмазной сутре* подобные примеры малочисленны)²⁶¹. В текстах переводов *Алмазной сутры* 故 *gu4* выступает преимущественно в значении *поэтому*. Вполне вероятно, что энклитическое 故 *gu4* со временем развилось из древнекитайского ...故也, но в любом случае частота употреблений 故 *gu4* в буддийских текстах намного превышает число употреблений в текстах, написанных на классическом вэньяне.

Хотя в переводах Кумарадживы и Парамартхи периодически встречаются двойные союзы причины-следствия, но обычно они используют иные конструкции, избегая экспликации причинно-следственных отношений между двумя частями сложного предложения. В главном предложении они часто используют обычные для древнекитайского языка союзы 而 *er2* и 則 *ze2*, а предшествующее ему придаточное никак не маркируется. Союз 而 *er2* встречается как в своём стандартном для вэньяня значении (формализатор сочинительной связи между предикативами, где предикатив, который следует за 而 *er2*, обозначает главное действие, а предшествующий - сопутствующее), так и в придаточных следствия со значением *поэтому*. В их переводах если присутствует союз 故 *gu4*, то он всегда маркирует конец придаточного причины, а 而 *er2* и 則 *ze2* стоят непосредственно перед глаголом-сказуемым главного предложения. Таким образом, как отмечает и Э. Цюрхер²⁶², если мы попытаемся проследить в наших текстах способы выражения субординации внутри предложения, которые в древнекитайском неизменно выражались через «придаточное + 而», то станет очевидным, что подобная конструкция была заменена всякого рода вспомогательными конструкциями с семантическими союзами типа *когда.., тогда; хотя.., ещё; .., потому что* и т.д. Из приводимых ниже примеров видно, что в V-VI вв. переводчики часто пытаются выйти из положения за счёт старых синтаксических средств, добавляя им новые значения.

²⁶¹ И.Т. Зограф пытается разграничить включённое (членное) предложение с предлогами 以 *yi3*, 由 *you2* и сложноподчинённое предложении с придаточным причины. См. *И.Т.Зограф, Официальный вэньянь// Наука, Москва, 1990*

²⁶² Цюрхер Э., Разговорные элементы в ранних буддийских переводах Поздней Хань// Журнал Ассоциации преподавателей китайского языка, 12, 3, 1977 (*Zürcher E., Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations// Journal of the Chinese Language Teachers Association, 12, 3, 1977*).

na hi sas kas-cit dharmas yas sakṛd-āgāmitvam āpannas tena ucyate sakṛd-āgāmi iti
Нет на самом деле ни одной той дхармы, которая бы вступила в Единичное прихождение, поэтому названо Единажды приходящий.

斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含。 *Sakṛd-āgāminas* называется Единажды приходящим, но на самом деле [он] не приходит, [поэтому] называется *Sakṛd-āgāminas*. (Кумараджива, А.с. 9.5)

以無少法證一來性，故名一來。 *Так как нет малых дхарм, доказывающих Единичный приход, поэтому называют Единичный приход.* (Сюань Цзан, А.с. 9.5)

由彼無有少法證一來性，故名一來。 *Так как в нём нет малых дхарм, доказывающих Единичный приход, поэтому называют Единичный приход.* (И Цзин, А.с. 9.5)

В этом примере Кумараджива, Парамартха и Бодхиручи опускают последнее предложение, вводящее следствие того, что вступивших в *Единичное прихождение дхарм* не было и нет. В переводе Кумарадживы реплика 9.5 - это сложноподчинённое предложение с придаточным следствия, которое начинается словами 是名 *shi4ming2*. Союз причины, вводимый китайскими переводчиками, - это попытка перевести санскритское наречие *hi*, который китайские комментаторы переводят как 的確 *di4que4* действительно, в самом деле, 因 *yin1* так как (поэтому затем в придаточных причины часто встречаем наречие 實 *shi2*). То, что в оригинале и у других переводчиков передаётся следственным союзом *tena поэтому*, у Кумарадживы заменяется вспомогательным 是 *shi4* перед сказуемым, которое утверждает жёсткую связь между утверждением (акцентированным с помощью усилительного наречия 實 *shi2*) и его следствием, т.е. союз *поэтому* восстанавливается логически. В следующем примере 9.9 Кумараджива и следующие за ним переводчики ограничиваются утвердительным высказыванием вне причинно-следственных связей, вводя наречие 實 *shi2*, которое усиливает непререкаемость утверждения: например, 實無有法名阿羅漢。 *На самом деле нет дхарм под названием Архат.*

na hi sas bhagavan kas-cit dharmas yas arhan nāma tena ucyate arhan iti *Нет на самом деле, Бхагаван, ни одной той дхармы, которая бы вступила в Архатство, поэтому названо Архат.*

