

Линь-цзи лу

臨
濟
錄

Линь-цзи лу

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ®
ВОСТОКА

XV

Серия основана в 1993 году

ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

Российская Академия наук
Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

Линь-цзи лу



Вступительная статья,
перевод с китайского, комментарии и
грамматический очерк И. С. Гуревич

Санкт-Петербург
2001

УДК 11/13
ББК ЮЗ(5Кит)41



Серия «Памятники культуры Востока» отмечена дипломом Ассоциации книгоиздателей (АСКИ) как лучшая книжная серия

Линь-цзи лу. Вступ. ст., пер. с кит., коммент. и грамMAT. очерк И. С. Гуревич. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. — 272 с. («Памятники культуры Востока»).

Настоящий том объединяет два важных памятника китайской письменной культуры — так называемые *юйлу*, записи бесед величайших чаньских наставников: «Линь цзи лу» Линь-цзи И-сюаня (XI в.), «китайского Сократа», и «Пан цзюй ши юй лу» Пан Юня. Памятники содержат богатейший материал, позволяющий судить о состоянии чаньской традиции в конце эпохи Тан (618—907), о методе и практике *чань* в целом и специфической их модификации у данных авторов. Говоря о своеобразии практики Линь-цзи, стоит упомянуть хотя бы комплекс призванных пробудить интуицию (ведь только с помощью интуиции, согласно *чань*, может быть постигнута истина) своеобразных технических приемов, среди которых не последнее место занимает ориентация на шок («шоковая терапия»), определяемая не только физическим воздействием, но и словом. «Враждебное» отношение чань-буддистов к слову как средству передачи истины по иронии судьбы не помешало им оказаться чуть ли не единственными передатчиками разговорного языка эпохи, насыщенного старыми идиомами, простонародными выражениями, вульгаризмами, употребление которых отвергалось учеными-литераторами.

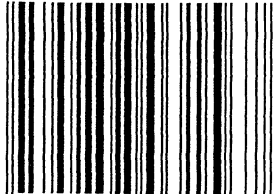
Издание сопровождается грамматическим очерком, содержащим описание основных грамматических характеристик текстов, предлагаемых вниманию читателя.

Книга адресована специалистам, работающим в различных областях китаеведения, студентам китаеведческих кафедр, а также широкому кругу читателей, интересующихся культурой Китая.

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с ведома издательства.

Исключительное право на распространение настоящей книги на территории России и за ее пределами принадлежит «Петербургскому Востоковедению».

ISBN 5-85803-156-0



© И. С. Гуревич, 2001

© «Петербургское Востоковедение», 2001



Зарегистрированная
торговая марка



Зарегистрированная
торговая марка

9 785858 031567

Введение

Буддийские юйлу школы чань (дхьяна): возникновение, основные характеристики жанра¹

Вниманию читателя предлагается перевод текстов двух памятников, принадлежащих к весьма своеобразному жанру — буддийским юйлу 語錄, или «записям бесед» школы чань (禪, санскр. дхьяна «мышление— созерцание») эпохи Тан (618—907).

Доступность источников, излагающих общие сведения, касающиеся истории проникновения буддизма в Китай и становления там чаньской традиции, избавляет меня от необходимости утомлять читателя подробным изложением этих вопросов; однако основные вехи — некую схему процесса — наметить придется, чтобы дать читателю дополнительный ключ к пониманию, возможно, не очень привычного для него литературного материала.

Хорошо известно, что знакомство Китая с буддизмом произошло в конце 1-го тысячелетия до н. э., когда «проводники» — монахи-миссионеры вместе с ремесленниками и купцами предпринимали путешествия по суше и по морю, дабы доставить в Китай буддийские тексты на санскрите и языках Центральной Азии. Распространение буддизма сопровождалось его адаптацией к местным условиям: серьезные изменения затрагивали как форму, так и содержание. В начальный период буддизм воспринимался как чужестранный культ, но со временем, особенно после распада империи Хань, на фоне длившихся около четырех веков бесконечных междоусобных войн, на фоне политического и социального разлома, сопровождавшегося жестокостью правящих и нищетой низших сословий, буддийская идея спасения, обещавшая радость будущей жизни, стала с готовностью восприниматься простыми людьми. К тому же буддийские монахи охотно учитывали в своих проповедях и местные народные верования и суеверия, приводя простого обывателя в благоговейный страх перед чудесным и сверхъестественным.

¹ Работа выполнялась при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 04-96-06057).

В смутные времена Троецарствия (221—264) и Шести Династий (265—580) с ослаблением влияния конфуцианства и даосизма предпочтение в распространении учения получили буддийские миссионеры: иноземные правители Северного Китая считали престижным приглашать советников из числа образованных (обладавших не только религиозными, но и светскими знаниями) выходцев из Индии и Центральной Азии. Возвышению Двора должно было способствовать и все возрастающее число переводов, выполнявшихся наиболее образованными монахами в специально для этих целей созданных при Дворе Палатах, а также красочные, искусно придуманные религиозные ритуалы, которые происходили в великолепных храмах двух столиц (Чаньань и Лоян). Итак, Китай, с его длительной высокоразвитой культурной традицией, не мог не формировать буддизм по собственным моделям, не снимая при этом завесы с ранее малоизвестной культуры Индии и Центральной Азии, особенно в области философии, ритуалов, иконографии.

Благодаря энергичной деятельности большого числа иностранных монахов и их китайских сподвижников был исполнен огромный труд — буддийские сутры, *винайи* (уставы, излагавшие правила монашеского поведения), *шастры* (философские трактаты) были переведены на китайский язык. Собранные воедино, переводы этих священных буддийских текстов составили огромный корпус китайской Трипитаки, т. е. буддийского канона на китайском языке. Столь напряженные занятия литературной работой одновременно с осуществлением религиозного служения, практикой медитации, исполнением необходимых ритуалов обуславливали изменения в образе жизни — значительная часть монахов расстается с аскетизмом, с жизнью на подаяния, и лишь малая их часть продолжает следовать предписаниям *винайи*.

При ощутимой поддержке со стороны правящих верхов, видевших в монашестве силу, ратующую за рост престижа государства и правителя, различные школы буддизма достигли поразительных высот в своем развитии. Однако бурный расцвет буддизма в начале Тан вскоре сменился не менее стремительным процессом упадка; его обусловили кровавые распри, в которые была ввергнута империя в результате мятежа Ань Лушаня (755), и, как следствие их, ослабление правящей элиты.

Буддийские монахи — прежде всего в обеих столицах — разделили участь старой аристократии, той самой, что когда-то помогла им достичь их высокого положения, а теперь сама была сметена. Так, в течение примерно столетия зачахли и исчезли «столичные» школы буддизма. Сохранившиеся же направления обосновались в «глубинке», ориентируясь на простой люд, перейдя от чужестранных учений к легкодоступным для простого обывателя проповедям, в которых глубокий смысл передавался посредством понятий обычной повседневной жизни. Среди таких направлений наиболее известное — чань-буддизм, распространившийся на юге и востоке (современные провинции Цзянси, Аньхуэй, Цзянсу).

Основателем чань, по преданию, считается Бодхидхарма (кит. Путидамо 菩提達磨): будучи Двадцать восьмым Патриархом дхьяны в Индии, он, согласно традиционным представлениям, примерно в середине VI в. морем прибыл в Южный Китай, став Первым Патриархом чань в этой стране. Последователи созданной им школы продолжили его линию. Привлекательность такой концепции истоков чань в Китае заключается в возведении чаньской традиции непосредственно к Будде.

Как реформистское движение, чань-буддизм ставил целью прорваться через схоластику ортодоксального буддизма, вернув истинный дух Шакьямуни учению и практике буддизма, согласно которым каждый человек может реализоваться как Будда. Считая тексты махаянского буддизма лишь «выставкой слов», а отнюдь не Разумом самого Будды, Наставники чань предлагают собственные беседы, участвуя в свободных, живых диалогах, которые ведутся на понятном всем разговорном языке того времени. Отказываясь от жизни на субсидии в городских монастырях и храмах, чаньские монахи либо практиковали бродяжничество и жизнь на подаяния, либо собирались вокруг Наставника в мало-мальски приемлемых для жизни отдаленных местах и на вполне демократических началах вели совместное хозяйство, кормились работой на земле.

К середине Тан на фоне прочих выделялись три школы чань-буддизма: «Бычья голова» (Нютоучань 牛頭禪), именовавшаяся так по названию горы в Цзяннине (пров. Цзянсу), форма которой очень напоминала голову быка (Нютоушань 牛頭山), Северная и Южная школы. Последняя делала особый акцент на практике медитации для приостановления активности сознания. Высокое совершенство этой школы позволило ей проникнуть в самую сущность Учения Шакьямуни, о чем мы узнаем из трудов Пятого Патриарха школы Хуань — Цзун-ми (宗密, 780—841)¹.

Своим расцветом в этот период Южная школа в значительной степени была обязана ряду выдающихся личностей среди монахов, которые благодаря своим исключительным способностям, глубоким знаниям и умениям сумели привлечь немало адептов. Действовали три ветви Южной школы: Хэ-цзэ (Хэ-цзэ Шэнь-хуэй 何澤神會, 670—762, пров. Цзянси, последователь Хуэй-нэна 慧能); Цин-юаня (Цин-юань Син-сы 青原行思, ум. 741); Нань-юе (Нань-юе Хуай-жан 南岳懷讓, 677—744). Две последние сыграли особо важную роль в расцвете чаньской традиции, распространении ее в Корее, становлении дзэн в Японии и последующем проникновении на Запад. Со знаменитыми последователями этих ветвей Южной школы и связана деятельность мирянина Пан Юня (龐蘊), так, благодаря снискавшему широкую известность Ши-тоу Си-цяню (石頭希遷, 700—790), ученику Цин-юаня, Пан Юнь испытал в 785 г. свое первое озарение, а встреча с выдающимся учеником Нань-юя, Мас-

¹ Подробно об этом см.: Цзун-ми, 1992. С. 72—100; Цзун-ми, 1992а. С. 100—128; Цзун-ми, 1993. С. 99—127.

тером Ма-цзу Дао-и (馬祖道一, 709—788) — на этом имени подробнее мы остановимся ниже, — случившаяся в 786 г., увенчалась для Пан Юня вторым его озарением и наследованием Дхармы именитого наставника.

Ши-тоу Си-цзянь и Ма-цзу Дао-и были самыми известными, прославленными Наставниками чань своего времени. Прекрасно образованные, начитанные в махаянских сутрах (таких как «Алмазная», «Ланкаватара-сутра», «Лотосовая сутра», «Вималакирти-сутра») с их утверждениями о том, что дурные страсти, какими бы они ни были, суть Просветление, а жизнь и смерть, какими бы они ни были, суть Нирвана, или о том («Нирвана-сутра»), что все живые твари обладают природой Будды, они излагают эти доктрины в сжатой форме, языком повседневного общения людей, не обремененных высоким уровнем образованности.

Подобное умение, унаследованное от Учителей-Наставников, проявилось впоследствии у мирянина Пана, что и нашло свое отражение в «Записях бесед мирянина Пана» (одном из двух памятников, перевод которых предложен ниже), где в одной простейшей фразе, а то и в одном слове он способен раскрыть значительность поступков и глубокий смысл диалогов.

Скудные сведения об отдельных фактах и датах из жизни мирянина Пана можно почерпнуть из Предисловия и самого текста «Записей бесед...» (см.: Ирия, 1973. С. 3—4). Точной даты рождения Пана источники не дают, высказывая предположение, что это могло произойти около 740 г. Сообщается, что в начале годов Юань-хэ (806—820) он вернулся на родину и поселился близ города Сяньяна. Именно там он встретился с префектом области — Юй Ти. Последний оказался также свидетелем смерти Пана, случившейся «неделю спустя после солнечного затмения». Исходя из того, что в соответствующий отрезок времени затмение солнца отмечалось 27 июля 808 г. — этот факт признается достоверным, — можно предположить, что смерть Пана последовала 3-го августа 808 г.; к моменту кончины ему было лет 60—70, чему подтверждением (прямым или косвенным) служат эпизоды из «Записей бесед...».

Не гарантируют источники исторической подлинности и точности сведений, касающихся отца Пана: конфуцианец, второразрядный функционер в г. Сяньяне; после переезда на юг — префект г. Хэнъяна. О матери Пана сведений нет.

Пан, сопровождавший отца, поселился в южной части Хэнъяна, женился, в семье было двое детей — сын и дочь. Лин-чжао (靈照, «Сияние души») — так звали дочь — достигла глубокого проникновения в сущность чань, ее связывали с отцом особенно нежные родственные чувства.

В Хэнъяне Пан соорудил отдельно от своего жилища хижину, где практиковал изучение сутр и занимался медитацией. Уже будучи человеком средних лет, он отдал свой дом под храм, а деньги и все, чем владел, утопил в водах ближней речки, чтобы навсегда избавиться от того, что может быть помехой в достижении озарения.

Легко представить себе изумление окружающих, наблюдавших этот его поступок. Однако столь необычный способ избавления от своего состояния Пан избрал совсем не случайно: возможно, более естественным было бы раздать все, чем он владел, людям, но в этом случае препятствия и помехи для достижения озарения были бы созданы для других, чего Пан допустить не мог.

Скудные средства к существованию Пан и его дочь зарабатывали продажей изготовленной ими же утвари из бамбука. Можно также предположить, что сын Пана помогал матери, работая на земле (подобные догадки возникают благодаря изображениям, на которых юноша предстает перед нами вспахивающим поле).

Обретя свободу от дома как жилища и от всех вещей, Пан, дабы увидеть известного Наставника Ши-тоу, отправился в горы Наньюе, где ему посчастливилось испытать первое озарение; затем он двинулся на восток для встречи с прославленным Ма-цзу. Здесь, пережив второе великое озарение, он остается в течение двух лет вместе с сотнями других учеников и становится наследником Дхармы великого Наставника.

Впоследствии он провел значительное время в странствиях по Центральному Китаю, где встречался с другими паломниками. В острых словесных баталиях, насыщенных добрым юмором, он оттачивал свое понимание чань, что и зафиксировали «Записи бесед...».

Очевидно, большая часть дошедших до нас стихотворных текстов Мастера также была создана в этот период. Ему не были известны нормы и правила китайского стихосложения, так что в этом смысле его можно считать поэтом-«любителем».

На закате дней мирянин Пан, сопровождаемый любимой дочерью, обратил свои стопы на север. Как следует из Предисловия к «Записям бесед...», он поселился там в скалистой пещере в южной части гор Лу-мэншань, неподалеку от города Сянъяна, благодаря чему упомянутый выше префект города и высочайше уполномоченный управитель области Юй Ти, высоко ценивший стихи Пана, мог достаточно часто посещать его. Наше внимание к личности Юй Ти вызвано тем, что именно он является составителем «Записей бесед мирянина Пана». Выходец из знатного рода, он был решительным управителем авторитарного толка и даже по собственной инициативе издал распоряжение о преследовании всех нищенствующих монахов, обнаруженных на контролируемой им территории. Неизвестно, как долго действовал суровый указ, но есть свидетельства того, что под влиянием встречи Юй Ти с неким чаньским монахом произошла полная перемена его настроения, так что из преследователя странствующих монахов он превратился в адепта чань-буддизма, который постигал с помощью нескольких Учителей.

Труд Юй Ти можно, очевидно, рассматривать как дань памяти Мастера, при кончине которого ему случилось присутствовать, дань человеку, который, будучи выходцем из конфуцианской семьи, предпочел

самовыразиться в буддизме, оставаясь мирянином, отказаться от собственного жилища и имущества и заниматься паломничеством, как любой монах, не переходя тем не менее в монашество, не читая проповедей. Сутры же мирянин с энтузиазмом представлял в своих стихах, отдавая особое предпочтение «Сутре о Вималакирти», герой которой, будучи мирянином, глубоко постиг суть озарения и в спорах о буддизме был сильнее любого монаха. Сам Пан Юнь, простой бедняк, жизнь которого ничем особо примечательным не отличалась, также достиг высочайшего уровня религиозного озарения как ревностный последователь чань, и это дало современникам основания именовать его китайским Вималакирти.

Структурно «Записи...» состоят из трех цзюаней: цзюань I (*шан* 上) содержит собственно юйлу, т. е. записи бесед в чистом виде; кроме того, в нее также входят Предисловие без указания автора и краткое изложение биографических данных Пана; в самих высказываниях встречаются вкрапления стихов. Цзюани II и III (*чжун* 中, *ся* 下) содержат стихи, будто бы сочиненные Пан Юнем.

Основываясь на тексте «Записей бесед мирянина Пана», правомерно предположить, что Юй Ти осуществил работу по составлению «Записей...» в период между 3 августа 808 г. (дата смерти Пана) и октябрём того же года, когда сам Юй Ти покинул Сяньян. Самые ранние издания памятника, зафиксированные шестью сунскими каталогами, к сожалению, были утрачены, так что из дошедших до нас наиболее ранним является минский ксилограф 1637 г., единственный экземпляр которого хранится в Библиотеке Государственной Канцелярии (*нэйгэ вэньку* 內閣文庫) в Токио. В ксилографе содержится указание на то, что он является перепечаткой (*чун кэ* 重刻). Китайское же минское издание представляет собой фотовоспроизведение с ксилографа, хранящегося в Японии.

* * *

«Королем» жанра юйлу Янагида Сёйдзан назвал «Записи бесед наставника чань Линь-цзи», или «Линь-цзи лу» 臨濟錄 (см.: Yanagida, 1972. P. 83). Однако прежде чем представлять читателю этот памятник и личность самого Наставника Линь-цзи, логично предложить некий минимум сведений о жанре юйлу как таковом, его истоках, истории названия¹.

Само слово «юйлу» 語錄 относительно новое: впервые оно отмечено в биографии Хуан-бо Си-юня (黃檗希運) в «Сун гао сэн чжуань» (宋高僧傳, «Жизнеописания знаменитых монахов, [составленные при] династии Сун», 967 г.), где говорится о том, что «записи бесед Хуан-бо имели хождение по всей Поднебесной» (см.: Трипитака. Т. 50. С. 842в).

¹ Ценный материал на сей счет дает статья Янагиды Сёйдзан (см.: Yanagida, 1983).

Еще раньше, в «Цзу тан цзи» (祖堂集, «Собрание Зала Патриархов», 952 г.), встречается термин *синлу* («записи поступков» 行錄), там же зафиксирован и термин *белу* («отдельные записи» 別錄), однако название «юйлу» не встретилось.

Можно утверждать, что наиболее ранние чаньские образцы интересующего нас жанра, хотя и могли именоваться отлично от стандартного юйлу, несомненно, принадлежали именно к этому жанру. С другой стороны, термин «юйлу» фигурирует в названиях сочинений, не принадлежащих к обсуждаемому жанру чаньской литературы. Примером может служить сочинение под названием «Записи Бэй-шаня» (北山錄; приведено краткое название), написанное Шэнь-цином (神清) из храма Хуйсы, что в современной провинции Сычуань. Сочинение это представляет собой солидный трактат, посвященный таинствам конфуцианских ученых, буддийских монахов, даосских проповедников, т. е. трем религиозно-философским направлениям в Китае. В отличие от чаньских записей бесед, которые велись не самими Наставниками, а их учениками, сочинение, о котором идет речь, является результатом труда исключительно самого Шэнь-цина. И хотя у Шэнь-цина были контакты со школой чань, но осуществлялись они до того, как сложился жанр чаньских юйлу.

Текст «записей бесед» в чаньской традиции — это антология речей и поступков того или иного чаньского Наставника. Состоит такой текст из диалогов между Наставником и его учениками, разворачивающихся в форме вопросов, которые задают ученики в связи с их собственной духовной практикой буддизма. Кроме того, он включает запись устной проповеди Наставника, предваряемой формулой «Наставник поднялся в Зал» или «Наставник вошел в Зал [для произнесения проповеди]» (*шантан* 上堂). Помимо этого, текст памятника может быть дополнен стихотворными строфами (как в «Записях бесед мирянина Пана»). Такое содержательное сходство, даже «одинаковость» обнаруживается в текстах всех юйлу.

Возникновение рассматриваемого жанра литературы — событие, случившееся уже после смерти Ма-цзу, однако именно с ним теснейшим образом связано последующее развитие линии Ма-цзу. Дело в том, что именно в период, последовавший после кончины знаменитого наставника, в одно и то же время появилось значительное число текстов «записей бесед». Связано это было с тем, что последователи Ма-цзу, порвав с предшествующей традицией буддистов (о чем в иной связи уже упоминалось выше), стали обращаться непосредственно к людским массам. В новой ситуации они уже не могли выступать с поучениями, облеченными в литературные формы традиционного буддизма: новые подходы нуждались в новых формах выражения. Обновленный характер проповедей определялся установками школы Ма-цзу, например, такими как: все живые существа обладают природой Будды; Дао не есть нечто недостижимо идеальное: сами наши слова суть его действия, его проявле-

ния; обычный разум и есть Дао. Такой подход исключал привязанность к религиозной практике традиционного буддизма в виде медитации или толкования священных писаний. Вместо умственных упражнений и штудий требовалось приложить усилия, направленные на «овладение» словами и действиями, поступками, имевшими хождение в повседневной жизни.

Ученик должен был усвоить, что деятельность разума, которая изо дня в день осуществляется рядовым индивидуумом, и есть деятельность Будды. В своих поисках ученик ориентировался на Мастера-Наставника, чье поведение олицетворяло деятельность разума Будды, тем самым являя пример, образец для подражания в его, ученика, собственном поведении.

Наблюдение за моделью поведения испытывавшего озарение Наставника напрямую вело к рождению жанра «записей бесед». При том что шанс удостоиться непосредственного контакта с Мастером, особенно при большой аудитории, для каждого из учеников был не столь велик, те, кому это удавалось, тайком пытались зафиксировать содержание происходившего. Отдельные же монахи, склонные к такой деятельности, принимались составлять антологии речей и действий Наставников, основываясь при этом не только на собственном опыте, но и на опыте других учеников. Процесс этот носил как будто вполне естественный характер, однако порой он подвергался уничижительной критике со стороны самих Наставников чань, особенно «яростно» делал это Линь-цзи, обличая тех из своих учеников, кто «...слова дохлого старца [старательно] записывал на большой доске...» (§ 77). Тем не менее вскоре подобная деятельность учеников привела к образованию значительного корпуса литературы, зафиксировавшей типичный стиль чань.

Согласно Цзун-ми, чаньские истины, их истоки состоят в том, что при малом количестве текстов (по сравнению с объемным корпусом сутр и шастр традиционного буддизма), к тому же адресованных одной категории ментальности, возможно было избежать сумятицы, возникавшей в доктринальном буддизме из-за множественности адресатов и затруднявшей обретение устойчивости каждым конкретно, а это, в свою очередь, придало бы «учению определенность и легкость в применении» (Трипитака. Т. 48. С. 400а—б; см. также: Цзун-ми, 1992. С. 104).

После Ма-цзу тексты записей бесед и высказываний обретают статус, равный статусу переводных сутр и шастр, т. е. рассматриваются уже как записи бесед Будды. Девиз же «Не полагайтесь на письменные знаки!» (*Бу ли вэньцзы!* 不立文字!) не означает полного отказа от писаний; он подразумевает своего рода методологическое различие между чаньским текстом и письменным комментарием доктринального буддизма: в первом случае легендарный основоположник чань Бодхидхарма, переживший просветление на основе Учения, само Учение рассматривал как «расшифровку» устных наставлений Будды.

О том, что Наставники чань отвергали не всякий письменный знак, свидетельствует хотя бы выражение — частотность его в текстах записей бесед крайне высока — «некто в прошлом сказал» (*гу-жэнь юнь* 古人云), вводящее следующее высказывание.

* * *

О жизни Линь-цзи — в той мере, в какой об этом сообщают различные китайские источники и главным образом по той информации, которую можно извлечь из самого текста «Линь-цзи лу» (см.: Янагида, 1961), — известно, что происходил он из округа Цаочжоу (曹州), расположенного в самой западной части провинции Шаньдун, прямо к югу от реки Хуанхэ, отчего край этот в эпоху Тан именовался Хэнань (河南). Род Линь-цзи носил фамилию Син (邢). Точная дата рождения Линь-цзи неизвестна, однако в статье Янагиды (см.: Янагида, 1961) указываются 810—815 гг. Мы не знаем, при каких обстоятельствах он принял монашество, можно лишь предполагать, что было это в достаточно юном возрасте. Выдающиеся способности будущий Наставник проявлял уже в детстве, сыновней почтительностью славился взрослый Линь-цзи. После пострижения и принятия обета (монашеское имя — И-сюань 義玄) он постоянно посещал проповеди, проштудировал винайи, детально изучил обширный круг сутр и шастр. Однажды Линь-цзи неожиданно воскликнул: «Да ведь это все лишь способы спасения мира, а не принципы передачи другим этих писаний!» И тут же, переодевшись, он отправился странствовать, что стало в ту пору обычным делом для монахов, посвятивших себя серьезным занятиям чань: они посещали монастыри, слушали проповеди различных чаньских Мастеров с тем, чтобы выбрать себе наиболее достойного Учителя. Так поступил и Линь-цзи, двинувшись к югу от Янцзы. Следующая известная нам веха в его биографии — общение с монахами, собирающимися вокруг Мастера, имя которого, Хуан-бо (黃檗), соответствовало названию гор, служивших ему прибежищем (гора Хуанбо находилась по соседству с Хунчжоу в провинции Цзянси, одном из центров чань того времени).

Полное имя Мастера — Си-юнь [с горы] Хуан-бо (黃檗希運). Умер Мастер в 850 г. Он наследовал Дхарму от Бо-чжан Хуай-хая (百丈懷海, 720—814), а тот, в свою очередь, — от Ма-цзу Дао-и.

В течение трех лет Линь-цзи вместе с другими монахами был слушателем у Хуан-бо, но ни разу не просил Наставника об индивидуальном контакте, поскольку не знал, какой бы задал вопрос, если бы Мастер счел его достойным такой аудиенции (§ 120). И все же, уступая настойчивым уговорам со стороны главного в группе монаха, он наконец обратился к Хуан-бо с просьбой о встрече один на один. Во время этой встречи Линь-цзи задал Мастеру вопрос об истинном смысле буддизма. Не дослушав вопроса до конца, Наставник ответил ударом палки. Такая ситуация повторялась трижды, после чего, полагая, что плохая карма делает безнадежными все его попытки понять Наставника, Линь-цзи решил покинуть его и отправиться еще куда-нибудь. Одобряя решение ученика, Хуан-бо рекомендовал ему поучиться у Да-юя (大愚, по-ви-

димому, также последователя Ма-цзю), горный приют которого располагался поблизости. Здесь и суждено было Линь-цзи испытать озарение. Согласно тексту «Линь цзи лу», он будто бы снова вернулся в монастырь Хуан-бо. (Другие источники дают несколько отличные сведения.)

Находясь в монастыре Хуан-бо, Линь-цзи, как это было принято в раннем буддизме, вместе с другими монахами кружка принимал участие в полевых работах; выполняя поручения Мастера, разносил послания в другие монастыри, а также странствовал, посещая различные чаньские центры, знакомясь с разными Наставниками. В конце концов он вернулся на север страны и обосновался в Чжэньчжоу, главном городе одноименного округа (в современной провинции Хэбэй). Здесь он поселился в расположенном на берегу реки Хуто небольшом монастыре, называвшемся «Подворье над бродом» (Линьцзиюань 臨濟院) — отсюда и само имя Линь-цзи. Именно об этом моменте в жизни Наставника повествует первый эпизод, открывающий «Линь-цзи лу» (§ 7) (следует заметить, что текст памятника выстроен не по хронологическому, а, скорее, по сюжетному принципу). В нем сообщается о том, как, находясь в Чжэньчжоу, Линь-цзи произносил проповедь перед группой монахов и мирян по просьбе некоего официального лица по фамилии Ван, управителя округа в звании чанши (фу-чжу Ван чанши 府主王常侍). Согласно комментариям Янагиды (см.: Янагида, 1961. С. 10), реальная фигура, стоящая за этим именем, — некий Ван Шао-и (王紹懿), служивший генерал-губернатором (цзедуши) в 858—866 гг.

Из биографических данных, содержащихся в тексте «Линь-цзи лу», следует, что по неизвестным причинам Линь-цзи покинул Чжэньчжоу и, направившись на юг, достиг префектуры Хэ в излучине Хуанхэ (совр. пров. Шаньси), куда, согласно имеющимся свидетельствам, его пригласил генерал-губернатор этой области. Но и здесь Линь-цзи оставался недолго, вскоре он вернулся на Север и обосновался в монастыре Синхуасы, что в округе Дамин. Именно здесь, по окончании очередной беседы, Наставник привел в порядок свое одеяние, сел выпрямившись и, вовсе не будучи больным, тихо ушел из жизни. Случилось это 10-го числа первого месяца 8-го года под девизом Сянь-тун династии Тан, что по европейскому календарю соответствует 18 февраля 867 г. (В ранней биографии Линь-цзи фигурирует другая дата смерти Наставника — 10-е число четвертого месяца 7-го года Сяньтун, что соответствует 27 мая 866 г. По мнению Янагиды, эта дата заслуживает большего доверия.)

Для захоронения тела Наставника его ученики соорудили пагоду под названием «Чистая душа» (Дэнлин 澄靈), она располагается в северо-западной части столицы округа Дамин.

По указу императора Наставнику был присвоен титул «Мудростью освещающий Наставник чань» («Хуэйчжао чаньши» 慧照禪士).

К счастью, не все ученики Наставника с полной серьезностью восприняли увещевания и даже брань Учителя в их адрес, записывая «на

большие доски слова дохлого старца». Ведь именно благодаря таким записям непосредственного ученика Линь-цзи — Хуэй-жаня (慧然) из монастыря Саньшэньюань мы имеем текст, полное название которого: «Записи бесед "Мудростью освещающего" наставника чань Линь-цзи из области Чжэнь» (鎮州臨濟照禪士語錄). Издание текста осуществил также непосредственный ученик Линь-цзи — Цунь-цзян (存樂) из монастыря Синхуасы (ум. 925).

С достаточной достоверностью история текста прослеживается с Северной Сун: известно, что в 1120 г. были вырезаны доски для второго издания памятника (сведений о первом издании нет), с них и делались все последующие переиздания. В это же время было написано предисловие к памятнику. Автор предисловия, Ма Фан (馬防), был официальным лицом при сунском дворе и управлял областью Чжэнь, где некогда учился Линь-цзи. Именно второе издание, в котором памятник представлен отдельно и целиком, было утверждено как канонический текст «Линь-цзи лу», которым пользовались представители линьцзиевой ветви чань-буддизма на протяжении последующих веков вплоть до наших дней.

В части пунктуации текст был отредактирован монахом Цзун-янем (宗演) с горы Гушань близ округа Фучжоу; ему же мы обязаны делением текста на главы: «Вхождение в Зал [для произнесения проповеди]» («Шантан» 上堂) — § 7—24; «Групповые наставления» («Шичжун» 示衆) — § 25—90; «Придирчивые испытания» («Каньянь» 勘辨) — § 91—119; «Записи о поступках» («Синлу» 行錄) — § 120—155 (сюда же входит и биографическое приложение, а также сочиненная Янь-чжао (延沼, ум. 973) надпись на ступе Линь-цзи)¹. В Предисловии Ма Фана четырехсложными стихами искусно сформулированы все параграфы «Линь-цзи лу».

Текст памятника дает богатый материал, позволяющий судить о состоянии чаньской традиции в конце Тан, о методе и практике чань в целом, о специфике этого метода и практике самого Линь-цзи — в частности.

Реализуя свой метод, Линь-цзи пользуется приемами, совокупность которых составляет то, что называется техникой линьцзиевой ветви чань. Последняя отличается довольно грубым, даже агрессивным характером, именно этими свойствами определяются основные стилистические особенности характеризуемого памятника. Эллиптические формы высказывания превалируют над пространными, законченными; то и дело читателю приходится что-то подставлять, угадывать; вместо выводов — намеки, делать же выводы доверено интуиции читателя (очевидно, изначально в этом качестве выступал слушатель). Вопрос ставится, как-то обсуждается, но затем, как правило, оставляется незавершенным, будучи пре-

¹ Что касается последней главы, то А. Масперо считает, что автором ее является Хуэй-жань. См.: Maspero, 1914. P. 8.

рван совершенно другим вопросом, проблемой... Аргументация напоминает скачкообразное, словно «со связанными ногами», продвижение к истине. Для «попадания в цель» нужен такой уровень натренированности, что в полном овладении оным не уверен в отношении собственной персоны и сам Наставник, т. е. Линь-цзи... На словесные потоки оппонента Линь-цзи реагирует окриками, а также физическими действиями в виде ударов палкой, резкими вскакиваниями со стула, покиданием Зала и т. д. Применение такого рода приемов в комплексе — это то, что Линь-цзи называл «действовать всем существом» (*цзюаньти цзююн* 全體作用, § 68), и то, что в наше время именуется «шоковой терапией».

Языковое воплощение такого стиля в поведении и столь «экстравагантных» поступков соответствовало содержательной стороне текста и потому оказывалось достаточно непростым для понимания. Отдельные пассажи явно нуждаются в дополнительном ключе для постижения их истинного смысла. Ключ этот, согласно Демьевилеу, передавался устно (см.: Demieville, 1970. P. 4). Вот почему известный ученый утверждает: «...текст этот оставляет столько загадок для исследователя...» И далее: «...язык памятника столь идиоматичен, что при современном состоянии наших знаний разговорного языка того времени переводить его очень нелегко» (Demieville, 1970. P. 3). Трудность усугубляется отсутствием китайского комментария. Японские издания «Линь-цзи лу» до недавнего времени снабжались лишь пунктуацией и пословным переводом. И только в издании 1961 г., вышедшем под редакцией и с комментариями крупнейшего специалиста из Киото Сёйдзана Янагиды, китайский текст впервые передан по-японски предельно близко к подлиннику, с привлечением современной японской идиоматики и снабжен разъяснительными комментариями.

Метод и техника линьцзиевой ветви чань определили всю стилистику памятника, о чем уже упоминалось выше, и его выразительные средства. Текст «Линь-цзи лу» насквозь метафоричен, так, призыв «убить будду... убить патриарха... убить архата... убить родителей...» (...*ша фо... 殺佛 ша цзю... 殺祖 ша лохань... 殺羅漢 ша фу-му... 殺父母*, § 63) вряд ли следует понимать в прямом смысле. Присутствует в арсенале Линь-цзи и игра слов, в частности, в § 91 обыграны два значения глагола *чи* (喫) — «есть» и «подвергаться». Широко используются в тексте вульгаризмы, бытовавшие в китайском языке эпохи Тан, так, выражение «груда красного мяса» (*чи жоу туань* 赤肉團, § 13) обозначает недостойную личность, противопоставляемую «настоящему человеку», а слова «старые бумажки для подтирания нечистот» (*ши буцзин гу-чжи* 拭不淨古紙, § 55) — туалетную бумагу; «скребок для подтирания» (*гань ши цзюэ* 幹屎搨, § 13) обозначает кусок гладкого дерева в форме лопатки, которая использовалась как средство личной гигиены; «сопьяк, писающий под себя» (*няочуан гуйцзы* 尿狀鬼子, § 121) и т. д. и т. п. Примерами идиоматичности текста могут служить выражение *шан-тан* (上堂, § 7,

13, 14, 18, 21 и др.), которое означает «подняться (или „войти“) в Зал [для произнесения проповеди]»; формула прощания чаньского Наставника с аудиторией: *чжэнь-чжун* (珍重, § 11, 20, 90 и др.) «Берегите себя!»; специфический возглас *кхэ* (喝, § 8, 9, 14, 60 68 и др.) с широким спектром эмоциональных оттенков — от одобрения до порицания, в зависимости от обстоятельств, и др.

Если попытаться проанализировать лексический состав языка памятника в семантическом плане, то обращает на себя внимание большое число глаголов со значением активных физических действий, так, почти в каждом параграфе встречается глагол *да* (打 «бить»); *чжуай* (拽 «отбросить», § 12), *чжан* (掌 «дать пощечину», § 91), *бачжу* (把住 «схватить», § 13), *токай* (托開 «отшвырнуть», «оттолкнуть», § 13) и др. Частота употребления существительного *бан* (棒 «палка», § 70, 106, 109, 127 и др.) сопоставима с таковой глагола *да* («бить»). Многократно встречаются и словосочетания с существительным *бан* «палка»: *чи бан* (喫棒 «отведать палки», § 17, 89, 111, 124, 128 и др.), *сань ши бан* (三十棒 «тридцать палочных ударов», § 106, 124) и т. д.

Таковы отдельные штрихи к стилистической характеристике памятника, к тексту которого я и адресую читателя.

О переводе

Полный перевод обоих памятников на русский язык публикуется впервые.

Специфические трудности, характерные для текстов чаньских юйлу, многочисленные «подводные рифы» нередко ставят переводчика в крайне затруднительное положение, оставляя его порой наедине с неразрешимыми сомнениями. Это обстоятельство и вынудило меня столь пространно рассуждать о том, о чем «говорить не принято», — о трудностях, даже «муках», которые испытывает переводчик, работая над таким текстом.

Не случайно работа над переводом «Линь-цзи лу» на английский язык (см.: *The Recorded Sayings...*) длилась у г-жи Сасаки с 1932 по 1967 г. (до самой ее кончины); вместе с ней над осуществлением этого проекта трудились специалисты по истории чань-буддизма и разговорного китайского языка эпохи Тан высочайшей квалификации из Японии и Америки; при этом подготовительный этап, т. е. вся черновая работа, осуществлялась коллективом целого института. Работа была продолжена и после кончины г-жи Сасаки, и последняя версия, завершенная в 1975 г., была представлена участниками проекта как «компромиссная» (!).

Для меня путь к истине в этой работе проходил «над краем пропасти», преодолевался скачкообразно, будто «со связанными ногами» (если использовать метафору из «Линь-цзи лу») и с одной лишь мыслью: как бы ненароком в эту «пропасть» не угодить. В интерпретации текста

я двигалась по спирали, и настоящий вариант — это далеко не первый, но, полагаю, и не последний ее виток. И случись появиться переизданию этого перевода через 5—10 лет, оно, безусловно, было бы «исправленным и дополненным».

В работе над текстом мои усилия были в первую очередь направлены на то, чтобы представить китайский оригинал с максимальной точностью, отразив его специфическую для чань-буддизма стилистику. При этом, учитывая необходимость соблюдать нормы русского языка и его стилистики, не терпящей лексического однообразия с бесконечным повтором отдельных слов и выражений, чем изобилует текст оригинала, я сочла правомерным в ряде случаев одно и то же китайское слово или выражение передавать по-русски вариантами наиболее близких синонимов. Пожалуй, самым характерным и часто встречающимся примером такого рода может служить глагол *юе* (曰 «говорить»), вводящий прямую речь. В переводе ему могут соответствовать русские глаголы «воскликнул», «возразил», «парировал», «добавил» и др.

Когда в перевод вводятся отсутствующие в подлиннике слова, необходимость которых диктуется нормами русского литературного языка, они заключаются в квадратные скобки.

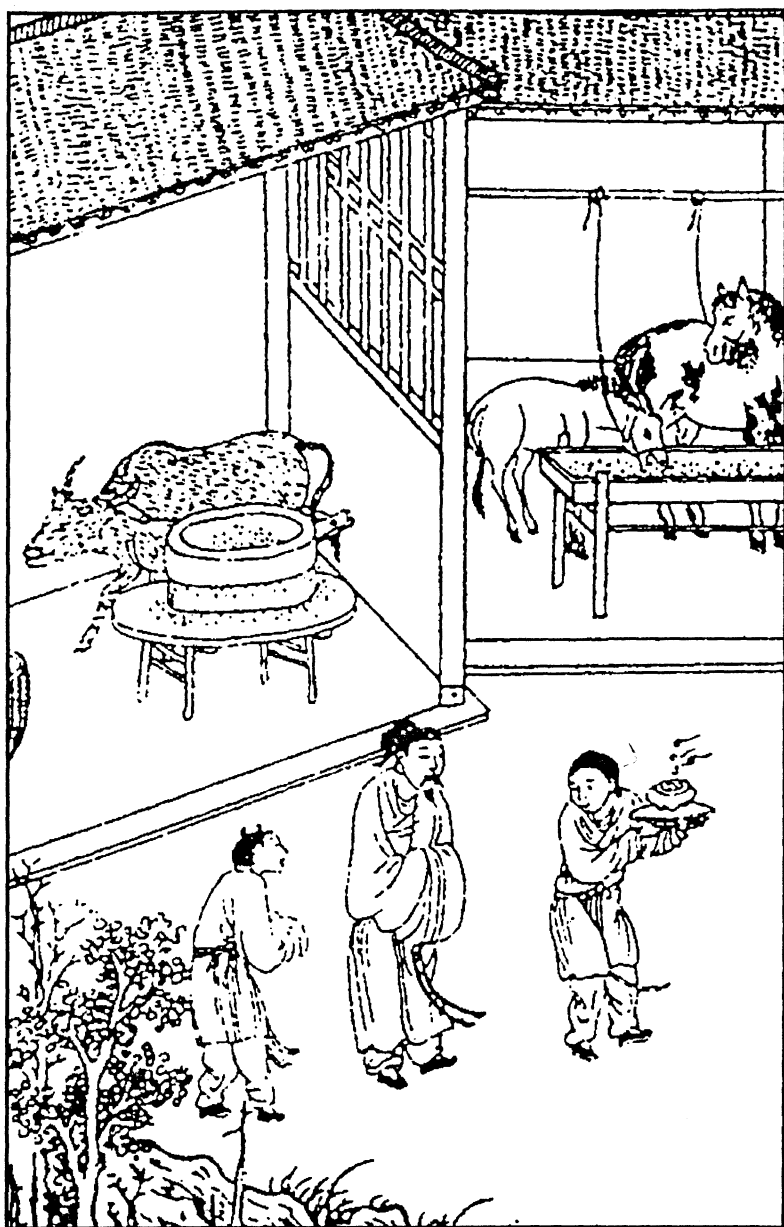
Касаясь некоторых общих принципов передачи особенностей оригинала, не могу согласиться с такой нормой интерпретации чаньского текста, какой придерживаются авторы перевода на английский язык «Записей бесед мирянина Пана»: «...в случае некоторой двусмысленности или неопределенности китайского текста, как это случается, когда в предложении опущено подлежащее, которое может в равной степени относиться к одному из двух или более лиц, такая же двусмысленность или неопределенность преднамеренно сохраняется и в английском переводе» (A Man of Zen. P. 31). Мне представляется, что «неопределенность» (возможно, кажущаяся?!), связанная с особенностями, присущими языку оригинала, не может быть адекватно «переведена» ни на какой другой язык. Лично для меня подобная «неопределенность или двусмысленность» в оригинале означает лишь одно: данное место в китайском тексте мне не совсем ясно. В таком случае фраза или целый пассаж в переводе помечается знаком вопроса, заключенным в круглые скобки, а предлагаемый перевод, как правило, является предположительным.