以無少法名阿羅漢，由是因緣名阿羅漢。 *Так как нет малых дхарм под названием Архат, по этой причине называют Архат.* (Сюань Цзан, А.с., 9.9)

由彼無有少法名阿羅漢。 *Так как в нём нет малых дхарм под названием Архат.*

(И Цзин, А.с., 9.9)

Краткое *поэтому* встречается у Сюань Цзана и в развёрнутой форме *по этой причине* 由是因緣 *you2shi4yin1yuan2*. И Цзин начинает разъясняющее вышесказанное предложение одиночным союзом 由 *you2*, что возможно только в самом позднем по времени переводе (= современному 是因爲 *shi4yin1wei4*).

na mām tathāgatas vyākariṣyat araṇā-vihāriṇām agryas subhūtiḥ kula-putras na kva-cit viharati **tena** ucyate araṇā-vihāri araṇā-vihāri iti ... *Татхагата не провозгласил бы меня как «лучшего среди пребывающих в мире, Субхути, сына из доброй семьи, не пребывающего нигде», поэтому назван пребывающим в мире, пребывающим в мире.*

以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。 *Так как Субхути на самом деле нигде не пребывает, поэтому назвали: Субхути есть пребывающий в мире.* (Кумараджива, А.с. 9.12)

以都無所住，是故如來說名無諍住，無諍住。 *Так как ни в чём не пребывает, именно поэтому Татхагата назвал пребывающий в мире, пребывающий в мире.* (Сюань Цзан, А.с. 9.12)

В переводе Кумарадживы союз 而 *er2* выступает в новом значении *поэтому*. Вспомогательное 是 *shi4* перед следственным союзом 故 *gu4* в переводе Сюань Цзана усиливает причинно-следственные связи внутри двух частей сложноподчиненного предложения, показывая что следствие вызвано именно указанной выше причиной.

na hi bhagavan sas bhāvas na a-bhāvas **tena** ucyate ātma-bhāvas iti *На самом деле, Бхагаван, оно не [есть] существование, [не есть] не-существование, поэтому названо существование.*

此非是有，故說有身。 *Это не есть существование, поэтому рассказано как об обладающем телом.* (Бодхиручи 2, Парамартха, А.с. 10.6)

非以自體，故名自體。 *Так как не есть собственное существование, поэтому названо собственное существование.* (Сюань Цзан, А.с. 10.6)

以彼非有，說名為身。 *Так как оно не есть существование, [поэтому] названо телом.* (И Цзин, А.с. 10.6)

Сравнивая приведённые выше три варианта перевода, нетрудно заметить, что перед нами всё то же предложение причины-следствия, но в первом примере опущен союз, вводящий формально причину, а в третьем - следствие. Любопытен перевод Сюань Цзана, где союз причины стоит не в начале, как обычно, а после отрицательного глагола-связки 非 *feil*, оформляя ИГ сказуемого.

dr̥ṣṭe eva dharma paribhūtatayā tāni paurva-janmikāni a-śubhāni karmāṇī kṣarayaṣyanti
buddha-bodhim ca anuprāpsyanti...*как раз в этом рождении они из-за того, что будут унижены, те нечистые деяния, совершённые в прошлых рождениях, уничтожатся...*

以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅... *Так как в этом рождении люди будут унижены, то преступная дхарма прошлых рождений уничтожится...* (Кумараджива, А.с. 16.2)

以現法中遭輕毀故，宿生所造諸不淨業，皆悉消盡... *Так как в этом [круговороте] дхарм будут унижены, нечистая карма, совершённая прошлыми рождениями, вся уничтожится...* (Сюань Цзан, А.с. 16.2)

由於現在得遭輕辱，此為善事，能盡惡業，速至菩提故。 *Так как в этом рождении будут унижены, поэтому они, совершая добрые дела, могут уничтожить злую карму, быстро достигнуть [состояния] Бодхисаттвы.* (И Цзин, А.с. 16.2)

Переводы Кумарадживы и Сюань Цзана демонстрируют случаи употребления 故 *gu4* как рамочного союза вместе с 以 *yi3* в придаточном причины. Перевод И Цзина демонстрирует более интересный случай: союз 由於 *you2yu2* маркирует начало придаточного причины, а энклитическое 故 *gu4* маркирует конец главного предложения.