Основная задача Примечаний — облегчить восприятие текста широкому кругу читателей. Тем не менее в ряде случаев, когда дополнительно привлеченный материал дает такую возможность, предлагаются и более подробные комментарии, которые могут оказаться небезынтересными и для специалистов.

Работая с текстом памятников, я учитывала следующие имевшиеся в моем распоряжении переводы на европейские языки: *Entretiens de Lin-Tsi; The Recorded Sayings...; The Zen Teachings...; A Man of Zen.*

ЗАПИСИ
БЕСЕД
МИРЯНИНА
ПАНА

龐居士語錄



Мирянин Пан в окружении семьи



Составил высочайше
уполномоченный управитель¹ Юй Ти

Предисловие к Записям бесед и стихов мирянина Пана

Мирянин по имени Юнь, второе имя — Дао-сюань, был родом из Сяньяна². Его отец занимал должность префекта Хэньяна. Жил Мирянин³ в южной части города. Он соорудил [там] уединенный приют, осуществляя практику [чань] к западу от жилища, и по прошествии нескольких лет вся семья постигла Истинный Путь. Это [там, где] теперь хижина Укун 悟空. Впоследствии он передал первоначальное строение вблизи хижины под храм. Это тот, что теперь [храм] Нэнжэнь 能仁. В течение годов Чжэньюань династии Тан [785—805] он погрузил семейные сокровища — несколько десятков тысяч связок монет — в лодку на озере Дунтин правее [реки] Сян[цзян] и утопил их на середине реки. После этого он жил подобно одинокому листку⁴.

У Мирянина были жена, сын и дочь. Они продавали утварь из бамбука и так проводили [дни] с утра до вечера. В течение годов Чжэньюань эпохи Тан [школы] чань и винайи⁵ широко распространились, доктрина Патриархов расцвела, расточая блеск [свой повсюду так], что он разросся [подобно] виноградной лозе и распространился повсеместно. Тогда мирянин Пан сначала посетил Ши-тоу⁶, и мгновенно растопилось прежнее состояние [его разума]. Затем он повидал Ма-цзу⁷, и это также отпечаталось на его собственном разуме. [Отныне] все его деяния [свидетельствовали] о его проникновении в Таинство. И не было [в его делах] ничего такого, что не согласовывалось бы с Истинным Путем. Он обладал

безбрежным красноречием Маньчжуши⁸, и [все, что он говорил], соответствовало истинному смыслу писаний Махаяны.

После этого он, расхаживая повсюду, испытывал постижение [людьми] Непреложной Истины. В начале годов Юань-хэ [806—820] он обосновался в Сянъяне, поселившись в скалистом гроте.

(Ныне скалу Мирянина можно увидеть в двадцати ли к югу от Оленьих ворот)⁹.

В это время префект господин Юй [Ти] двинул свои знамена и стал расследовать [обстоятельства] путем собирания народных песен.

Приобретя сочинения мирянина [Пана], он был необычайно восхищен ими. Вслед за тем, воспользовавшись удачным случаем, [префект] лично посетил Мирянина. При первой же встрече было выказано [такое] радушие, словно они были старыми добрыми друзьями. [Юй Ти] не только свидетельствовал глубокое расположение, но и [в дальнейшем] не прекращал посещать [Мирянина].

Когда Мирянин собирался преставиться, он сказал [своей] дочери Лин-чжао:

— Призрачное превращение лишено реальности; послушный твоему [сообщению], я [приму] то, что наступит (?). Ты выйди-ка посмотри, как высоко солнце, и скажи мне, когда наступит полдень.

Лин-чжао подошла к двери и тотчас же сказала:

— Солнце уже в зените, и на нем есть затемнение. Подойди же и посмотри!

Мирянин сказал:

— [В самом деле] есть [затемнение]?

Лин-чжао ответила:

— Да, есть.

Мирянин поднялся со своего места и подошел к окну. А Лин-чжао села, скрестив ноги¹⁰, на стул [своего отца] и тихо отошла.

Мирянин обернулся и, улыбаясь, сказал:

— Моя дочь опередила меня.

Тогда он собрал хворост и совершил траурную церемонию.

По истечении семи дней господин Юй пришел узнать, [как] здоровье [Мирянина]. Мирянин коснулся рукой колена господина [Юя] и, мельком взглянув на него, после долгой паузы сказал:

— Хочу лишь, чтобы вы считали пустым все, что существует, и поостереглись считать реальным все, что не существует. Доброго [вам] пути в мире! Все словно тени и эхо.

Когда он кончил говорить, комната наполнилась странным ароматом. Он сидел выпрямившись, будто медитируя. Господин [Юй] поспешно бросился к нему, окликаая его. Но он уже отошел.

Ветер разбушевался над огромной стремниной,
Легко перемещая звуки небесной свирели.
Луна проплывает под горой Сумеру¹¹,
Но не меняется красота ее золотых волн¹².

Последней просьбой [Мирянина] было развеять пепел [после его кремации] над реками и озерами. И тогда, соблюдая в строгом порядке [положенные] церемонии, его кремировали в соответствии с законом.

Послали гонца сообщить [весть] жене и сыну. Услышав [это известие], жена воскликнула:

— Эта глупая девица и невежественный старик покинули [этот мир], не сообщив мне [ничего]! Как это вынести?!

И она пошла сказать обо всем сыну. Увидела, что он вскапывает поле, и сказала:

— Господин Пан и Лин-чжао оба покинули [нас].

Уронив лопату, сын воскликнул:

— Да ну?!

Прошло порядочно времени, и сын тоже внезапно умер. Мать сказала:

— Глупый мальчишка! И до чего же глупый!

И он тоже был кремирован. Все изумлялись [случившемуся].

Прошло немного времени, и жена [господина Пана] обошла всех односельчан, попрощалась [с ними], после чего скрылась, а следы ее затерялись. Никто и понятия не имел, куда она исчезла.

Мирянин Пан часто говаривал:

У меня есть сын, но он не женат,
У меня есть дочь, но она не замужем,
Собравшись в семейном кругу,
Все вместе обсуждаем не-рождение¹³.

Кроме этих [стихов], в народе бытовали его глубокие высказывания и религиозные стихи, но многие [из них] были утеряны.

И вот впервые услышанное [от людей] было собрано и составило две цзюани¹⁴. [Значит], они всегда будут доступны будущему и станут побуждать к действию будущих последователей. [Люди] в мире говорили, что Мирянин являл собой [настоящего] Вималакирти¹⁵. Похоже, что это именно так.

Предисловие [написал] Безымянный.

Примечания

¹ *Высочайше уполномоченный управитель*. — Так мы передаем китайский термин *цзедуши*. Следует заметить, что существует также традиция оставлять название должности в транскрипции без перевода.

² *Сяньян* — город на реке Хань (совр. пров. Хубэй), столица области.

³ *Мирянин (цзюйши 居士)*. — Тому, что мы передаем этим словом по-русски, в тексте оригинала соответствуют два варианта: 1) двусложное китайское слово *цзюйши*; 2) только второй слог китайского слова — *ши*. Эту особенность текста оригинала мы передаем при переводе на русский через написание слова с заглавной буквы, т. е. здесь и далее слово «Мирянин» пишется с прописной буквы и употребляется как имя собственное (оно соответствует сочетанию «мирянин Пан»).

⁴ *Подобно одинокому листку (и е — 葉)*. — Имеется в виду, что из-за отсутствия постоянного пристанища жизнь Пана была подобна листку, который носится, подгоняемый волей ветра.

⁵ *Винайя* — часть буддийского канона, толкующая дисциплинарные правила буддиста.

⁶ *Ши-тоу* — известный чаньский Наставник, живший в 700—790 гг.

⁷ *Ма-цзю*. — Имеется в виду Ма-цзю Дао-и, один из наиболее известных и знаменитых чаньских Наставников (709—788). Ма-цзю наследовал Дхарму Нань-юя.

⁸ *Маньчжуши (Мяодэ 妙德 — «Непревозойденная доблесть»*, именно такой перевод имени Маньчжуши фигурирует в нашем тексте) — оли-

сътворявший Мудрость великий бодхисаттва, культ которого был широко распространен в Китае в эпоху Тан.

⁹ В скобки заключена вставка, сделанная автором предисловия.

¹⁰ *Села, скрестив ноги (Фу цзо 趺坐)*. — Это положение соответствует позе созерцания.

¹¹ *Сумеру (蘇迷廬)* — гора, являющаяся, согласно буддийской космологии, центром любого мироздания.

¹² Автор этих стихотворных строк неизвестен.

¹³ Это известное четверостишие Пана. Оно убедительно свидетельствует о разрыве Мирянина с конфуцианской традицией, согласно которой незамужние и неженатые дети рассматривались как самое тяжкое нарушение принципа сыновней почтительности.

¹⁴ *Две цзюани*. — На самом деле текст делится на три цзюани (во всяком случае это относится к тексту издания эпохи Мин, лежащему в основе предлагаемого ниже перевода).

¹⁵ *Вималакирти* — известный буддист-мирянин, считавшийся современником Шакиямуни и обладавший всеми достоинствами идеального буддиста. В тексте его имя фигурирует в китайском переводе (*Цзин мин 淨名* — «Безупречная репутация») старой китайской транскрипции (*Вэймоузе 維摩詰*) санскритского слова.





Беседы мирянина Пана

Составил высочайше уполномоченный
управитель Юй Ти.
Переиздал упасака¹ Ши-дэн 世燈

Диалоги с Ши-тоу

Мирянин Пан Юнь из области Сян, второе имя — Дао-сюань, был жителем [города] Хэнъяна, что в области Хэн. Род его во [многих] поколениях был конфуцианским. В молодости [Пан] осознал [скверну] мирских треволнений и стремился обрести Высшую Истину. В начале годов Чжэнь-юань эпохи Тан Мирянин посетил Наставника чань Ши-тоу и спросил:

— Кто он, человек, не являющийся спутником десяти тысяч Дхарм?

[Ши]-тоу рукой закрыл ему рот, и тот сразу прозрел.

* * *

Однажды Ши-тоу сказал [Мирянину]:

— В чем состоит твоя повседневная деятельность с тех пор, как ты встретился со мной?

Мирянин отвечал:

— Если ты спрашиваешь [меня] о повседневной деятельности, то это то, о чем я и рта не могу раскрыть.

[Ши]-тоу заметил:

— Только потому, что я знаю, что дело с тобой обстоит именно так, я и спрашиваю тебя [сейчас].

После этого Мирянин предложил [такую] гатху²:

Мои повседневные занятия ничем не примечательны.
Только и есть то, что я с ними пребываю в гармонии.
Ничего не захватываю, ничего не отбрасываю,
Нигде не [возникает] напряжения [или] несоответствия.
Ярко-красный и пурпурный —

кто скрывается под [этими] символами?³

Холмы и горы уничтожают точку и пылинку (?).

Способность к сверхъестественному
и практика чудесного —

Носить воду и приносить дрова.

[Ши]-тоу [отозвался] одобрительно, спросив:

— Ты наденешь черное платье или же [останешься] в белом?⁴

Мирянин отвечал:

— Я желаю следовать тому, к чему испытываю влечение.

И, следуя этому [принципу], он не побрил голову и не изменил цвета [одежды].

Примечания

¹ Упасака (санскр.; кит. *юпосай* 優婆塞) — термин, обозначающий лицо мужского пола, которое практикует буддизм, оставаясь в миру.

² Гатха (санскр.; кит. *цзе* 偈) — стихотворная часть в буддийских сутрах.

³ Ярко-красный и пурпурный — кто скрывается под [этими] символами? — Имеется в виду строгое соответствие цвета одежды тому или иному высокопоставленному официальному чину.

⁴ Наденешь черное платье или же [останешься] в белом? — Ши-тоу задает свой вопрос, желая выведать, намерен ли Пан стать монахом или останется мирянином. Белые одежды обычно носили простолюдны, черное же платье было признаком чаньского монаха.

Диалоги с Ма-цзу

Спустя какое-то время Мирянин направился в Цзянси нанести визит Наставнику Ма-цзу. Мирянин спросил Наставника:

— Человек, который не сопровождает десять тысяч Дхарм, кто он?

[Ма]-цзу отвечал:

— Подожду, пока ты выпьешь залпом всю воду реки Сицзян, тогда я тебе отвечу.

Под [воздействием этих] слов Мирянин мгновенно постиг Суть Таинства.

После этого он предложил гатху, в которой была фраза: «[Благодаря тому, что] разум был пуст, экзамен был выдержан»¹.

После этого он находился в резиденции [Ма]-цзу в течение двух лет, получая инструкции, и сочинил гатху:

У меня есть сын, но он не женат,
У меня есть дочь, но она не замужем.
Собравшись в семейном кругу,
Все вместе обсуждаем не-рождение.

* * *

Однажды Мирянин снова обратился к [Ма]-цзу:

— Человек с изначально незатемненной природой просит Наставника обратить глаза наверх.

[Ма]-цзу же обратил взгляд прямо вниз. Мирянин сказал:

— Только [вы], Наставник, [способны] играть на цине² без струн [столь] чудесно.

[Ма]-цзу же обратил взгляд прямо вверх. Мирянин низко поклонился.

[Ма]-цзу вернулся в свое жилище. Мирянин последовал за ним и сказал:

— [Происшедшее] задумано было изящно, да вышло нелепо.

* * *

Однажды Мирянин снова спросил [Ма]-цзу:

— Как обстоит дело с такой истиной: вода лишена костей и мускулатуры, [но при этом] держит судно водоизмещением в десять тысяч ху³?

[Ма]-цзу ответил:

— Здесь нет ни воды, ни судна — о каких костях и мускулах ты говоришь?!

Примечания

¹ *Разум был пуст, экзамен был выдержан* (Синь кун цзиди 心空及第) — последняя строка четверостишия, где Пан Юнь толкует о достижении озарения, имея в виду свое посещение Ма-цзу. Он потому и сумел «сдать экзамен», то есть испытать озарение, что пришел к Наставнику не обремененным какими-то установлениями.

² Цинь (琴) — китайская лютня.

³ Ху (斛) — китайская мера емкости, около 52 литров.

Диалоги с Юе-шанем

Мирянин пришел к чаньскому Наставнику Юе-шаню¹. [Юе]-шань спросил его:
— Сможешь ли вместить в Единую Колесницу² это Деяние?

Мирянин отвечал:

— Я только и делаю, что наблюдаю, когда солнце поднимается до своей высшей точки. Как могу знать, может ли [это] вместиться [в Единую Колесницу]?

[Юе]-шань спросил:

— Если я скажу, что ты не видел Ши-тоу, может [такое] быть?

Мирянин произнес:

— Одно приобрести, одно отпустить — это не считается [признаком] Мастера.

[Юе]-шань заметил:

— У меня как у главы монастыря огромное множество дел-забот.

Мирянин попрощался и тут же [собрался] уходить. [А Юе]-шань заметил:

— Одно приобрести и одно упустить — это именно [признак] Мастера.

Мирянин проговорил:

— Насколько же велик вопрос о Единой Колеснице, что сегодня он был опущен!

— Да, да! — воскликнул [Юе]-шань.

* * *

Когда Мирянин покидал Юе-шаня, [Юе]-шань велел десяти чаньским послушникам проводить его до ворот. Тут Мирянин указал на снег в небесах и произнес:

— Прекрасный снег: хлопья за хлопьями — не выпадает в другом месте.

Чаньский послушник Цюань 全 спросил:

— А где он выпадает?

Вслед за сим Мирянин дал ему пощечину.

Цюань спросил:

— Не слишком ли безоглядно?

Мирянин закричал:

— Как же ты можешь называться чаньским послушником? Старик Яньло³ не отпустил бы тебя!

Цюань парировал:

— А как обстоят дела у [самого] Мирянина?

Мирянин снова дал ему пощечину и сказал:

— Глаза твои смотрят подобно слепцу, рот твой произносит подобно немому.

Примечания

¹ Юе-шань (藥山) — известный чаньский Наставник (745—828); Юе наследовал Дхарму Ши-тоу, а возможно — и Ма-цзу.

² Единая Колесница (санскр. Экаяна; кит. и чэн — 乘) — путь к спасению, ведущий все сущее к состоянию Будды. Единая Колесница включает в себя все остальные Колесницы, иными словами, все другие пути к спасению.

³ Яньло (閻羅; санскр. Яма) — владыка потустороннего мира, повелитель душ умерших.

Диалоги с Ци-фэном

Мирянин отправился повидать Ци-фэна¹. Только ступил он в пределы монастыря, как [Ци]-фэн воскликнул:
— Что это за простолюдин, столь надоедливо появляющийся в монастыре? Что он [намерен] обсуждать?

Тут Мирянин посмотрел по сторонам и сказал:

— Это кто так говорит? Это кто так говорит?

Тогда [Ци]-фэн произнес кхэ².

Мирянин закричал:

— Это я здесь!

[А Ци]-фэн спросил:

— Сказано как приказано, не так ли?

Мирянин [в ответ] заметил:

— Не оглядываться же назад!

[Ци]-фэн повернул голову и воскликнул:

— Смотри! Смотри!

Мирянин произнес:

— Разбойник потерпел полное поражение! Разбойник потерпел полное поражение!

* * *

Однажды, когда [Ци]-фэн и Мирянин прогуливались вместе, Мирянин сделал шаг вперед и сказал:

— Я опережаю Наставника на один шаг.

[Ци]-фэн заметил:

— Не существует [никаких] «отставать» и «опережать»: [просто] Достопочтенный стремится доказать свое превосходство.

Мирянин возразил:

— Страдания от страданий никогда не содержали такого положения.

[Ци]-фэн заметил:

— Я опасался, что Почтенный этого не воспримет.

Мирянин спросил:

— Если я этого не восприму, то что сможешь сделать ты, Ци-фэн?

[Ци]-фэн отвечал:

— Если б была у меня в руках палка, отлупил бы тебя беспощадно.

Тут Мирянин нанес ему удар кулаком, приговаривая:

— Не очень-то здорово!

И тогда [Ци]-фэн взялся за палку, но Мирянин, удерживая его, закричал:

— Этот разбойник сегодня уже потерпел полное поражение!

[Ци]-фэн засмеялся и сказал:

— То ли я неуклюж, то ли ты искусен?

Тут Мирянин захлопал в ладоши и закричал:

— Мы квиты! Мы квиты!

* * *

Однажды Мирянин снова обратился к [Ци]-фэну с вопросом:

— Сколько ли³ отсюда до вершины пика Фэна?

В свою очередь [Ци]-фэн спросил:

— А сам-то ты откуда явился?

Мирянин отвечал:

— [Это] настолько обрывисто круто, что можно испугаться и лучше не спрашивать.

[Ци]-фэн [снова] спросил:

— Сколько?

— Один, два, три, — отвечал Мирянин.

— Четыре, пять, шесть, — продолжал [Ци]-фэн.

Мирянин спросил:

— А почему ты не сказал «семь»?

[Ци]-фэн отвечал:

— Где семь, там и восемь.

Мирянин заметил:

— Можно бы и остановиться [на этом].

[Ци]-фэн возразил:

— Ты волен продолжать.

Мирянин произнес кхэ и вышел. Вслед за ним [Ци]-фэн тоже произнес кхэ.

* * *

Однажды Мирянин снова обратился с вопросом к [Ци]-фэну:

— [Возможно], не следует так безапелляционно высказываться?

[Ци]-фэн [на это] сказал:

— Верни-ка мне полномочного распорядителя⁴ того времени господина Пана.

Мирянин заметил:

— К чему такой упадок духа!

[Ци]-фэн заявил:

— Есть [у меня] прекрасный вопрос, но некого спросить.

Мирянин парировал:

— Давай, давай!

Примечания

¹ Ци-фэн (齊峰) — чаньский монах, сведения о котором чрезвычайно скудны: известно, что он принадлежал ко второму поколению учеников Нань-юя, а также наследовал Дхарму Ма-цзу.

² Кхэ (喝) — возглас, наиболее характерный для техники чань-буддизма. Использовался в случаях, когда требовалось подчеркнуть, что ситуацию невозможно охарактеризовать с помощью слов или как-нибудь еще. Мог означать как одобрение, так и порицание.

³ Ли (里) — китайская мера длины, равна 576 м.

⁴ Полномочный распорядитель (чжужэньвэнь 主人翁). — Имеется в виду истинная сущность человека, его природа Будды.

Диалоги с Дань-ся

Однажды Наставник Дань-ся Тянь-жань¹ пришел повидать Мирянина. Как только он подошел к воротам, он увидел дочь [Мирянина] Лин-чжао, она несла корзинку с зеленью. [Дань]-ся спросил:

— Здесь ли Мирянин?

[Лин]-чжао поставила корзинку с зеленью и стала, сложив руки в вежливом приветствии. [Дань]-ся снова спросил:

— Здесь ли Мирянин?

[Лин]-чжао взяла корзинку и ушла. Вслед за ней удалился и [Дань]-ся. Когда через короткое время вернулся Мирянин, [Лин]-чжао передала ему разговор, который предшествовал [его приходу]. Мирянин спросил:

— А Дань-ся здесь?

— Ушел, — отвечала [Лин]-чжао.

— Красная земля разрисована молоком², — заметил Мирянин.

* * *

Позднее, когда [Дань]-ся пришел повидать Мирянина, Мирянин хоть и видел, что [тот] идет, не встал, не заговорил. [Дань]-ся поднял мухогонку³.

Мирянин поднял свою колотушку⁴. [Дань]-ся сказал:

— Только так? А может быть, как-нибудь еще?

Мирянин парировал:

— Разве то, что я вижу Наставника в этот раз, [в чем-то] не похоже [на то, что было, когда я видел его] прежде?

[Дань]-ся заметил:

— Ничто не мешает тебе принизить мою репутацию.

Мирянин заявил:

— Только что тебе нанесла удар [моя дочь].

[Дань]-ся сказал:

— Коли так, то ты отнял [у меня] мой, Тянь-жаня, дар речи.

— Ты лишился дара речи, — возразил Мирянин, — по причинам собственной сущностной природы, а [теперь] и меня вовлекаешь в [свою] немоту.

[Дань]-ся бросил свою мухогонку и ушел. Мирянин кричал, взывая:

— Акария Жань⁵, Акария Жань!

Но [Дань]-ся не обернулся.

Мирянин заметил:

— [Он] страдает не только немотой, но к тому же [он] еще поражен недугом глухоты!

* * *

В какой-то день Дань-ся снова посетил Мирянина. Когда [он] подошел к воротам, [они] встретились.

— Здесь ли Мирянин? — спросил [Дань]-ся.

Мирянин отвечал:

— Голодный пищу не выбирает.

— Здесь ли старина Пан? — спросил [Дань]-ся.

— Небеса! Небеса! — воскликнул Мирянин и тут же скрылся в своем жилище.

— Небеса! Небеса! — воскликнул [Дань]-ся и тут же ушел.

* * *

Как-то раз [Дань]-ся спросил Мирянина:

— Как [тебе] сегодняшняя встреча по сравнению со вчерашней?

Мирянин сказал:

— Если представить вчерашнее таким, каким оно было, [то это значит] проявить Глаз учения.

[Дань]-ся спросил:

— Касаясь Глаза учения, вмещает ли он в себя господина Пана?

— Я [умещаюсь] в твоём глазу, — отвечал Мирянин.

[Дань]-ся возразил:

— Мой глаз узок: где уместишь ты там свое тело?

Мирянин продолжал:

— Разве все глаза узкие? Разве все тела [нужно] умещать?

[Дань]-ся [на этом] остановился.

Мирянин сказал:

— Если ты произнесешь еще одну фразу, то беседу можно будет закруглить.

[Дань]-ся опять не ответил. Мирянин [продолжал] настаивать:

— Возьми на себя [произнесение] этой фразы — [больше] никто ее не произнесет.

* * *

Однажды Мирянин стал перед Дань-ся, сложив руки в приветствии. Прошло немного времени — он ушел. [Дань]-ся не обратил на это внимания.

Мирянин пришел и сел. [Дань]-ся стал перед ним, сложив руки в приветствии. Прошло немного времени — и он вернулся в свою келью.

Мирянин заявил:

— Я вхожу, ты выходишь — так ведь ничего и не достигнем!

[Дань]-ся поинтересовался:

— Этот Почтеннейший то уходит, то приходит — до каких пор это будет продолжаться?

Мирянин заметил:

— Однако ни капли милосердия в тебе нет!

[Дань]-ся воскликнул:

— Я привел этого молодца в такое состояние!

— Что ты привел? — спросил Мирянин.

На это [Дань]-ся приподнял шляпу Мирянина и сказал:

— А ведь ты похож на старого монаха!

Мирянин же взял шляпу и, надевая ее на голову [Дань]-ся, сказал:

— А ведь ты похож на молодого простолюдина!

[Дань]-ся трижды [с этим] соглашался. Мирянин же проговорил:

— Похоже, что у тебя [сохранился] дух прежних времен.

Тогда [Дань]-ся сбросил шляпу, сказав:

— Очень похоже на головной платок чиновника.

В этом случае Мирянин трижды соглашался.

— Мог ли я забыть дух прежних времен! — воскликнул [Дань]-ся.

Мирянин три раза щелкнул пальцами⁶ и произнес:

— Потрясаем небо, потрясаем землю!

* * *

Однажды, увидев, что пришел Мирянин, Дань-ся изобразил позу убегания.

Мирянин сказал:

— Если это поза набрасывания [на жертву], то как обстоит дело с позой рычания?

Тогда [Дань]-ся сел, а Мирянин стал перед ним и, опираясь на посох, начертил иероглиф «семь», а под ним начертил иероглиф «один» и сказал:

— Благодаря семерке увидишь единицу; а увидев единицу, забудешь о семерке.

Тогда [Дань]-ся поднялся. [Но тут] Мирянин сказал:

— Посиди еще немного: похоже, есть еще вторая фраза.

[Дань]-ся спросил:

— А можно ли добавить сюда еще слово?

Вслед за этим Мирянин трижды прокричал и удалился.

* * *

Однажды, прогуливаясь вместе с Дань-ся, Мирянин увидел водоем с прозрачной водой. Указав пальцем [на воду], он сказал:

— В таком виде мы не можем даже различить [ее].

[Дань]-ся согласился:

— Конечно, мы не можем ее различить.

Тогда Мирянин зачерпнул воды и вылил на [Дань]-ся две пригоршни.

[Дань]-ся завопил:

— Не надо так, не надо так!

— Мне надо так, мне надо так! — закричал Мирянин.

[Дань]-ся зачерпнул воды и вылил на Мирянина три пригоршни, приговаривая:

— А в таком случае что ты можешь сделать?

— [Больше] нет [никаких] внешних обстоятельств (?), — отвечал Мирянин.

— Выгадавших по счастливому случаю мало, — заметил [Дань]-ся.

— А кто же прогадал по счастливой случайности? — парировал Мирянин.

Примечания

1 *Дань-ся Тянь-жань* (丹霞天然, 738—825) — один из ближайших друзей Пана. Как и Пан, он был последователем Дхармы Ши-тоу.

2 *Красная земля разрисована молоком* (Чи-ту ту нюнай 赤土塗牛奶) — пословица, бытовавшая в эпоху Тан. Употреблялась для обозначения ненужного, бесполезного действия или поступка.

3 *Мухогонка* (фуцзы 拂子). — Представляла собой связку длинных белых волос (лошади или яка), закрепленных на деревянной ручке. Использовалась буддийскими монахами, чтобы отгонять насекомых, не причиняя им вреда. Впоследствии служила символом власти у чаньских Наставников.

4 *Колотушка* (чуйцзы 槌子) — деревянный восьмигранник, который использовался во время чаньских церемоний как молоток, когда надо было призвать монахов к порядку.

5 *Акария Жань* (жань шэли 然閑黎 — в этом сочетании слово «Акария» (санскр.) означает «духовный Учитель» или «Наставник»; слово «Жань» — вторая часть второго имени Наставника Дань-ся (см. примеч. 1). Поскольку часть имени употреблена как самостоятельное имя, мы пишем ее с заглавной буквы.

6 *Щелкнул пальцами* (тань чжи 彈指) — знак одобрения.

Диалоги с Бо-лином

Однажды, когда Наставник Бо-лин¹ и Мирянин встретились на дороге, [Бо]-лин спросил:

— Открыл ли ты кому-нибудь ту фразу, Мирянин, с помощью которой некогда в Наньюе² обрел силу?

— Да, случилось открыть, — отвечал Мирянин.

[Бо]-лин продолжал:

— Кому открыл?

Указывая пальцем на себя, Мирянин сказал:

— Господину Пану.

[Бо]-лин сказал:

— Даже похвал Маньчжуши и Субхути³ будет недостаточно.

Мирянин спросил:

— А кто же тот человек, которому Наставник поведал о фразе, с помощью которой он обрел силу?

[Бо]-лин надел свою бамбуковую шляпу и двинулся прочь. Мирянин сказал:

— Доброго пути!

[Бо]-лин и головы не повернул.

* * *

Однажды [Бо]-лин сказал Мирянину:

— Можешь ли ты говорить, не можешь ли говорить — в любом случае тебе не удастся избежать. Ты теперь скажи, чего не удастся избежать.

Мирянин заморгал.

— Удивительно: еще никогда такого не бывало! — воскликнул [Бо]-лин.

— Похвалив меня, ты ошибся, — заметил Мирянин.

— Кто не поступает так? Кто не поступает так? — вопрошал [Бо]-лин.

Мирянин пожелал [Бо-лину] всего доброго и удалился.

* * *

Однажды [Бо]-лин сидел в своей келье, когда вошел Мирянин.

[Бо]-лин, схватив его, сказал:

— Нынешние люди говорят, люди древности говорили. К чему же [еще] Мирянину говорить?

Мирянин отвесил [Бо]-лину пощечину. [Бо]-лин сказал:

— Ты не можешь не говорить.

Мирянин рассуждал:

— Если буду говорить, допущу ошибку.

[Бо]-лин сказал:

— Рассчитайся со мной за пощечину.

Мирянин приблизился и, стоя перед ним, проговорил:

— Попробуй, испытай руку!

[Бо]-лин пожелал [Мирянину] всего доброго и удалился.

* * *

Однажды Мирянин спросил [Бо]-лина:

— Удастся ли этому глазу избежать людской клеветы?

[Бо]-лин отвечал:

— Как он может избежать?

Мирянин сказал:

— Я это точно знаю, я это точно знаю!

[Бо]-лин заметил:

— Палка не бьет того, кто ничем не занимается⁴.

Повернувшись [всем] корпусом, Мирянин воскликнул:

— Бей меня, бей меня!

Но как только [Бо]-лин поднял свой посох, Мирянин схватил его и закричал:

— Покажи мне, как ты избежишь!

Ответа [Бо]-лина не последовало.

Примечания

¹ *Бо-лин* (百靈) — последователь Ма-цзу. Никаких сведений о нем, кроме приведенных выше бесед, нет.

² *Наньюе* (南嶽) — название гор в пров. Хунань. На южном пике этих гор жил знаменитый Ши-тоу, под влиянием которого Мирянин пережил первое свое озарение. Намек на это обстоятельство и содержится в вопросе Бо-лина.

³ *Субхути* (санскр.; кит. *кун шэн* 空生) — один из ближайших учеников Будды. Имя его связывают с распространением и толкованием одного из основных понятий буддийской гносеологии и онтологии — идеи «пустоты» (санскр. *шуньята*; кит. *кун* 空).

⁴ *Кто ничем не занимается* (*у-ши жэнь* 無事人) — идеальный адепт; соответствует «настоящему человеку без места» в линьцзиевой ветви чань (см.: «Записи бесед "мудростью освещающего" наставника чань Линь-цзи из области Чжэнь». Примечание к § 13).

Диалоги с Пу-цзи

Однажды Мирянин встретил Наставника чань Да-тун Пу-цзи¹. Подняв бамбуковую корзинку, Мирянин прокричал:

— Наставник Да-тун, Наставник Да-тун!

[Пу]-цзи не отвечал. Мирянин сказал:

— Когда традиция школы Ши-тоу достигла Наставника, лед растаял и черепица рассыпалась на мелкие куски².

[Пу]-цзи заметил:

— Не следовало бы Почтеннейшему господину Пану упоминать об этом, ибо ясно, что дело обстоит [именно] так.

Швырнув бамбуковую корзинку, Мирянин сказал:

— Кто бы мог подумать, что это не стóит ни гроша!

[Пу]-цзи возразил:

— Хотя она и не стóит ни гроша, но как можно обойтись без нее?

Пританцовывая, Мирянин удалился.

[Пу]-цзи поднял бамбуковую корзинку и позвал:

— Мирянин!

Мирянин повернул голову. [Пу]-цзи, пританцовывая, удалился. Мирянин, хлопая в ладоши, прокричал:

— Возвращаться домой! Возвращаться домой!

* * *

Однажды [Пу]-цзи сказал Мирянину:

— Мало кому из людей от древности до наших дней удалось избежать [ограниченности] этих слов. Если же говорить о Почтеннейшем, удастся тебе избежать [такого]?

В ответ Мирянин пообещал. [Пу]-цзи повторно привел ранее [сказанные] слова. Мирянин поинтересовался:

— Откуда ты пришел?

[Пу]-цзи снова воспроизвел прежние слова. Мирянин [снова] спросил:

— Откуда ты пришел?

— Не только нынче, но и в древности люди также употребляли эти слова, — отвечал [Пу]-цзи.

Мирянин, пританцовывая, удалился. [Пу]-цзи заметил:

— Этот сумасшедший сам допускает ошибки — кому же он позволит проверить себя!

* * *

Однажды Пу-цзи навестил Мирянина. Тот сказал:

— Помню, когда пребывал я в материнском лоне, у меня было определенное слово; [то, что я] упоминал его Наставнику, никоим образом не означает, что оно должно стать принципом, [которого следует] придерживаться.

[Пу]-цзи заметил:

— Ты все еще отделен от жизни³.

Мирянин возразил:

— Я же тебе сказал, что не следует превращать это в принцип!

— Как же мне не трепетать перед словом, которое поражает людей? — парировал [Пу]-цзи.

— Такое понимание Наставника, пожалуй, может потрясти людей, — сказал Мирянин. [Пу]-цзи возразил:

— [Утверждение] «не превращать в принцип» уже само по себе и превратилось в принцип.

Мирянин заметил:

— Ты отделен не только от одной или от двух жизней!

[Пу]-цзи отвечал:

— Монаха, [только и] поедающего рис⁴, ты волен проверить как угодно.

Мирянин трижды щелкнул пальцами.

* * *

Однажды Мирянин пошел навестить Пу-цзи. Увидев, что пришел Мирянин, [Пу]-цзи закрыл ворота, сказав:

— Почтеннейший, многожды умудренный знаниями, тебе не следует [больше] встречаться со мной.

— Кто же виноват в том, что ты сидишь в одиночестве и разговариваешь сам с собой? — заметил Мирянин.

Тут [Пу]-цзи отворил ворота, и как только он вышел, Мирянин схватил его, приговаривая:

— Наставник многожды умудрен знаниями или же я многожды умудрен знаниями?

[Пу]-цзи отвечал:

— Многожды умудренный знаниями удаляется в сторону. То открывать ворота, то закрывать ворота, то свертывать, то развертывать⁵ — насколько различаются между собой [эти действия]?

Мирянин произнес:

— Этот вопрос взволновал меня до смерти.

[Пу]-цзи промолчал. Мирянин заключил:

— Задумано изящно, да вышло грубо.

Примечания

¹ Да-тун Пу-цзи (大同普濟) — чаньский Наставник из Личжоу, о котором почти ничего не известно кроме того, что он был последователем Ши-тоу.

² Лед растаял и черепица рассыпалась на мелкие куски (Бин сяо ва цзе 冰消瓦解) — устойчивое выражение, означающее бесследное исчезновение.

³ Отделен от жизни (гэ шэн 隔生). — В этих словах заключен намек на реплику Мирянина, содержащую упоминание о пребывании его в материнском лоне, когда он таким образом был отделен от жизни в данном рождении.

⁴ Монах, поедающий рис (чжоуфань-ди сэн 粥飯底僧). — Так говорили о монахах, озабоченных лишь поглощением вульгарной пищи вместо того, чтобы заниматься практикой чань.

⁵ То свертывать, то развертывать (цзюань шу 卷舒) — выражение, означающее изменение образа действий в зависимости от обстоятельств.

Диалоги с Чан-цзы

Мирянин пришел навестить чаньского Наставника Чан-цзы¹. Как раз [в то время] Наставник поднялся в Зал, [где] все монахи были в сборе. Тут появился Мирянин и заявил:

— Было бы хорошо, если бы каждый из вас проверил самого себя.

Тогда к собравшимся обратился Чан-цзы. При этом Мирянин занял место справа от кресла Наставника². Тут один из монахов спросил:

— Не задевaya [достоинства] почтенного господина, просил бы Наставника ответить на [его] слова.

[Чан]-цзы спросил:

— Знаете ли вы господина Пана?

Монах отвечал:

— Не знаю.

Тогда Мирянин крепко схватил этого монаха, прокричав:

— Как печально! Как печально!

Монах не ответил. Мирянин оттолкнул его. А через короткое время [Чан]-цзы спросил Мирянина:

— [Удостоится ли] этот монах отведать палки прямо сейчас?

Мирянин отвечал:

— [Лучше] дожждаться, когда он созреет [для этого], и только тогда дать ему.

[Чан]-цзы заметил:

— Мирянин видит лишь заостренность буравчика, но не видит квадратности долота.

Мирянин возразил:

— Я-то понимаю такие рассуждения, но если их услышит посторонний, ему несомненно (?) не понравится.

[Чан]-цзы спросил:

— Что не понравится?

— А то, что Наставник видит лишь квадратность долота, но не видит заостренности буравчика, — отвечал Мирянин.

Примечания

¹ Чан-цзы (長髯) — последователь известного чаньского Мастера Ши-тоу. Кроме бесед, приведенных выше, сохранились записи нескольких эпизодов его встречи с Ши-тоу, которые зафиксированы в тексте «У дэн хуэй юань» (五燈會元), цз. 5.

² Место справа от кресла Наставника (юй чань чуан ю 於禪床右). — Это место традиционно предназначалось помощнику Наставника.

Диалоги с Сун-шанем

Когда Мирянин с Наставником Сун-шанем¹ вместе пили чай, Мирянин, извлекая [из чашки] пакетик [с чаем], сказал:

— Все люди поголовно наделены умением (?)²; почему же они не могут говорить?

[Сун]-шань отвечал:

— Именно потому, что каждый без исключения [этим] наделен, [никто] не может говорить.

Мирянин спросил:

— А почему же тогда ты, мой старший брат, можешь говорить?

[Сун]-шань отвечал:

— Не могу удержаться от того, чтобы не говорить.

Мирянин воскликнул:

— Ясно! Ясно!

Тогда [Сун]-шань выпил чаю. Мирянин сказал:

— Пьешь чай, старший брат, а гостю почему не кланяешься?

— Кто [гость]? — спросил [Сун]-шань.

— Господин Пан, — отвечал Мирянин.

— Какая еще необходимость кланяться? — удивился [Сун]-шань.

Позднее, услышав об этом, Дань-ся сказал:

— Будь это [кто-нибудь другой], не Сун-шань, этот Почтеннейший привел бы его в полное смятение.

Когда Мирянин услышал такое, он послал человека к [Дань]-ся с посланием, [где] говорилось:

— Почему понимание [этого] не было обнаружено до того, как я извлек пакетик [из чашки]?

* * *

Однажды, когда Мирянин с Сун-шанем наблюдали вола, бороздящего [поле], Мирянин сказал, указывая на вола:

— Это он круглые сутки блаженствует, только не знает, что [подобное] происходит.

[Сун]-шань заметил:

— Если бы не господин Пан, кто б еще и как узнал о нем [такое]?

Мирянин спросил:

— Скажи, Наставник, что это такое, чего он еще не знает?

[Сун]-шань отвечал:

— Я еще не встречался с Ши-тоу, так что, вполне возможно, не смогу [тебе] ответить.

Мирянин спросил:

— А после того как увидишься с [Ши-тоу], что тогда будет?

[Сун]-шань трижды захлопал в ладоши.

* * *

Один раз Мирянин пришел к Сун-шаню и, увидев, что он держит посох, спросил:

— Что [это] у тебя в руках?

— Мне, престарелому, без него² и шагу не сделать, — отвечал [Сун]-шань.

— Пусть будет так, — заметил Мирянин, — однако ты [все же] сохраняешь [свою] силу.

Тут [Сун]-шань ударил его. Мирянин сказал:

— Выпусти из рук палку и позволь мне задать тебе вопрос.

[Сун]-шань отбросил палку. Мирянин заметил:

— Этот старец не согласует последующие речи с предшествующими заявлениями.

Тут [Сун]-шань произнес кхэ. Мирянин сказал:

— На небесах еще есть зло и горечь.

* * *

Однажды, когда Мирянин прогуливался вместе с Сун-шанем, они увидели, что монахи перебирают овощи. [Сун]-шань заметил:

— Желтые листья удаляют, зеленые же листья оставляют.

Мирянин спросил:

— А что если не опадут ни желтые, ни зеленые?

— Лучше ты мне скажи, — ответил [Сун]-шань.

Мирянин сказал:

— [Для нас с тобой] быть гостем и хозяином⁴ представляет взаимную трудность.

— Однако, придя сюда, ты изо всех сил пытаешься быть властителем, — возразил [Сун]-шань.

— А кто бы не пытался? — парировал Мирянин.

— Верно, верно! — согласился [Сун]-шань.

Мирянин продолжал:

— Если же не отпадут ни зеленые, ни желтые, то попадем в очень трудную ситуацию.

— Но ведь ты разбираешься в этой ситуации! — сказал, смеясь, [Сун]-шань.

Мирянин пожелал собранию [монахов] всего доброго.

— Собрание прощает тебе то, что ты погрузился в деятельность, — заключил [Сун]-шань⁵.

* * *

Однажды во время беседы Сун-шаня с Мирянином [Сун]-шань вдруг поднял лежавшую на столе линейку со словами:

— Видишь это?

— Вижу, — отвечал Мирянин.

— Что ты видишь? — спросил [Сун]-шань.

— Сун-шаня, — отвечал Мирянин.

— Ты не должен говорить этого! — воскликнул [Сун]-шань.

— Почему же я не должен говорить? — парировал Мирянин.

Тогда [Сун]-шань швырнул линейку. Мирянин заметил:

— Когда есть голова, но нет хвоста⁶ — это отвратительно!