В переводе И Цзина встретился союз 遂 *sui2*²⁶³, не замеченный в ничьих других переводах. 遂 *sui2* стоит в препозиции перед сказуемым главного предложения: 心陀羅尼者，如來說為無持，由無持故，心遂流轉。 *Мысленные потоки Татхагат рассказал как ничем не поддерживающиеся, так как ничем не поддерживаются, поэтому мысли вращаются.* (И Цзин, А.с. 18.16)

Придаточные следствия присоединяются к главному посредством союза 故 *gu4* (是故 *shi4gu4*). Нужно отметить, что в придаточных следствия очень слабо выражен характер подчинения и структура главной части предложения, как правило, не подчёркивает обязательность придаточной. Поэтому придаточные со значением следствия часто представляют собой добавочные суждения и приобретают характер присоединения. Обычно открываемое союзом 故 *gu4* (是故 *shi4gu4*) предложение является по сути самостоятельным предложением, выдвигающим либо новый тезис как результат выше сказанного, либо объясняя то, что уже было сказано, но не обосновано.

²⁶³ И.Т. Зограф отмечает, что союз 遂 *sui2* указывает на связь с предыдущим придаточным предложением и выражает одновременно непосредственное следование во времени и результат (см. И.Т. Зограф, *Официальный вэньянь*// Наука, Москва, 1990). Крюков и Яхонтов переводят 遂 *sui2* как затем, после этого, считая его формальным показателем хронологической и логической последовательности нескольких действий.

Придаточные следствия в силу своего значения располагаются после главной части предложения.

Предложения условия - следствия

К предложениям условия - следствия относятся сложноподчинённые предложения с придаточным условия, которое стоит перед предложением следствия и начинается со слова *если*. Главное предложение, иногда оформленное союзом *то*, указывает на следствие того условия, которое было обозначено вперёдстоящим придаточным. Очень часто союз следствия *то* переводчиками опускается. Союз условия *если* обычно начинает придаточное предложение, хотя возможны и исключения (см. пример 6.9), когда вперёд выносится актуальное подлежащее: 是諸菩薩若取法相，即著我，人，衆生，壽者。 *Эти все Бодхисаттвы если рождают представление о дхарме, то привязываются к Атману, пудгале, существу, жизни* (Бодхиручи 1, А.с. 6.9). Союз следствия *то* всегда занимает позицию перед сказуемым главного предложения.

Единственным средством оформления условного придаточного в рассматриваемых переводах служит союз 若 *ruo4* *если, если бы*. В главном предложении в паре с ним выступают союзы 即 *ji2* или 則 *ze2*. Союз 則 *ze2*, как корреспондирующий с союзом условия, чаще всего встречается в самом последнем переводе И Цзина, другие переводчики обычно используют союз 即 *ji2*. Реальность - ирреальность условия видна только из санскритского текста, в китайских переводах это ничём не выражается (в современном китайском ирреальность условия также не находит формальных способов выражения).

Очень часто в анализируемых текстах можно встретить условные предложения, где придаточное условия образовано при помощи союза 若 *ruo4* и служебной морфемы 者 *zhe3*, употребляемых одновременно в начале и конце придаточного. Этот факт отмечается и на основе дуньхуанских текстов²⁶⁴: подобные конструкции были особенно характерны для языка 3-5 веков, и иногда придаточное условия могло быть образовано при помощи одной морфемы 者 *zhe3*, поставленной в конец подчинённого предложения (И.С. Гуревич пишет об этом явлении как о специфическом для языка III-V вв.²⁶⁵). Как будет видно из дальнейших примеров, оформление придаточного условия типа 若 *ruo4*...者 *zhe3* характерно не только для буддийских текстов 3-5 веков, но и для более поздних переводов И Цзина и Праджня: 若有欲學甚深般若波羅蜜多行者。雲何修行。 *Если кто-то захочет совершенствоваться в учении глубочайшей Праджня-парамиты, как его научить?* (Праджня, С.с. 3)

²⁶⁴ И.Т. Зограф, Среднекитайский язык: становление и тенденции развития// Наука, Москва, 1979

²⁶⁵ И.С. Гуревич, Очерк грамматики китайского языка 3-5 веков// Наука, Москва, 1974

Уступительные придаточные содержат указание на условие, вопреки которому совершается то, о чём говорится в главной части. Такие предложения встречаются только в наиболее поздних переводах *Алмазной сутры*, принадлежащих Дхармагупте, Сюань Цзану и И Цзину. Уступительное придаточное вводится союзом 雖 *sui1 хотя*, в главном предложении с ним корреспондирует союз 而 *er2 но*, стоящий перед сказуемым. Очень часто переводчики вводят эти союзы по смыслу – в санскритском тексте им нет прямого соответствия. Союз 雖 *sui1 хотя* всегда стоит непосредственно перед группой сказуемого.