[Сун]-шань возразил:

— Нет, сегодня ты, старина, не смог высказаться.

Мирянин спросил:

— Не смог высказаться о чем?

— О том, что «есть голова, но нет хвоста», — отвечал [Сун]-шань.

— В силе обнаружить слабость возможно, но в слабости обнаружить силу невозможно⁷, — возразил Мирянин. [Сун]-шань схватил Мирянина, приговаривая:

— Этот молодчик попал в ситуацию «без слов».

Примечания

¹ *Наставник Сун-шань* 松山 — последователь знаменитого чаньского Мастера Ма-цзу, от которого ничего, кроме приведенных диалогов с Мирянином, не сохранилось.

² *Все люди поголовно наделены умением (?)* (Жэнь-жэнь цзинь ю фэнь 人人盡有分). — Фраза не совсем ясна. Возможен и другой вариант ее восприятия и интерпретации: «Все люди без исключения имеют свою судьбу».

³ *...Без него (...цюе и ...關伊)*. — Употребление местоимения и (伊) «он» в этом словосочетании выглядит необычно: это местоимение используется исключительно для лиц, тогда как здесь оно замещает существительное (не-лицо) «посох» (чжанцзы 杖子).

⁴ *Гость и хозяин (бинь-чжу 賓主)* — одна из основных оппозиций в линьцзиевой доктрине чань: приходящий за консультацией (как бы ученик) и консультирующий (как бы Учитель) и не идентичны, и не различны; сама же консультация носит взаимный характер.

⁵ Представляется, что вся главка — это диалог намеков, обыгрывающих с разных сторон ситуацию «гость—хозяин»; и если в одной реплике эта оппозиция вербально прямо обозначена, то в других она скрыта в противопоставлениях «желтый—зеленый» и «зеленый—желтый».

⁶ *Есть голова, но нет хвоста (Ю тоу у вэй 有頭無尾)*. — Смысл выражения — «начинают, но не кончают».

⁷ *В силе обнаружить слабость возможно, но в слабости обнаружить силу невозможно (Цян-чжун дэ жо цзи ю, жо-чжун дэ цян цзи 強中得弱即有, 弱中得強即無)*. — Пассаж не совсем ясен; можно предположить, что заключенная в нем оппозиция представляет собой характеристику двух персонажей, где первая часть относится к Мирянину, а вторая — к Сун-шаню.

Диалоги с Бэнь-си

Мирянин спросил Наставника Бэнь-си¹, в чем заключался смысл того, что Дань-ся ударил сопровождавшего его помощника. [Бэнь]-си отвечал:

— Ведь почтенный глава рода видит, в чем состоят достоинства и недостатки людей².

Мирянин сказал:

— Только потому смею я задать [свой] вопрос, что мы постигали [чань] вместе с Наставником.

— Если так, — реагировал [Бэнь]-си, — то начни с самого начала, [тогда] я с тобой буду обсуждать.

Мирянин возразил:

— Почтенный глава рода не может обсуждать правоту или неправоту людей.

— Я учитываю твой почтенный возраст, — заметил [Бэнь]-си.

— Виноват, виноват! — признался Мирянин.

* * *

Однажды, увидев, что пришел Мирянин, Бэнь-си долго рассматривал его. И тогда Мирянин посохом обозначил круг. Тут [Бэнь]-си вышел вперед и ступил в него.

— Так или не так? — спросил Мирянин.

Тогда [Бэнь]-си очертил круг перед Мирянином. И Мирянин тоже ступил в него ногой. [Бэнь]-си спросил:

— Так или не так?

Мирянин отшвырнул свой посох и стал [смирно].

— Ты пришел с посохом, а уйдешь без него, — сказал [Бэнь]-си.

Мирянин заметил:

— Как и следовало, все доведено до совершенства, и тебе не стоит зря затрудняться, наблюдая.

[Бэнь]-си захлопал в ладоши и воскликнул:

— Удивительно: не достигнуто и малости!

Мирянин взял посох³ и пошел.

— Будь повнимательней в дороге! Будь повнимательней в дороге! — окликнул [его Бэнь]-си.

Примечания

¹ Бэнь-си (本希) — чаньский Наставник, совместно с Паном постигавший Учение у знаменитого Ма-цзю.

² Глава рода видит достоинства и недостатки людей (Да-лао вэнь цзянь жэнь чан-дуань 大老翁見人長短). — Согласно бытующим в Китае представлениям, глава рода не может замечать недостатки членов рода, а тем более говорить о них. Отсюда вытекает подтекст, вло-

женный Бэнь-си в его реплику: Мирянин не соответствует статусу главы рода.

³ *Посох* (чжан 杖). — В издании «Лянь дэн хуэйяо» (聯燈會要) вместо чжан, помеченного как ошибочный знак, употреблен иероглиф бан (棒 «палка»).

Диалоги с Да-мэем

Мирянин посетил чаньского Наставника Да-мэя¹. Едва они встретились, как Мирянин тут же сказал:
— Я давно стремился к Да-мэю выяснить, созрели ли слива².

— Какое место хотел бы ты опробовать? — поинтересовался [Да]-мэй.

Мирянин отвечал:

— Смесь, состоящую из сотни различных компонентов³.

— Верни-ка мне косточки! — воскликнул [Да]-мэй, протянув руку.

Примечания

¹ *Да-мэй* (大梅) — Имеется в виду чаньский Наставник Да-мэй Фа-чан (大梅法常, 752—839), родом из Сяньяна. Род его носил фамилию Чжэн (鄭). В юности Да-мэй был последователем Наставника из храма Юйцюань, позднее посетил Ма-цзу и, пережив просветление, отправился жить в горы Дамэй (в совр. пров. Чжэцзян).

² Фраза построена на игре слов: *Да-мэй* значит «большая слива». За двенадцать лет до описываемой встречи монах отправился в горы, которые носили именно такое название — Дамэй. Смысл реплики Мирянина в том, чтобы оценить, достаточно ли было двенадцати лет, чтобы его собеседник «созрел» для чаньского Наставника.

³ *Смесь, состоящая из сотни различных компонентов* (байцзасуй 百雜碎). — Доступные справочники не содержат разъяснений, что представлял собой в танское время этот пищевой продукт. По сведениям, полученным из частных источников, это могли быть сладости, приготовленные из сушеных фруктов вместе с косточками и кожурой. В современном Китае этим термином обозначают любимое в народе кушанье, представляющее собой суп из баранины с разнообразными овощами.

Диалоги с Да-юем

Мирянин пришел в горы Фужуншань, где пребывал чань-ский Наставник Да-юй¹. [Да]-юй предложил еду, поднеся ее Мирянину. Мирянин собирался принять [угощение], когда [Да]-юй отдернул руку [с едой], произнося:

— Вималакирти давно уже бранил за приятие даяний, когда разум возбужден². Смирится ли Мирянин после этого [моего] поступка?

Мирянин спросил:

— Разве в том случае Субхути не был адептом?

— Я не интересовался его делами, — отвечал [Да]-юй.

Мирянин заметил:

— Когда пища была у [самого] рта [Субхути], она была отнята.

— [Здесь] не требовалось ни единого слова, — заключил [Да]-юй.

* * *

И снова Мирянин спросил [Да]-юя:

— Удостоил ли тебя, мой Наставник, великий Мастер Ма-[цзу] своей чистосердечностью по отношению к людям?³

[Да]-юй сказал:

— Я еще не видел его. Как мне знать о его «чистосердечности»? — и продолжил:

— Мирянину тоже не следовало бы без конца произносить речи.

Мирянин возразил:

— Если я буду без конца произносить речи, то Наставник лишится основ. Если же [свою] склонность [произносить речи] я удвою или утрою, то сможет ли Наставник хотя бы рот раскрыть?

— Действительно, то, что мне и рта не раскрыть, — согласился [Да]-юй, — можно считать истиной.

Мирянин захолопал в ладоши и ушел.

Примечания

1 Да-юй (大毓) — последователь Ма-цзу (746—825). Он был родом из Цзиньлина (совр. Нанкин), род его носил фамилию Фань (范). В возрасте двенадцати лет он обрил голову (т. е. стал монахом), в возрасте двадцати трех лет в столичном храме Аньгосы г. Чаньани получил полное посвящение в духовный сан. Позднее Да-юй встретился с Да-цзи (посмертное имя Ма-цзу) и был удостоен тайны передачи смысла Патриарха. В тринадцатый год периода Юань-хэ (818) он обосновался в горах Фужуншань (芙蓉山) в уезде Исин (в совр. пров. Цзянсу) (сведения почерпнуты из «Цзин-дэ чуань дэн лу» 景德傳燈錄, цз. 7—8).

2 Вималакирти давно уже бранил за приятие даяний, когда разум возбужден (Шэн синь шоу ши, цзин мин цзао хэ 生心受施, 淨名早訶). — Имеется в виду рассказ Субхути из 3-й главы «Вималакирти-сутры». Однажды, когда Субхути пришел в дом к Вималакирти с просьбой о пище, последний наполнил едой патру просителя, а затем сказал, что Субхути мог бы ее получить, если бы относился с одинаковым почтением к пище всякого рода и всякого рода вещам. После этого Вималакирти стал с жаром выговаривать, приводя в замешательство слушателя, так что Субхути, обескураженный, думал только о том, как бы скорее уйти. В результате же Вималакирти предложил Субхути взять пищу и не смущаться, поскольку все слова суть лишь иллюзии.

3 Удостоил ли тебя, мой Наставник, великий Мастер Ма-[цзу] своей чистосердечностью по отношению к людям? (Ма да ши чжао-ши вэй жэнь чу, хай фэньфу у ши фоу? 馬大師著實爲人處, 還分付吾師否?). — Фраза не совсем ясна как лексически, так и синтаксически.

Диалоги с Цзэ-чуанем

Когда Мирянин встретился с Наставником Цзэ-чуанем¹, [Цзэ]-чуань спросил:

— Помнишь ли ты еще суть [сказанного] тебе Ши-тоу при первой встрече?

— К чему это Наставник сейчас снова припомнил мне это? — спросил Мирянин.

[Цзэ]-чуань ответил:

— Я ощущаю, что долгие занятия чань приводят к слабости. Мирянин сказал:

— Цзэ-чуань еще более стар и дряхл, нежели господин Пан.

[Цзэ]-чуань возразил:

— Оба² — современники, доколь мы будем соперничать?

— По свежести и здоровью я все еще превосхожу Наставника, — настаивал Мирянин.

— Не то чтоб ты меня превосходил, а просто мне лишь не хватает твоей шапки, — сказал [Цзэ]-чуань.

Мирянин снял шапку и произнес:

— Теперь я точно такой же, как Наставник.

[Цзэ]-чуань расхохотался и только.

* * *

Однажды, когда [Цзэ]-чуань собирал чай, Мирянин сказал:

— Мир закона³ не включает в себя личности. А видишь ли ты меня?

— [Пусть кто-то], но не я ответит⁴ на реплику господина Пана, — произнес [Цзэ]-чуань.

Мирянин парировал:

— Если есть вопрос, есть и ответ — это банально!

[Цзэ]-чуань же продолжал собирать чай, не обращая внимания.

— Не обижайся на несерьезный вопрос, который я задал тебе только что, — сказал Мирянин.

[Цзэ]-чуань опять-таки не обратил внимания. Мирянин произнес кхэ и сказал:

— Дождешься ты, эдакий не соблюдающий норм приличия старец, что я обращу на это внимание одного за другим знающих людей⁵!

[Цзэ]-чуань же бросил чайную корзинку и вернулся в свою обитель.

* * *

Однажды [Цзэ]-чуань сидел в своей обители. Пришел Мирянин и, увидев его, сказал:

— Ты только и знаешь, что сидеть, выпрямившись, в [собственной] обители, и [даже] не чувствуешь, что монах пришел навестить [тебя].

В это время [Цзэ]-чуань спустил одну ногу. Тут Мирянин вышел, но, сделав два-три шага, вернулся. [Цзэ]-чуань же убрал ногу обратно.

— И это называется вести себя абсолютно непринужденно! — воскликнул Мирянин.

— Я — хозяин, — отвечал [Цзэ]-чуань.

— Наставник только и знает, что есть хозяин, но не знает, что есть гость! — кричал Мирянин. [Цзэ]-чуань позвал помощника, чтобы тот приготовил чай. Мирянин же, приплясывая, ушел.

Примечания

¹ Цзэ-чуань (則川) — чаньский Наставник, последователь Ма-цзю. Более никаких сведений о нем нет.

² Оба (эр би 二彼) — грамматически необычное образование.

³ Мир закона (санскр. дхармадхату; кит. фа цзе 法界). — В чаньских текстах значение этого термина — «универсальный закон», или «абсолют» как первопричина всех вещей.

⁴ [Пусть кто-то], но не я ответит на реплику господина Пана (Бу ши лаосэн цзи да гун хуа 不是老僧泊答公話). — Значение и функция слова цзи в этой фразе неясны.

⁵ Знающие люди (минъянь жэнь 明眼人) — досл.: «люди с ясным глазом».

Диалог с Ло-пу

Мирянин пришел к наставнику чань Ло-пу¹; поднявшись [после] приветственного поклона, он сказал:

— В середине лета — смертельная жара, в первый месяц зимы — легкий морозец.

[Ло]-пу заметил:

— Не ошибись!

Мирянин сказал:

— Я стар.

— Почему бы о поре холодов² не сказать [просто] «холодно», а о поре жары³ — [просто] «жарко»? — спросил [Ло]-пу.



Лин-чжао и Дань-ся

— А как быть, если я страдаю глухотой? — спросил Мирянин.

— Я отпущу тебе двадцать ударов⁴, — ответил [Ло]-пу. Мирянин заметил:

— [Ты] лишил меня дара речи⁵, [я] лишил тебя дара зрения.

Примечания

¹ Ло-пу (洛浦). — Сведений о нем нет.

² Пора холодов (ханьши 寒時). — Так, согласно буддийскому календарю, называется период с 16-го числа 9-го месяца по 15-е число 1-го месяца (по лунному календарю).

³ Пора жары (жэши 熱時). — Согласно буддийскому календарю, так называется первый из трех сезонов года (с 16-го числа 1-го месяца по 15-е число 5-го месяца по лунному календарю).

⁴ Двадцать ударов (эр ши бан 二十棒). — В подобных случаях обычно фигурирует «тридцать ударов» (см., например: Янагида, 1961. § 106, 124), однако и «тридцать» не следует воспринимать как точное количество ударов.

⁵ [Ты] лишил меня дара речи, [я] лишил тебя дара зрения (Я-цуюе во коу, сай-цуюе жу янь 癡卻我口, 塞卻汝眼). — В приведенной фразе морфема цуюе (卻) выступает не в обычном для нее как модификатора значении «от себя», а как модификатор, указывающий на завершенность действия. О появлении уже в танский период у цуюе именно такого значения см.: Лю Цзянь, Цзянь Лань-шэн, 1992. С. 46.

Диалоги с Ши-линем

Увидев, что идет Мирянин, Ши-линь¹ поднял мухогонку и произнес:

— Попробуй сказать что-нибудь, не впадая в поведение Дань-ся!²

Мирянин отнял мухогонку и [в свою очередь] поднял кулак. [Ши]-линь сказал:

— Это и есть поведение Дань-ся!

— Покажи-ка мне³, [как это] «не впадая»! — парировал Мирянин.

[Ши]-линь заметил:

— Дань-ся страдал немотой, а господин Пан страдает глухотой.

— Точно! — воскликнул Мирянин.

[Ши]-линь [ничего] не ответил.

— То, что я [тебе] сказал, [сказано] случайно, — произнес Мирянин.

[Ши]-линь [и на это] ничего не ответил.

Однажды [Ши]-линь сказал Мирянину:

— У меня есть кое-что, о чем я [хотел] тебя спросить, но пусть Мирянин не пожалеет слов.

— Прошу, продолжай! — произнес Мирянин.

— Оказывается, ты скупись на слова! — настаивал [Ши]-линь. Мирянин воскликнул:

— В этом споре я неожиданно проиграл!

[В ответ] на такое [Ши]-линь заткнул уши. Мирянин закричал:

— Знаток, знаток!⁴

Однажды [Ши]-линь сам подавал чай Мирянину. Мирянин только хотел было принять чай, как [Ши]-линь [как-то] отстранился, отступил назад со словами:

— Ну, каково?⁵

— У меня есть рот, но нет возможности высказаться, — отвечал Мирянин.

— А как следует поступать, чтобы возможность [возникла]? — спросил [Ши]-линь.

Мирянин взмахнул рукавом и удалился⁶, воскликнув:

— Это уж слишком!

— Я разглядел тебя насквозь, старейшина Пан! — сказал [Ши]-линь.

Мирянин повернул обратно.

— Ну, уж это слишком! — сказал [на сей раз Ши]-линь.

Мирянин ничего не ответил.

— Ты и бессловесным способен быть, — заметил [Ши]-линь.

Примечания

¹ Ши-линь (石林) — последователь Ма-цзю. Более никаких сведений о нем нет.

² *Дань-ся* (丹霞) — близкий друг Пан-юня (см. с. 40, примеч. 1). Он чрезвычайно выразительно и «сочно» отражал манеру поведения и стиль речей, присущих школе Ма-цзу и Ши-тоу. Данный пассаж диалога с Ши-линем мирянин Пан сам как бы «наполняет» особенностями этой манеры — все делает и говорит нарочито свободно и вольно, как бы случайно, в отвлечении от конкретных ситуаций и признаков, подчеркивая тем самым, что последние ровным счетом ничего не значат в силу всеобщей взаимообусловленности и взаимозамещаемости.

³ ...*Мне* (...*юй во...* 與我) — досл.: «для меня».

⁴ Этим диалогом Пан создает ситуацию «мнимой реальности»: он будто бы признает, что через прямой, искренний монолог терпит поражение от своего оппонента, которого называет «знатоком»; на самом же деле он увлекает того в некую ловушку, ибо «искренний» монолог исполнен иронии.

⁵ *Каково?* (*Хэсышэн?* 何似生?). — Морфема *шэн* после вопросительного местоимения вполне обычна для чаньских юйлу периода Тан-Удай, однако широко распространена она лишь в одном варианте — *цзо-машэн* (作麼生). Что касается *хэсышэн*, то на все просмотренные мною тексты этот пример оказался единственным. Не упоминается *хэсышэн* и в специальном разделе, посвященном морфеме *шэн*, в книге Лю цзяня и Цзяня Лань-шэн «Исследование служебных слов новокитайского языка» (с. 282—283).

⁶ *Взмахнул рукавом и удалился* (*Фу-сю эр чу* 拂袖而出). — Выражение «взмахнуть рукавом и удалиться» означает удалиться в раздражении.

Диалог с Ян-шанем

Когда Мирянин пришел навестить Наставника чань Ян-шаня¹, он спросил:

— Я давно стремился [встретиться] с Ян-шанем, а когда прибыл [сюда], почему ты смотришь вниз?² (?)

[Ян-]шань поднял мухогонку.

— Именно так! — воскликнул Мирянин.

[Ян-]шань спросил:

— [Мухогонка] обращена вверх или вниз?

Мирянин ударил по воздушному столбу³ и сказал:

— Хотя здесь нет никого [кроме нас], пусть этот столб свидетельствует!

[Ян-]шань, отбросив мухогонку, произнес:

— Когда ты окажешься в любом [другом] месте⁴, ты все равно приводи [это доказательство].

Примечания

¹ Ян-шань (仰山) — чаньский Наставник Хуэй-цзи (惠寂, 807—883) с горы Яншань, последователь Гуй-шань Лин-ю (滙山靈祐, 771—853), вместе с которым он создал школу чань, получившую название Гуй-Ян (滙仰). Хотя диалог Ян-шаня с мирянином Паном приводится в нескольких разных источниках, хронологическая неувязка все же очевидна: если, следуя традиции, считать датой смерти Пана 808 г., 3 августа, то в момент описанной выше встречи с ним Ян-шань был годовалым ребенком (?!).

² Почему ты смотришь вниз? (?) (Вэйшэмма цюе фу? 爲甚麼卻覆?). — Фраза построена на игре слов: имя Ян-шань значит «Гора, смотрящая вверх»; перевод двух последних слов — предположительный.

³ Воздушный столб (лу чжу 露柱). — Имеются в виду столбы, которые устанавливались перед Залом для проповедей, но при этом ничего не поддерживали, а потому были начисто лишены смысла. См. также: Янагида, 1961. § 61, 101.

⁴ В любом [другом] месте (чжу фан 諸方) — досл.: «во всех местах», «везде».

Диалог с Гу-инем

Мирянин навел отшельника Гу-иня¹.
— Кто [ты]? — спросил Гу-инь.

Мирянин поднял посох.

— Не есть ли это наивысшая активность? — спросил Гу-инь.

Мирянин отбросил посох. Гу-инь промолчал.

— Ты знаешь лишь наивысшую активность, но не догадываешься о наивысших делах, — сказал Мирянин.

— А как следует [понимать] «наивысшие дела»? — спросил Гу-инь.

Мирянин взялся за посох.

— Не следует [так] торопиться! — сказал Гу-инь.

— Можно [лишь] сожалеть о том, что ты усердствуешь [в стараниях] быть повелителем! — парировал Мирянин.

— Человеку с единообразной активностью, — сказал Гу-инь, — не приходится хвататься за колотушку или поднимать мухогонку; он также не нуждается в ответных слово-

прениях. Если бы Мирянину довелось встретить [такого человека], какими должны были быть правильные действия?²

— Где это я его встречу? — воскликнул Мирянин.

Гу-инь вцепился в него.

— Не это ли будет правильным? — возопил тогда Мирянин и неожиданно плюнул тому прямо в лицо.

Гу-инь промолчал. Мирянин обратился к нему с такими строфами:

В огненной воде нет рыбы,
Но опускаешься на дно, чтоб подцепить [ее] крючком.
Ищешь рыбу в несуществующем месте —
[Мне ж] смешно твое огорчение.
Жалости достоин старейшина Гу-инь,
Чань ревностный (?) поборник.
Он [мною] был оплеван,
Теперь же меня он стыдится³.

Примечания

¹ Отшельник Гу-инь (Гу-инь даочжэ 谷隱道者) — «отшельник» (даочжэ) может быть как приверженцем даосизма, так и адептом чань-буддизма. О самом же Гу-ине никаких сведений нет кроме того, что имя его происходит от названия гор в области Сян. Однако в конце диалога, в стихотворной его части, он назван «поборником чань» (чань бо 禪伯).

² Какими должны были быть правильные действия? (Жухэ цзэ ши? 如何則是?) — досл.: «как поступить, чтобы было правильно?»

³ В стихотворении много неясностей. Так, «огненная вода» (яньшуй 焰水) предположительно может быть понята как метонимия подземной тюрьмы, где голодные духи пьют «огненную воду» (?); под вопросом и перевод цзы (孜) как «ревностный» (между прочим, в английском переводе цзы передано в транскрипции как имя собственное — Tzu).

Диалог монаха с читающим сутру [Мирянином]

Поскольку Мирянин читал сутру, лежа на [своей] койке, какой-то монах, увидев [это], воскликнул:

— При чтении сутры следует соблюдать предписанный этикет!

Мирянин задрал ногу. Монах безмолвствовал.

Диалог с нищенствующим монахом

Однажды Мирянин продавал на базаре в области Хунчжоу корзины, сплетенные из бамбука. При виде просящего милостыню монаха он достал монету и спросил:

— Не мог бы ты сказать — [только] без обмана — веришь ли [ты] в принцип подаяния? Если сможешь сказать, я пожертвую [тебе это].

Монаху нечего было сказать.

— Спроси ты меня, — продолжал Мирянин, — я тебе скажу.

Монах спросил:

— Как это «без обмана верить в принцип подаяния»?

— Мало кто слышал [о таком], — сказал Мирянин. И добавил: — Ты понял?

— Не понял, — ответил монах.

— Кто же он, который не понял? — переспросил Мирянин.

Диалог с пастухом

Однажды Мирянин увидел пастуха и спросил:

— Куда ведет эта дорога?

— Я и дороги-то не знаю, — отвечал пастух.

— Эх ты, эдакий смотритель коров! — воскликнул Мирянин.

— Такая скотина! — парировал пастух.

— Что сейчас за время? — спросил Мирянин.

— Время сеять, — ответил пастух.

Мирянин громко смеялся.

Диалог с проповедником

Мирянин имел обыкновение посещать [места], где занимались толкованием сутр¹, предаваясь радости [слышать суждения] об «Алмазной сутре». Когда дошли до места [где говорится] об «отсутствии я», «отсутствии кого бы то ни было», [Мирянин] обратился с вопросом:

— Если отсутствую я, отсутствует кто бы то ни было (т. е. все. — И. Г.), кто же [тогда] толкует сутру и кто слушает?

Проповедник² не ответил.

— Хотя я и простолюдин, — заметил Мирянин, — но в общих чертах представляю, [что значит] следовать вере.

Проповедник спросил:

— Каков смысл [Учения] по-твоему?

Мирянин ответил гатхой:

Если «отсутствует я», к тому же «отсутствует кто бы то ни было»,

Откуда берутся родственники, дальние и близкие?

Советую тебе покинуть место [Проповедника],

Не лучше ль напрямую искать правду!

Природа Алмазной Мудрости

Исключает даже мельчайшую пылинку.

Начиная от «...я слышал» и кончая «...воспринял, поверив»³,

Все это целиком — [лишь] ряды пустых названий.

Примечания

¹ [Места], где занимались толкованием сутр (цзян-сы 講肆). — Имеются в виду определенные места, где буддийские монахи, в отличие от приверженцев чань-буддизма, занимались разъяснением и толкованием содержания и смысла сутр для широкой публики. Такого рода деятельность обеспечивала монахам материальную поддержку благодаря пожертвованиям со стороны слушательской аудитории.

² Проповедник (цзочжу 座主). — Так с оттенком пренебрежения к ученому-книжнику чань-буддисты именовали тех, кто занимался толкованием канонических буддийских текстов.

³ «...Я слышал», «...воспринял, поверив» (...во вэнь ...синь шоу ...我聞 ...信受) — этими словами обычно начинаются и заканчиваются буддийские сутры.

Трехчастное «трудно-легко»

Однажды Мирянин, сидя в своей тростниковой хижине, вдруг воскликнул:

— Трудно, трудно, трудно, — [как бы стараясь] осыпать все дерево десятью мерами (?) семян кунжута¹.

— Легко, легко, легко, подобно касанию пола ногами, [когда] встаешь с кровати, — [в свою очередь] возразила госпожа Пан.

— И не трудно, и не легко², — заключила Лин-чжао. — Смысл же на верхушке дерева.

Примечания

¹ [Как бы стараясь] осыпать все дерево десятью мерами (?) семян кунжута (ши шо юма шу-шан тань 十碩油麻樹上攤). — Фраза не совсем ясна, на что указывает и японский комментатор (с. 186). Можно предположить соотнесенность этой реплики с мотивом широко известной и очень популярной народной песни эпохи Лючао (229—589) «Труден путь» (行路難), где быстротечная человеческая жизнь с ее тяготами уподобляется трудностям, с которыми странник встречается в пути. Так и мирянин Пан, сидя в своей хижине и глядя в окно на яркий солнечный свет, на дерево, его корни и уже созревшие плоды, испытывает чувство быстротечности времени...

² И не трудно, и не легко (е бу наньб е бу и 也不難, 也不易). — В этих словах нашел отражение обычный чаньский способ снятия оппозиции.

Три гатхи

В период Юань-хэ¹ Мирянин, путешествуя на север в Сянхань², останавливался в различных местах. Его дочь продавала корзины из бамбука, и на [вырученное] они питались утром и вечером.

Мирянин сочинил гатху, [она] гласит:

Когда разум таков, каков есть,
 Объекты также таковы, каковы есть.
 И нет ни истинного, ни ложного.
 Независимо от «наличия»,
 Не задерживаясь на «отсутствии»³,
 [Ты] не совершенный премудрый,
 А [лишь] завершивший [свои] дела простолюдин.
 Легко так легко!

Эти самые пять скандх⁴ обладают истинной мудростью (?)⁵.
 Десять сторон света⁶ — [та же] Единая Колесница.
 Разве возможно, чтобы лишенных формы Тел Закона⁷ было два!
 Если ты отбросишь мирские пороки⁸,
 чтобы войти в состояние бодхи⁹,
 Ты не станешь различать, где [там] земля Будды.
 Защищая [свою] жизнь, непременно рушишь [ее].
 Только окончательно разрушив, будешь жить спокойно.
 Если будешь способен постичь смысл [этого] изнутри,
 То сможешь плыть по воде и в железной лодке¹⁰.

Примечания

1 Юань-хэ — период 806—820 гг.

2 Сяньхань — местность в нижнем течении р. Хань (пров. Хубэй).

3 Можно предположить, что в данном контексте философские понятия «наличие» (ю) и «отсутствие» (у) употреблены метафорически, возможно, в смысле «круговорот жизни и смерти» (ю) и «нирвана» (у).

4 Пять скандх (у юнь 五蘊) — досл.: «пять куч», пять компонентов, входящих во все существующее: материальные свойства или признаки (сэ 色, санскр. рупа), ощущения (шоу 受, санскр. ведана), склонности или способности различать и формировать представления (сян 想, санскр. самджня), деятельный аспект психики (син 行, санскр. самскара), сознание (ши 識, санскр. виджняна). См. также: Янагида, 1961. § 57.

5 Истинная мудрость (чжэнь чжи 眞智). — Выражение «истинная мудрость» предполагает способность проникать в сущность вещей и видеть их такими, какие они есть.

6 Десять сторон света (ши фан ши цзе 十方世界). — Имеются в виду четыре основные и четыре промежуточные стороны света, отмеченные на компасе, а также верх и низ, т. е. вся Вселенная. См. также: Янагида, 1961. § 33.

7 Лишенное формы Тело Закона (у-сян фа шэнь 無相法身, санскр. дхармакайя) — высшее из трех, истинное, или дхармовое, тело Будды, пребывающего в верхнем мире — мире, лишенном форм, т. е. в мире высшего уровня совершенствующегося сознания.

8 Пороки (фаньнао 煩惱, санскр. клеша). — Имеются в виду такие пороки, как жадность, злоба, глупость.

9 Бодхи (пути 菩提, санскр. бодхи) — просветление.

10 Плыть по воде и в железной лодке (те чуань шуй-шан фо 鐵船水上浮). — Смысл данной метафоры заключается в утверждении возможности свершения невероятного.

Диалог с Лин-чжао

Сидел однажды Мирянин [в своей хижине и вдруг] спросил Лин-чжао:

— Человек прошлого сказал: «Отчетливо ясна верхушка растения, отчетливо ясен смысл Патриарха». Как ты это понимаешь?

Лин-чжао [с укором] произнесла:

— Старый, зрелый [человек], а говоришь такие вещи¹.

— А ты что бы сказала? — спросил Мирянин.

— Отчетливо ясна верхушка растения, отчетливо ясен смысл Патриарха, — парировала Лин-чжао.

Продав бамбуковые корзинки, Мирянин спускался по мосту и [вдруг] споткнулся и упал. Увидев это, Лин-чжао поспешила² к отцу и повалилась подле него.

— Что ты делаешь? — закричал Мирянин.

— Я вижу, что отец повалился наземь, и я [должна] ему помочь, — отвечала Лин-чжао.

— Хорошо, что никто не видел этого, — произнес Мирянин.

Примечания

¹ *Вещи* (юйхуа 語話) — досл.: «слова».

² *Поспешила* (цуй 去) — досл.: «пошла».

Смерть Мирянина

Когда Мирянин собирался погрузиться в нирвану¹, он обратился к Лин-чжао со словами:

— Следи за временем по солнцу и сообщи [мне], когда наступит полдень.

[Лин]-чжао тут же доложила:

— Солнце уже в зените, и на нем — затемнение.

В то время, когда Мирянин шел к двери посмотреть, [Лин]-чжао заняла отцовское место и, сложив ладони, отошла.

Мирянин, усмехаясь, сказал:

— Моя дочь опередила меня.

И он задержал свой [уход] на семь дней.

Правитель области Юй Ти [пришел] справиться о [его] болезни. Мирянин обратился к нему со словами:

— Хочу лишь, чтобы ты считал пустым все то, что в наличии, и поостерегся считать реальным все то, что отсутствует². Доброго [тебе] пути в мире! Все словно тени и эхо.

Кончив говорить, он приклонил голову к коленям господина Юя и представился.

Согласно предсмертной воле [Мирянина], он был кремирован, а прах [его был] развеян над рекой.

И монахи и миряне пребывали в скорби и говорили, что приверженец чань мирянин Пан и был [истинным] Вималакирти³.

Он оставил миру триста стихов.

Примечания

¹ *Нирвана* (непань 涅槃) — конечная цель спасения у буддистов, высшее состояние духа, освободившегося от земных привязанностей, страстей и желаний.

² *Считать пустым все то, что в наличии, считать реальным все то, что отсутствует* (кун чжу со-ю ши чжу со-у 空諸所有實諸所無). — В данном примере прилагательные-сказуемые (кун «пустой» и ши «реальный») управляют дополнением (чжу со-ю «все то, что в наличии», чжу со-у «все то, что отсутствует»), а потому получают необычные для прилагательных грамматические значения — «считать пустым», «считать реальным»; подобное функционирование прилагательных — явление, характерное для древнекитайского языка, в нашем же тексте оно выглядит явным анахронизмом. В языке танской эпохи в значении «считать пустым» можно было ожидать конструкцию *вэй/вэй/кун* (爲/謂/空), а в значении «считать реальным» *вэй/вэй/ши* (爲/謂/實).

³ *Вималакирти*. — В тексте оригинала это слово фигурирует в следующем варианте: 毘耶淨名; первые два знака представляют собой название города Вэйша, где жил Вималакирти, а два последних передают его имя в переводе (см. примеч. 15 на с. 25).

Однажды госпожа Пан вошла в храм «Оленьи ворота»¹, чтобы сделать пожертвование пищей. Монах-вэйна² просил [ее] указать цель [пожертвования], чтобы обратить обретенную благодать³. Госпожа Пан взялась за свой гребень, воткнула его в узел волос и сказала:

— Благодать уже обращена.

И тут же ушла⁴.

Примечания

¹ Храм «Оленьи ворота» (Лумэньсы 鹿門寺). — Имеется в виду храм на горе Лумэньшань, что в юго-восточной части Сяньяна (упоминается в стихах Мэн Хао-жяня).

² Монах-вэйна (維那). — В обязанности монаха-вэйна входило наблюдение за персоналом и работами в монастыре.

³ Обратить обретенную благодать (хуй-сян 迴向). — Согласно существовавшему обычаю, монах в храме записывал на полосках бумаги имя жертвователя, цель пожертвования и дату. Затем эти полоски распространялись среди посетителей храма, так что имя жертвователя обретало известность, т. е. бывало «обращено».

⁴ В использованном издании этот пассаж помечен как [«Утраченный текст»] (ши вэнь 失文) с указанием источника, из которого он взят («Чань цзун сун гу лянь чжу-тун цзи» 禪宗頌古聯珠通集).

* * *

Однажды¹ Дань-ся перебирал четки. Подошел Мирянин, выхватил четки и сказал:

— Теперь у нас в руках ничего нет, так что успокоимся.

— Завистливый старец, ты не понимаешь разницы между добром и злом, — сказал [Дань]-ся.

— Не уловил [смысла]² твоего гунъаня³, но в следующий раз я ни в коем случае не поступлю так, — заявил Мирянин.

— Му-му! — промычал [Дань]-ся.

— Как вы страшны, мой Учитель! — воскликнул Мирянин.

[Дань]-ся ответил:

— Мало было палок.

Мирянин возразил:

— Я стар, ударов палки не вынесу.

[Дань]-ся продолжил:

— Молодчика, незнакомого с горестями и страданиями, [если] и побить, пользы никакой.

— Неужели [у тебя] нет способа, чтобы привести [меня] к совершенствованию? — спросил Мирянин.

[Дань]-ся бросил четки и удалился.

— Воришка! — закричал Мирянин. — Ты больше никогда не посмеешь [снова] собрать их⁴.

[Дань]-ся повернул голову и громко расхохотался:

— Хэ, хэ!

— Этот разбойник⁵ потерпел поражение! — воскликнул Мирянин.

[Дань]-ся подошел [к Мирянину] и, схватив его, закричал:

— Тебе больше не удастся увернуться!

Мирянин дал ему пощечину.

Примечания

¹ В нашем издании памятника данный отрывок помечен как [«Утраченный текст»] с указанием источника, из которого он взят («Нянь бафан чжу-юй цзи» 拈八方珠玉集).

² Не уловил [смысла] (чжо вэйчжао 捉未著). — Для обозначения невозможности совершения действия в данном случае вместо обычного для этой конструкции отрицания бу (不) использовано отрицание вэй (未).

³ Гунъань (公案) — одна из важнейших составляющих техники чань-буддизма, являющаяся как бы общественным свидетельством, «удостоверяющим» корректность понимания индивидуумом сути чань. Гунъань реализуется в виде исходящего от известного Наставника некоего положения или ответа на вопрос ученика, что должно вызвать у собеседника то состояние сознания, выражением которого и является предложенное высказывание или ответ. С позиций обыденного сознания такое высказывание воспринимается как весьма странное, а ответ как абсолютно не связанный с вопросом.

⁴ [Снова] собрать их (шоу-шэ 收拾). — Из этих слов как бы следует, что четки были рассыпаны, однако из предшествующей фразы это не вытекает.

⁵ Разбойник (цзэй 賊). — Выше мы передали то же слово китайского оригинала русским словом «воришка».

**ЗАПИСИ БЕСЕД
«МУДРОСТЬЮ
ОСВЕЩАЮЩЕГО»
НАСТАВНИКА ЧАНЬ
ЛИНЬ-ЦЗИ
ИЗ ОБЛАСТИ ЧЖЭНЬ**

鎮
州
臨
濟
照
禪
士
語
錄



Линь-цзи



Вхождение в Зал [для произнесения проповеди]

§ 7

У правитель округа Ван чанши¹ и другие должностные лица пригласили Наставника произнести проповедь. Наставник поднялся в Зал [Дхармы]² и сказал:

— Сегодня мне, одинокому монаху, ничего не остается, кроме как последовать принятому этикету, — поэтому я и поднялся сюда. Если же следовать традиции³ Патриархов нашей школы, строго придерживающейся принципа передачи Великого Дела⁴, то я не должен был раскрывать рта, а вы не должны были и шага сделать. Но я, одинокий монах, уступил настоятельным просьбам чанши. К чему мне скрывать сущность нашей школы?

А найдется ли здесь искусный военачальник, который прямо на поле боя расставит свои войска и развернет знамена? Пусть приведет свои доводы при всех — посмотрим!

Примечания

¹ Чанши (常侍) — неофициальное название одной из чиновничьих должностей в эпоху Тан; примерно соответствует ординарному советнику.

² Поднялся в Зал [Дхармы] (шан-тан 上堂). — Этими словами характеризуются условия, в которых произносится проповедь чаньского Наставника. Последний обращается к монахам и мирянам, сидя на широкой и высокой «скамье» в помещении монастыря, именовавшемся «Зал Дхармы».

³ Если же следовать традиции (Жо юе цзучунмэнь-ся 若約祖宗門下). — Речь идет о традиции, составляющей одну из отличительных особенностей чань-буддизма, а именно — о прямой и непосредственной передаче мудрости Будды от Учителя к ученику, минуя написанное или произнесенное слово.

⁴ *Великое Дело* (да ши 大事). — Имеются в виду фундаментальные институты буддизма; термин восходит к «Лotosовой сутре».

§ 8

К акой-то монах спросил:
— В чем состоит основной смысл Дхармы Будды?
Наставник произнес кхэ.

Монах низко поклонился. Наставник сказал: ✓

— Этот почтенный монах очень хорош как собеседник.

§ 9

[**К** то-то] спросил:
— Чью мелодию вы, Наставник, поете? Последователем какой школы чань вы являетесь?

Наставник отвечал:

— Когда я был у Хуан-бо¹, я трижды обращался к нему с вопросами и трижды бывал бит.

Монах колебался². Тогда Наставник произнес кхэ, потом ударил его и сказал:

— В пустоту не вобьешь гвоздя.

Примечания

¹ Хуан-бо (黃檗) — известный чаньский Наставник (ум. 850), Учитель Линь-цзи, который непосредственно от него получил Дхарму.

² Монах колебался (Сэн ниш 僧擬議). — Такое поведение является признаком неверия в себя, в собственные возможности, что, по чаньским представлениям, заслуживает наказания.

§ 10

Н екий [принадлежащий к другой школе] проповедник¹ спросил:

— Разве не проясняют природу Будды Три Колесницы и двенадцать разделов Учения?

Наставник сказал:

— Сорняки [здесь] еще никогда не выкорчевывались².

Проповедник настаивал:

— Уж Будда-то не мог обманывать людей!

— А где, собственно, Будда? — спросил Наставник.

Проповедник промолчал. Наставник сказал:

— Ты хотел меня, старого монаха, изобразить дураком в глазах чанши! Быстрее уходи! Быстрее уходи! Не мешай тем, другим, задавать вопросы!

Примечания

¹ Проповедник (цзочжу 座主) — название, принятое у чань-буддистов для тех, кто занимался толкованием буддийских канонических текстов. Термин содержит оттенок пренебрежения к «ученому-книжнику».

² Сорняки [здесь] еще никогда не выкорчевывались (Хуан цао бу-цэн чу 荒草不曾鋤). — Можно предположить, что «сорняками» Линь-цзи называет канонические тексты и тех, кто занимается их толкованием, ибо, согласно Линь-цзи, естественная природа любого человека идентична природе Будды; изучение же писаний способствует лишь появлению «сорняков», которые потом приходится «выкорчевывать».

§ 11

Далее Наставник сказал:

— Сегодняшнее собрание¹ посвящено Великому Делу. Есть ли еще желающие задавать вопросы? Поскорее выходите и спрашивайте. Но еще прежде, чем вы открываете рот, вы уже вне общения. Почему это так? Не известно ли вам, что говорил почтенный Шакья: «Дхарма отделена от письменных знаков, ее не касаются причины, она вне следствий»². Из-за того, что у вас недостаточно веры, мы сегодня путаемся в ползучих лианах [слов]. Боюсь, что этим я ввожу в заблуждение чанши и других должностных лиц, затемняя их природу Будды. Лучше, пожалуй, удалиться.

Он воскликнул кхэ и сказал:

— Для мало верящих [в себя] людей никогда не наступит последний день. Вы остаетесь [здесь] надолго. Берегите себя!³

Примечания

¹ *Собрание (фаянь 法筵)*. — На таких собраниях чань-буддисты занимались толкованием Дхармы.

² Приведенная цитата, заявленная как слова Будды, на самом деле представляет контаминацию высказываний из двух сутр — «Ланкаватара-сутры» и «Вималакирти-сутры».

³ *Берегите себя (Чжэнь чжун 珍重)* — формула прощания Наставника с аудиторией.

§ 12

В тот день, когда Наставник прибыл в округ Хэ¹, управитель округа Ван, занимавший должность чанши, пригласил Наставника произнести проповедь.

Тогда вышел Ма-юй² и спросил:

— Который из тысячи глаз тысячеглазой и тысячерукой Великой Милосердной³ является истинным глазом?

Наставник сказал:

— Который из тысячи глаз тысячеглазой и тысячерукой Великой Милосердной является истинным глазом? Скорей говори! Скорей говори!

Ма-юй столкнул Наставника с занимаемого им места, а это место занял сам. Наставник подошел к нему и спросил:

— Как поживаете?⁴

Ма-юй колебался. Наставник в свою очередь (досл.: «также». — *И. Г.*) стащил Ма-юя с его места и занял это место сам. Тогда Ма-юй вышел. Наставник спустился со своего места.

Примечания

¹ *Округ Хэ* — сокращенный вариант от Хэбэйфу.

² *Ма-юй (麻谷)* — чаньский монах, живший в горах Маюй области Пучжоу, что в южной части пров. Шаньси. Настоящее имя монаха неизвестно.

³ *Великая Милосердная (Да бэй 大悲)*. — Так называли бодхисаттву Авалокитешвару (кит. *Гуаньинь 觀音*), чьим основным свойством было милосердие. Тысяча рук, ладонь каждой из которых наделена глазом, означает бесчисленные способы видеть и спасти людей.

⁴ Как поживаете? (Бу шэнь? 不審?) — формула приветствия у чань-буддистов.

§ 13

Наставник] поднялся в Зал [Дхармы] и сказал:
— В груди красного мяса¹ есть настоящий человек без места². Он постоянно входит и выходит из ворот³ у всех вас. Посмотрите те, которым это еще неясно.

В это время вышел один монах и начал спрашивать:

— А что такое «настоящий человек без места»?

Наставник спустился со скамьи дхьяны⁴, схватил монаха и сказал:

— Говори! Говори!

Этот монах колебался. Наставник отшвырнул его и сказал:

— «Настоящий человек без места» — это скребок для подтирания⁵.

И он вернулся в свою кумирню⁶.

Примечания

¹ Груды красного мяса (чи жоу туань 赤肉團) — выражение для обозначения физического сердца или физического тела. Здесь употреблено в значении «недостойная личность».

² Настоящий человек без места (у-вэй чжэнь жэнь 無位真人) — одно из основных понятий линьцзиевой ветви чань. Заимствованное у Чжуан-цзы, где оно обозначало идеального даосского адепта, это терминологическое выражение употреблялось в ранних буддийских сочинениях для обозначения «архата».

³ Ворота (мэнь 門). — Имеются в виду основные органы чувств.

⁴ Скамья дхьяны (чань чуан 禪床) — широкое и высокое веревочное сиденье в Зале Дхармы, устроившись на котором, Наставник занимался медитацией (примерно то же, что «возвышение» — цзо 座).

⁵ Скребок для подтирания (ганьши цзюэ 干屎橛) — кусок гладкого бамбука или дерева в форме лопатки, который использовался как средство личной гигиены.

⁶ Кумирня (фанчжан 方丈) — досл.: квадрат, сторона которого равна десяти шагам; так называлось жилище старейшины монастыря.

§ 14

- [Наставник] поднялся в Зал [Дхармы].
 Какой-то монах вышел и приветствовал его, почтено сложив руки. Наставник произнес кхэ. Монах сказал:
 — Не надо так пронизывать взглядом. ✓
 — Ты скажи, во что я свалился? — спросил Наставник.
 Тогда монах произнес кхэ.
 Вышел другой монах и спросил:
 — В чем состоит основной смысл Дхармы Будды?
 Наставник произнес кхэ. Монах, сложив руки, выразил почтение.
 Наставник спросил:
 — Ты скажи: это кхэ одобрения или нет?
 Монах отвечал:
 — Степной разбойник¹ потерпел полное поражение.
 Наставник спросил:
 — В чем я провинился?
 Монах ответил:
 — Повторный проступок будет невыносим.
 Наставник произнес кхэ.

Примечания

¹ Степной разбойник (цао цзэй 草賊). — Очевидно, в этих словах содержится намек на разбойников-варваров, населявших степи. От их набегов в эпоху Тан страдали многие районы.

§ 15

- В** этот день встретились настоятели обеих [частей] Зала¹ и одновременно сказали кхэ.
 Один монах спросил у Наставника:
 — Есть ли разница между хозяином и гостем?²
 Наставник сказал:
 — Хозяин и гость остаются четко различимыми.
 [Затем] Наставник сказал:

— Если вы, Великий собор, хотите разобраться в формуле Линь-цзи по поводу хозяина и гостя, спросите об этом у настоятелей обеих [частей] Залов.

Затем он спустился с возвышения.

Примечания

¹ Обе [части] Зала (лян тан 兩堂). — Зал, где происходила медитация, имел два отделения — ближнее и дальнее.

² Гость и хозяин (бинь-чжу 賓主) — одна из оппозиций в линь-цзиевой доктрине: тот, кто приходит за консультацией, и тот, кто консультирует; в определенном смысле — это ученик и Учитель, но не совсем, т. к. консультация носит взаимный характер; по Линь-цзи, гость и хозяин и не идентичны, и не различны.

§ 16

[Наставник] поднялся в Зал [Дхармы].

Монах спросил:

— В чем состоит великий смысл Дхармы Будды?

Наставник поднял свою мухогонку¹. Монах воскликнул кхэ. Наставник ударил его.

Еще один монах спросил:

— В чем состоит великий смысл Дхармы Будды?

Наставник снова поднял мухогонку. Монах воскликнул кхэ. Наставник тоже воскликнул кхэ.

Монах заколебался. Тут Наставник ударил его.

Примечания

¹ Поднял свою мухогонку (шуци фуцзы 豎起拂子). — Жест, которым Наставник приглашает начать дискуссию.

§ 17

Тогда Наставник сказал:¹

— Среди вас, великое собрание, есть, конечно, такие, которые во имя закона не откажутся пожертвовать собой и

лишиться жизни. Когда мне было двадцать, я трижды спрашивал у моего первого Учителя Хуан-бо, каков точно великий смысл Дхармы Будды, и трижды достаивался того, что он угощал меня своим посохом. Но это было похоже на то, как если б меня погладили мухоголкой из веток полыни². Вот и сейчас я хотел бы снова удостоиться, чтобы меня угостили порцией палки. Кто бы мог сделать для меня такое?

В это время из числа собравшихся вышел какой-то монах и сказал:

— Я могу сделать это.

Наставник протянул ему свою палку. Но этот монах заколебался. Тут Наставник ударил его.

Примечания

¹ Тогда Наставник сказал... — один из вариантов начала параграфа наряду со словами: «[Наставник] поднялся в Зал...»

² Мухоголка из веток полыни (хао чжи фу 蒿枝拂). — Полынь считалась средством для отведения злых духов. У даосов известен обряд, в соответствии с которым маленького ребенка гладили по голове веткой полыни, чтобы обеспечить ему счастливую жизнь.

§ 18

[Наставник] поднялся в Зал [Дхармы].

Монах спросил:

— Как обстоит дело с лезвием меча?¹

Наставник воскликнул:

— Ужасно, ужасно!

Монах заколебался. И тут Наставник ударил его.

Примечания

¹ Лезвие меча (цзяньжэнь 劍刃). — «Меч» в буддийской литературе является весьма распространенной метафорой мудрости, способной пронзть насквозь и уничтожить все — слова, представления, мысли.

§ 19

Кто-то спросил:
— Если представить себе, что светский брат Обитатель грота забыл бы, что он, двигая ногами, вращает пестик рисовой ступки, куда бы он делся?¹

Наставник отвечал:

— Утонул бы в глубоком источнике.

Примечания

¹ Содержание приведенного выражения не совсем ясно. Под «светским братом Обитателем грота» подразумевается живший в середине IX в. потомок одного из непосредственных учеников Хуэй-нэна некий Шань-дао, по прозвищу Пещерный. История этого прозвища такова: во время «великого упразднения буддизма» танским двором в 842—845 гг., когда буддийских монахов принуждали перейти к светской жизни, Шань-дао скрывался в пещере. Когда же в один прекрасный день «упразднение» было отменено, Шань-дао не пожелал снова обряжаться в монашескую рясу, а остался при одном из монастырей в качестве «светского брата» (*син-чжэ* 行者) и занимался тем, что молот зерно для общины. Однажды он прервал свое занятие, перестав двигать ногой, и был затоплен водой. Возможно, Линь-цзи восхваляет Шань-дао за то, что он не заметил, как утонул, ибо пребывал в состоянии «вне всяких мыслей» (?).

§ 20

И тогда Наставник сказал:
— Кто бы ко мне ни пришел, я не пренебрегаю им и всегда знаю, откуда он пришел¹. Если он пришел таким-то образом, похоже, что он потерял [самого себя]². Если он пришел иным образом, он как бы без веревки связал себя³. И в том и в другом случае не надо суетиться, размышляя и взвешивая. И понимающие, и не понимающие — все ошибаются⁴.

Вот так прямо я об этом и говорю. И пусть порицает меня любой человек в Поднебесной.

Вы уже долго [находитесь здесь]. Берегите себя!

Примечания

¹ *Знаю, откуда он пришел (ши и лай чу 識伊來處)*. — Наставник обычно у всякого, кто приходил к нему за советом, спрашивал, откуда тот пришел. Однако здесь выражение употреблено в переносном смысле: имеется в виду тот духовный статус, с которым пришел человек.

² *Потерял [самого себя] (ши-цзюе 失卻)*. — Речь идет о том, что тот, кто приходит, считая, будто он что-то понимает, тем самым теряет себя как «настоящего человека».

³ *Без веревки связал себя (у-шэн цзы фу 無繩自縛)*. — Так, по мнению Линь-цзи, обстоит дело с тем, кто приходит, не понимая, что «настоящий человек» в нем самом.

⁴ *И понимающие, и не понимающие — все ошибаются (хуй юй бу хуй, дулай ши цо 會與不會, 都來是錯)*. — Согласно концепции Линь-цзи, истинное понимание не отличается от непонимания.

§ 21

Н аставник] поднялся в Зал [Дхармы] и сказал:
— У того, кто находится на вершине одинокого пика¹, нет [одной] дороги, по которой он мог бы спуститься; тот, кто находится в центре перекрестка, также не имеет [представления, что такое] вперед, [что такое] назад. Кто из них выше и умнее, кто ограниченной, тупее? Не превращайтесь² ни в Вэймоцзе, ни в Фу Да-ши. Берегите себя!

Примечания

¹ *У того, кто находится на вершине одинокого пика... (Цзай гу фэн-дин-шан... 在孤峰頂上...)*. — Это один из наиболее трудных для понимания пассажей — отсюда и неоднозначность толкований. Так, согласно Сасаки (The Recorded Sayings... P. 69), тот, кто находится на вершине одинокого пика, отождествляется с человеком, который живет лишь ради собственного просветления; тот же, кто в центре перекрестка, — с просветленным, живущим в миру и направляющим свои усилия на оказание помощи другим. Однако возможно и другое толкование: то, что мы передаем как «спуститься» (чу шэнь 出身), в канцелярской терминологии употреблялось в ситуации, когда чиновник из частной жизни «пускался» (чу шэнь) в карьеру. Применительно к человеку на вершине пика, олицетворяющему мистика, парящего в высших духовных сферах, это может означать его отказ «спуститься» в активную жизнь; центр перекрестка (ши цзы цзе-тоу 十字街頭) — образ мира эмпирической относительности; оказавшийся на перекрестке этого мира бод-

хисаттва полностью свободен, он не испытывает потребности спастись бегством (близкое к подобному толкование находим у Демьевиля, см.: *Entretiens de Lin Tsi*. P. 41—42). Вэймоцзе (санскр. *Вималакирти*) и Фу (傅) Да-ши (*даши* 大士 соответствует бодхисаттве) — оба представляют собой бодхисаттв, живших в миру. Вэймоцзе (согласно махаянской традиции, он современник Будды Шакьямуни) в Китае считается воплощением идеального мирянина. Фу — мирянин, живший в эпоху Наньбэйчао (497—569), был знаменит не столько собственным аскетизмом, сколько усилиями в помощи бедным и страждущим и распространением в их среде буддизма.

² *Не превращайтесь...* (Бу цзо... 不作...). — Эти слова обращены к ушедшим от мира, поэтому последние и не должны подражать бодхисаттвам, жившим в миру, т. е. Вэй и Фу.

§ 22

[Наставник] поднялся в Зал [Дхармы] и сказал:
 — Один человек целые кальпы¹ находился в пути, не покидая своего дома. Другой человек покинул дом, но не был в пути. Который из двух должен получать приношения² от людей и небожителей?

И тут он спустился с возвышения.

Примечания

¹ *Кальпы* (цзе 劫). — По буддийским представлениям, кальпы — это большие временные периоды, проходящие от появления одного из бесчисленных во времени и пространстве миров до его уничтожения. Кальпы бывают большие и малые. Ими исчисляется время, необходимое для практики бодхисаттвы, чтобы стать Буддой.

² *Который из двух должен получать приношения...* (Нагэ хэ шоу жэнь-тянь гунъян... 那個合受人天供養...) — один из ряда неразрешимых вопросов (так называемых гунъяней), которые ставит Линь-цзи: дело в том, что оба типа людей, по представлениям Линь-цзи, одинаково заслуживают уважения и почитания.

§ 23¹

[Наставник] поднялся в Зал [Дхармы].
 Монах спросил:
 — В чем состоит первое утверждение Линь-цзи?

Наставник ответил:

— Когда поднимают печать с Трех Сущностей, то на киновари остается четкий след². Без всяких сомнений, хозяин и гость уже разделены.

[Монах] спросил:

— В чем состоит второе утверждение Линь-цзи?

Наставник ответил:

— Как может «чудесно разбирающийся» допустить³, чтобы ему не задавали вопросов? Разве может быть, что способ идет вразрез с деятельностью, преграждающей поток?

[Монах] спросил:

— В чем состоит третье утверждение Линь-цзи?

Наставник ответил:

— Рассмотрите марионеток, которые разыгрывают представление на сцене. Чтобы дергать их [за ниточку], внутри всегда есть человек.

Примечания

¹ Изложенная в этом параграфе проповедь является одной из наиболее загадочных у Линь-цзи. Более поздние Наставники называли ее «Три утверждения Линь-цзи». Точный смысл этих утверждений не очень ясен, несмотря на существующие многочисленные толкования отдельных терминов.

² Четкий след (дянь цэ 點 側). — Имеется в виду «духовный след», который оставляет Наставник, или хозяин, в душе ученика, или гостя. Это характерное для чань-буддизма представление: если след отпечатался четко, то между Учителем и учеником возникает идентичность, т. е. ученик становится равным Учителю. Так, Сасаки предлагает как возможное толкование «окончательную реализацию в чань» (The Recorded Sayings... P. 69), предупреждая об отсутствии полной ясности в этой фразе. «Печать» означает подлинность, неизменность. Метафора определяется тем, что ручная печать, смоченная в киновари, будучи опущена и поднята, создает копию. Это можно толковать как идентичность ученика Учителю.

³ Со слов «Как может „чудесно разбирающийся“ допустить...» и до конца параграфа подтекст неясен.

§ 24

Далее Наставник сказал:
 — Каждое утверждение непременно содержит ворота Трех Таинств¹. Ворота каждого Таинства непременно содержат Три Сущности. Существует удобный случай, существует практика². Вот вы все как это понимаете?

И он спустился с возвышения.

Примечания

¹ Три Таинства (сань сюань 三玄), Три Сущности (сань яо 三爻). — Они могут соответствовать различным триадам, например, таким как Будда, Дхарма, Дао; три тела Будды и др. Текст, на наш взгляд, не позволяет выбрать точного соответствия.

² Практика (юнь 用) — термин, служащий для передачи одного из основных понятий чань-буддизма.

[Групповые наставления]

§ 25¹

На вечернем собрании² Наставник обратился к присутствующим со словами:

— Иногда я исключаю человека, но не исключаю то, что его окружает;

иногда я исключаю то, что окружает, но не исключаю человека;

иногда я исключаю и человека, и то, что его окружает;³

иногда я не исключаю ни человека, ни того, что его окружает.

Примечания

¹ В этом пассаже — начало изложения «Четырех альтернатив Линь-цзи», представляющих ступени в процессе чаньской практики продвижения к озарению, или просветлению; обучающийся преодолевает раз-

деление субъекта (личности) и объекта (окружения) до тех пор, пока не достигнет той грани, когда перестает существовать и то и другое (и личность и окружение). Последняя ступень — это возвращение обучающегося на уровень обыденной действительности.

² *Вечернее собрание* (вань цань 晚參). — В отличие от официальной утренней службы в Зале Дхармы, вечерний сбор общины происходил обычно в помещении, занимаемом Наставником, и носил непринужденный, неофициальный характер.

³ «Человек» (жэнь 人), «то, что его окружает» (цзин 境) — в таких категориях (субъект и объект) Линь-цзи представляет все сущее.

Далее формулируются четыре положения, или альтернативы, которые являются исходными принципами при наставлении учеников.

§ 26¹

Тогда один монах спросил:

— Как это «исключить человека, но не исключать того, что его окружает»? ²

Наставник ответил:

— Весеннее солнце всходит и покрывает землю цветистым ковром. Волосы младенца свисают, точно белые шелковые нити ³.

Монах спросил:

— Как это — «исключить то, что окружает, но не исключать человека»? ⁴

Наставник ответил:

— Приказ правителя объявлен по всей Поднебесной. Для генералов за пределами крепости не существует ни дыма, ни пыли ⁵.

Монах спросил:

— Как это «исключить и человека, и то, что его окружает»? ⁶

Наставник ответил:

— Перестали поступать известия из местностей Бин и Фан. Они остались совсем обособленными в своем углу ⁷.

Монах спросил:

— Как это «не исключать ни человека, ни того, что его окружает»? ⁸

Наставник ответил:

— Правитель взошел [на трон] во Дворце драгоценностей. Старые крестьяне предаются песням⁹.

Примечания

¹ В этом параграфе каждая альтернатива развивается и иллюстрируется семисложным двустишием без рифмы (санскритская традиция) на темы, связанные с природой (китайская классическая традиция).

Человек. — Имеются в виду участники дискуссии — «хозяин» и «гость», или «консультирующий» и «консультируемый».

То, что его окружает. — Имеются в виду темы, сюжеты, в рамках которых велась дискуссия.

² *Исключить человека, но не исключать того, что его окружает (До жэнь бу до цзин 奪人不奪境)* — первая альтернатива, согласно которой исключается познающий субъект, но не исключается внешний мир.

³ Здесь показано, что внешнему миру, который не исключен, соответствует реальная картина природы; исключенный же субъект подается как ирреальный посредством противоречивой ситуации: свисающие волосы — атрибут ребенка, но тогда они не могут быть белыми.

⁴ *Исключить то, что окружает, но не исключать человека (До цзин бу до жэнь 奪境不奪人)* — вторая альтернатива, признающая лишь существование субъекта, остальное же считается плодом его мысли. Этой альтернативой характеризуется момент сосредоточения.

⁵ *Ни дыма ни пыли.* — Исключение внешнего мира образно передается картиной государства, где, несмотря на приказ правителя, генералы пограничных районов не желают замечать сигналов для выступления (дым — это дымящиеся факелы, служившие ночными сигналами для выступления; пыль — дневной сигнал для выступления).

⁶ *Исключить и человека, и то, что его окружает (Жэнь цзин цзюй до 人境俱奪)* — такова третья альтернатива, относящаяся к состоянию глубочайшего сосредоточения, когда, согласно Линь-цзи, происходит полное уничтожение мыслей, восприятия, сознания; в этом случае абулия распространяется как на восприятие внешнего мира, так и на внутреннее осознание самого себя.

⁷ Древние области Бин и Фан в силу своего географического положения (совр. пров. Шаньси) были совершенно отрезаны от центра. Отсюда сравнение их положения с состоянием полной отрешенности как от внешнего, так и от внутреннего мира.

⁸ *Не исключать ни человека, ни того, что его окружает (Жэнь цзин цзюй бу до 人境俱不奪)* — четвертая альтернатива, которая не исключает ни субъекта, ни объекта, т. е. знаменует возвращение к реальности на новом уровне.

⁹ Данное двустишие создает ощущение возвращения к реальности, когда, поднявшись во дворец, правитель с высоты (новый уровень) созерцает свое преображенное государство.

§ 27

И тогда Наставник сказал:
 — Тому, кто сейчас постигает Закон Будды, следует стремиться к истинному пониманию. Если добиться истинного понимания, то рождение и смерть¹ уже не коснутся вас и можно [будет] свободно вести себя — уходить или оставаться. Нет необходимости стремиться [обрести] чудодейственные способности. Чудодейственные способности придут сами собой.

Последователи Дао!²

С древних времен у всех наших знаменитых предшественников были свои пути спасения людей. Что касается меня, то я лишь учу вас, чтобы вы не подверглись заблуждениям других. Хотите практиковать — практикуйте, только без колебаний.

Если те, которые сегодня постигают [Закон], не достигают успеха, то в чем их недостаток?

Не хватает веры в себя — вот в чем их недостаток. Если же вы не доверяете себе, то вы поспешно меняетесь вслед за бесчисленными обстоятельствами, и эти бесконечные обстоятельства подвергают вас трансформациям, так что вы не достигаете независимости.

Примечания

¹ *Рождение и смерть* (шэн сы 生死, санскр. самсара). — Имеется в виду «круговорот жизни и смерти», одно из основных понятий традиционного буддизма.

² *Последователи Дао* (дао лю 道流). — Термин заимствован Линь-цзи из даосизма: под «Дао» подразумевается линьцзиева ветвь чань.

§ 28

Если вы сможете дать отдых непрерывно стремящейся мысли, вы не будете отличаться от Будды-Патриарха¹. Вы желаете познакомиться с Буддой-Патриархом? Это не кто иной, как вы, находящиеся передо мной и слушающие

мою проповедь. Когда у вас, обучающихся, не хватает веры в себя, вы пускаетесь в поиски чего-то вовне.

Если вы и находите что-нибудь, то это лишь символ (?) превосходного, [запечатленный] в письменных знаках. Но вам никогда не удастся постичь его (?), живого Патриарха, дух.

Не допускайте ошибок, достопочтенные адепты чань!

Если вы не встретите его сейчас здесь, то вы будете проходить тысячи рождений в течение бесчисленных кальп трех миров² в погоне за благоприятными обстоятельствами (?) и обретете рождение в чреве осла или коровы.

Последователи Дао!

С моей точки зрения, мы ничем не отличаемся от Шакьи. Чего нам недостает при сегодняшней нашей многообразной деятельности? Шесть лучей божественного света³ никогда не должны переставать сиять. Если можете так смотреть на вещи, то на всю жизнь станете людьми без занятий.

Примечания

¹ *Будда-Патриарх* (цзу фо 祖佛). — Этот термин очень часто встречается в памятнике. На наш взгляд, для Линь-цзи это и Будды, и Патриархи. (Встретившиеся в этом же параграфе ниже термины «живой Патриарх» (хо цзу 活祖) и «Шакья» (шицзя 釋迦) употребляются в синонимичном с Буддой-Патриархом значении.)

Под «Патриархом» подразумеваются 26 индийских и 6 китайских Патриархов, которые, согласно чань, были полностью просветленными, т. е. Буддами.

² *Три мира* (сань цзе 三界, санскр. *трайлока*) — буддийский термин, понимающий мир как три отдельные сферы, соответствующие трем уровням прогрессивно совершенствующегося сознания: мир желаний (*юй цзе* 欲界, санскр. *камадхату*), где присутствует жажда пищи и чувственных наслаждений; мир формы (*сэ цзэ* 色界, санскр. *рупадхату*), где нет желаний, но существуют сами по себе различные материальные формы; мир, лишенный формы (*у-сэ цзэ* 無色界, санскр. *арупадхату*).

³ *Шесть лучей божественного света* (лю дао шэнь гуан 六道神光). — С божественным светом сравнивается функционирование шести органов чувств (глаза, уши, нос, язык, тело, разум, или мысль), а сами органы чувств названы лучами этого света.

§ 29

А остопочтенные!

Во всех трех мирах нет покоя. Они подобны горящему дому¹. Здесь вам не следует оставаться надолго.

Демон-убийца — непостоянство [поражает] в один миг, не делая различий между благородным и низким, старым и молодым.

Если вы хотите ничем не отличаться от Будды-Патриарха, не ищите ничего вовне.

Чистый свет разума, возникающий при каждой вашей мысли, как раз и есть Будда [в облике] Тела Закона² в вашем собственном доме³.

Свет неразличения, возникающий при каждой вашей мысли, есть Будда [в облике] Тела Воздаяния⁴ в вашем собственном доме.

Свет неразграничения, возникающий при каждой вашей мысли, есть Будда [в облике] Превращенного Тела⁵ в вашем собственном доме.

Эта триада тел [Будды] есть вы сами, люди, находящиеся сейчас передо мной, слушающие мою проповедь. Только благодаря тому, что вы не устремились на поиски вовне, происходит столь похвальная практика.

Если основываться на мнении специалистов по сутрам и шастрам, то они принимают эту триаду тел за высший образец. С моей точки зрения, это совсем не так. Эта триада — всего лишь названия, слова. Более того: это тройное напластование зависимостей⁶.

Древние говорили⁷:

«Тела [Будды] зависят от значения, к которому их привязывают.

Владения [Будды] постулируются в зависимости от субстанции.

Ясно, что тела и владения, имеющие природу Дхармы, являются отражением сияния»⁸.

Примечания

¹ Они подобны горящему дому (Ю жу хо чжай 猶如火宅). — Эта строка перекликается с одной из притч «Лотосовой сутры», где мир уподобляется горящему дому.

² Будда [в облике] Тела Закона (фа шэнь фо 法身佛, санскр. дхармакайя) — Дхармовое Тело Будды, т. е. истинное тело пребывающего в верхнем мире.

³ В собственном доме (у-ли 屋裏). — Имеется в виду сам человек, его тело, которое буддисты представляют как некое вместилище.

⁴ Будда [в облике] Тела Воздаяния (бао шэнь фо 報身佛, санскр. самбхогакайя). — Имеется в виду тело, которое Будда принимает в мире не-форм и мире форм для спасения живых существ.

⁵ Будда [в облике] Превращенного Тела (хуа шэнь фо 化身佛, санскр. нирманакайя). — В этом теле Будда являет себя в мире желаний и, находясь среди людей, выступает в человеческом образе.

⁶ Тройное напластование зависимостей (саньчжун и 三種依). — Не исключено, что здесь мы имеем дело с игрой слов: слово «зависимость» произносится так же, как и слово «одежда» (и), мало отличаются они и по написанию (依 и 衣). Тогда получается, что элементы триады тел Будды различаются лишь своей «одеждой», иными словами, сама триада есть нечто искусственно созданное, извне привнесенное.

⁷ Древние говорили... — Дальнейший текст, очевидно, представляет собой перефразированную цитату, не очень ясную и весьма громоздкую.

⁸ Ясно, что тела... являются отражением сияния. — Демьевиаль передает смысл этой фразы следующим образом: «Совершенно ясно, что тела и владения, которые на самом деле суть не что иное, как сущность вещей, не существуют вне вещей, отражением которых они являются» (Entretiens de Lin Tsi... P. 59).

§ 30

Д остопочтенные!
Вы должны узнать человека, который играет отражением; это он и есть исконный источник всех Будд, а любое место есть дом, куда возвращается последователь Дао (?)¹.

Это ваше тело, состоящее из четырех великих элементов², не способно ни излагать Дхарму, ни внимать Дхарме.

Ваши селезенка и желудок, печенька и желчный пузырь не способны ни излагать Дхарму, ни внимать Дхарме. Пустота не способна ни излагать Дхарму, ни внимать Дхарме.

Что же способно излагать Дхарму и внимать Дхарме? Это как раз и есть вы сами, находящиеся передо мной, четко отличимые [один от другого], не допускающие какого бы то ни было деления [на куски], самостоятельные [источники] света³; вот кто способен излагать Дхарму и внимать Дхарме.

Если вы усвоите такую точку зрения, тогда вы ничем не будете отличаться от Будды-Патриарха. Только это должно быть все время, непрерывно, тогда все, на что вы устремите взгляд, будет истинно. Но из-за того, что возникают чувства, и как только [они возникают] и преграждают [путь] разуму, мысли меняются, субстанция варьируется, люди проходят перерождения в трех мирах, испытывая всевозможные страдания.

Если принимать во внимание мою точку зрения, то я считаю], что нет ни таких, которые не достигли бы наибольшей глубины, ни таких, которые не освободились бы [от уз].

Примечания

¹ Первый абзац нам неясен.

² *Четыре великих элемента* (сы да сэ 四大色, санскр. катвари махабхутани). — Речь идет о четырех элементах, из которых, согласно традиционным буддийским представлениям, состоят все вещи: земля, вода, огонь и воздух.

³ *Самостоятельные [источники] света* (гу мин 孤名). — Согласно Линь-цзи, «настоящий человек» излучает собственный свет, не зависящий ни от кого, кроме него самого. Таким образом, самостоятельные [источники] света — это метафора, обозначающая «настоящего человека».

§ 31

Последователи Дао! Дхармы разума лишены формы, они заполняют собой все десять сторон.

В глазах их называют зрением.

В ушах их называют слухом.

В носу [их называют] обонянием.

Во рту [их называют] ведением беседы.

В руках [их называют] хватанием и держанием.

В ногах [их называют] хождением и бегом.

Сами же по себе¹ [Дхармы разума] являют чистое сияние, разделенное на шесть согласованных сфер².

Как только прекращается всякая мысль, [человек], где бы он ни был, освобождается от уз.

Почему я излагаю [это] таким образом?

Только потому, что все вы, последователи Дао, не можете остановить свою мысль, мчащуюся [куда-то] в поисках, [потому], что вы устремляетесь в сферы праздных выдумок вслед за какими-то (?) людьми прошлого.

Последователи Дао!

Если вы примете мою точку зрения, то вы отсечете голову Будде [в облике] Тела Воздаяния и Будде [в облике] Превращенного Тела³.

[Бодхисаттва], довольный [достижением] десяти земель, все равно что наемный работник⁴.

[Достигший] двух степеней прозрения — тождественного и чудесного⁵ — является узником, носящим цепи и колодки.

Архаты и пратьекабудды⁶ — это все равно что грязь отхожего места.

Бодхи и нирвана подобны столбу, к которому привязан осел⁷.

Почему это так? Да потому, что последователи Дао не постигли пустоту (?) трех бесчисленных кальп⁸, — это и является препятствием.

Если бы вы были истинными приверженцами Дао, ничего подобного никогда бы не было. [Вы] бы просто приспособивались прошлую карму соответственно обстоятельствам (?): одевались бы как хотели⁹, ходили бы, когда хотелось ходить, сидели бы, когда хотелось сидеть. У вас никогда и мысли не возникло бы стремиться к плодам Будды.

Почему это так?

Человек прошлого¹⁰ сказал:

«Если, творя карму, вы будете стремиться к плодам Будды, то Будда станет великим предвестником [круговорота] жизни и смерти».

Примечания

¹ *Сами же по себе...* (бэнь ши... 本是...) — цитата из китайского апокрифа начала VIII в. («Шоу лэн янь цзин» 首楞嚴經, санскр. «Сурангамасамадхи-сутра»), к которому часто обращались чаньские наставники.

² *Шесть согласованных сфер* (лю хэхэ 六和合). — Имеются в виду перечисленные выше шесть органов человека и их функционирование.

³ *Отсечете голову Будде [в облике] Тела Воздаяния и Будде [в облике] Превращенного Тела* (Цзодуань бао хуа фо тоу 坐斷報化佛頭). — Упомянутые здесь облики Будды являются в той или иной степени эмпирическими ипостасями Будды, которые следует преодолеть для достижения Будды [в облике] Тела Закона.

В этой фразе знак цзо 坐 «сидеть» употреблен, очевидно, ошибочно вместо цо 剝 «срезать» или цуэ 挫 «сломать».

⁴ [Бодхисаттва], довольный [достижением] десяти земель, все равно что наемный работник (Ши ди мань синь южу кэцзю 十地滿心猶如客作兒). — Согласно махаянской концепции, бодхисаттва должен пройти ряд ступеней (степеней), или «земель», чтобы пробудиться на пути к достижению состояния Будды. Это «продвижение» сравнивается с трудом наемного работника, который трудится исключительно за вознаграждение. Сам термин кэцзю «наемный работник» стал в чаньской литературе ходячим оскорблением.

⁵ *Две степени (ступени) прозрения* — тождественное и чудесное (дэн мяо эр цзюэ 等妙二覺). — Речь идет о двух последних, наиболее высоких степенях из 52-степенного цикла прозрения, который проходит бодхисаттва на пути превращения в Будду.

⁶ *Архаты и пратьекабудды* (лохань, бичжи 羅漢, 辟支, санскр. архат, пратьекабуддха). — Согласно хинаянской концепции буддизма, первые — это те, кто достиг высшей степени озарения; вторые характеризуются обычно как прозревшие и ставшие святыми путем собственных усилий без помощи Будды.

⁷ *Столб, к которому привязан осел* (си люй цзюэ 繫驢橛). — Метафорическое выражение, обозначающее привязанность к внешнему миру. Оно очень часто встречается в чаньских текстах.

⁸ *Три бесчисленные кальпы* (сань чжи цзе 三祇劫, полный вариант: сань а сэн чжи бай цзе 三阿僧自祇百劫, санскр. асанкхья кальпа). — За время трех бесчисленных кальп бодхисаттва постигает 6 парамит, после чего за 100 больших кальп проходит положенное количество ступеней — обычно их насчитывают 52 — и становится Буддой.

⁹ *Одевались бы как хотели* (жэньюнь чжао ишан 任運著衣裳). — До Патриарха Ма-цзу (709—788) в монашеской общине обращалось серьезное внимание на то, чем и когда питались монахи, во что и когда одевались. Ма-цзу же установил, что вопрос о приеме пи-

щи и характере одежды каждый монах решает по собственному усмотрению.

Сочетание *жэньюнь* как синоним *цзыжань* (自然), *цзыю* (自由) «свободно» встречается и в других чаньских текстах.

10 *Человек прошлого* (*гу жэнь* 古人). — Имеется в виду Бао-чжи (寶誌), живший во время династии Лян (425—514). Следующая фраза представляет собой несколько измененную цитату из «Гимна Большой Колеснице» («Да чэн цзань» 大乘讚), принадлежащего Бао-чжи.

§ 32

Достопочтенные!
Временем нужно дорожить. Вы же, носясь туда-сюда¹, стараетесь лишь постигать чань, постигать Дао, лишь воспринимать какие-то слова, воспринимать фразы, предаваясь размышлениям о поисках Будды, о поисках Патриарха, о поисках достойного Наставника.

Не допустите ошибки! У вас есть только одни родители², чего же вам еще искать? Обратите взгляд внутрь себя самих.

Один древний человек сказал:

«Яджнадатта [думал, что] потерял свою голову³. Но когда его ищущий разум достиг места отдохновения, он оказался [человеком] без занятий».

Достопочтенные!

Ведите себя совсем обычно, не манерничайте.

Существует некий плешивый мерзавец, который не отличается хорошее от дурного, он встречает и духов и демонов; указывая на восток, определяет запад, любит как ясную погоду, так и дождь.

Для такого последователя [Дао] когда-то наступает день расплаты перед лицом Ямы⁴, когда приходится отдавать все, что задолжал, — тогда он глотает пилюли из раскаленного железа⁵.

Вы, сыновья и дочери благородных семей, будучи захвачены такими дикими лисами и злобными ларвами, оказываетесь заколдованными ими.

Слепые карлики, для вас настанет день, когда придется платить за тот рис, который вы получали на пропитание.

Примечания

1 *Туда-сюда* (пан-цзя 旁家) — танское просторечное выражение, неоднократно встречающееся в данном тексте.

2 *У вас есть только одни родители* (Ни чжи ю игэ фу-му 你祇有一個父母) — разговорное выражение, означающее примерно следующее: будучи однажды рожден, человек являет собой нечто завершенное, без каких бы то ни было изъянов, поэтому все, что нужно, заложено в нем самом, и ему незачем искать что-то на стороне.

3 *Яджнадатта* [думал, что] *потерял свою голову* (Яньжодадо ши-цуюе тоу 演若達多失卻頭). — История, связанная с Яджнадаттой, встречается в чаньских текстах долиньцзиева времени. Очевидно, эти эпизоды заимствованы из «Сурангамасамадха-сутры». Красивый юноша Яджнадатта из города Краvasti был знаменит тем, что каждое утро разглядывал себя в зеркале, любясь своей внешностью. Однажды, не увидев себя в зеркале, он решил, что демоны унесли его голову, и стал метаться в поисках ее. В тексте сутры делается намек: образ в зеркале есть результат ложных представлений, таким образом, человек не видит собственной природы.

4 *Яма* (Янь лао 閻老) — по буддийским представлениям, повелитель подземной тюрьмы для грешников.

5 *Глотание пилуль из раскаленного железа* (тунь жэ те вань 吞熱鐵丸) — один из способов наказания человека в подземной тюрьме за плохую карму.

§ 33

Н аставник обратился к собравшимся со словами:

— Последователи Дао!

Совершенно необходимо, чтобы вы прониклись стремлением к верным взглядам, чтобы свободно шагали навстречу миру, не давая этой своре злых духов подвергнуть себя тревожной суете.

«[Человек] без занятий» — благородный человек. Не надо лишь прилагать никаких усилий, а надо просто оставаться обычным.

Вы стремитесь обратиться к внешнему миру, то там, то здесь занимаетесь поисками, ищите подпорки. Но вы совер-

шаєте ошибку. Вы намерены искать Будду, а Будда — это просто одно название. Знаете ли вы, в поисках чего вы мечетесь?

Будды и Патриархи всех десяти сторон трех миров¹, как только появились, только [тем] и занимались, что искали Дхармы. И вы, последователи Дао, посещающие занятия сегодня, тоже только и делаете, что ищете Дхарму. Постигнете Дхарму — на этом все и кончится, а до этого вы будете в зависимости от своего прошлого пребывать в непрерывном кругу превращений в существа пяти разрядов².

Что же такое Дхарма? Дхарма — это Дхарма духа. Дхарма духа лишена формы. Она пронизывает десять сторон и являет свою активность перед вашими глазами.

Но когда людям недостает веры, они воспринимают слова и фразы и по письменным знакам пытаются рассуждать о Дхарме Будды. Но они так же далеки от Дхармы, как небо от земли.

Примечания

¹ Три мира (*сань ши* 三世). — Под тремя мирами здесь имеется в виду настоящее, прошедшее, будущее.

² Существа пяти разрядов (*у дао* 五道). — Согласно буддийским представлениям, это обитатели подземной тюрьмы, голодные духи, животные, человеческие существа и небожители.

§ 34

Последователи Дао!
Когда я, монах-отшельник, толкую о Дхарме, то о какой Дхарме я толкую? Я толкую о Дхарме разума-основы. С ее помощью можно сразу получить доступ и к мирскому и к святому, и к чистому и к нечистому, и к истинному и к преходящему.

Но в действительности — это не истинное или преходящее, мирское или святое, которые вы в себе воплощаете, имя которого можете присвоить всякому другому «истинному или преходящему, мирскому или святому».

«Истинное или преходящее, мирское или святое» — не приклеивайте имен и прозвищ таким людям.

Последователи Дао!

Берите и действуйте, но не приклеивайте названий. Это и называется «таинственной первопричиной».

§ 35

То, как я толкую Дхарму, отличается от того, как это делают [другие] люди в мире.

Предположим, здесь оказались бы Маньчжуши и Самантабhadра¹, и каждый из них, представ передо мной своей почтенной персоной, стал бы спрашивать меня о Дхарме. Стоило им только обратиться ко мне [со словами]: «Монах...», как я бы сразу увидел их насквозь.

[Подобно этому] старый монах сидит себе спокойно, и появляются другие последователи Дао. Стоит мне лишь увидеть их, как я уже раскусил их до конца. Почему так происходит? Да просто потому, что я имею отличную [от других] точку зрения: извне я не делаю различий между профаном и мудрецом, изнутри я не придерживаюсь абсолютных принципов (?).

Я вижу глубоко и не знаю сомнений.

Примечания

¹ Маньчжуши и Самантабhadра (Вэньшу 文殊, Пусянь 普賢) — два великих бодхисаттвы, культ которых был широко распространен в Китае во времена Линь-цзи: первый — бодхисаттва Воплощенной мудрости, второй — бодхисаттва Всеобъемлющей мудрости.

§ 36

Наставник обратился к собравшимся и сказал:

— Последователи Дао!

Во имя Дхармы Будды не надо предпринимать никаких усилий. Надо просто быть обыденным, ничего не делая, лишь

справлять большую и малую нужду, одеваться, принимать пищу, ложиться отдыхать, когда устанете¹.

Глупец смеется надо мной,

Мудрый человек понимает меня.

Один древний человек² сказал:

«Выполнять работу, направленную вовне,

Может, безусловно, лишь болван».

Будьте же хозяевами ситуации — и в тот же миг все станет истинным.

Ситуации возникают, но они не могут выбивать вас [с ваших позиций].

Если даже случается, что вы сохраняете старые привычки и карму пяти ужасных грехов³, то они сами становятся великим морем освобождения от уз.

Обучающиеся сегодня ничего не знают о Дхарме. Они подобны барану, берущему в рот любой предмет, до которого он дотронулся носом.

Они не делают различий между слугой и господином, между гостем и хозяином.

Такого рода адепты, вошедшие в Дао с извращенными побуждениями, с готовностью посещают суетные места. В отношении таких нельзя говорить, что они «истинно покинувшие дом».

На самом деле они истинно мирские домохозяева.

Примечания

¹ ...Ложиться отдыхать, когда устанете (...кунь лай цзи во 困來即臥). — Здесь и далее Линь-цзи цитирует отрывок из произведения «Песнь восхищения Дао» («Лэ дао гэ» 樂道歌), принадлежащего монаху Мин-цзаню 明瓚, ученику Пу-цзи (普寂, 651—739).

² Древний человек. — Линь-цзи имеет в виду монаха Мин-цзаня, автора цитируемого отрывка.

³ Карма пяти ужасных грехов (у у-цзянь е 五無間業). — Имеется в виду воздаяние за следующие грехи: убийство матери или отца, убийство архата, пролитие крови Будды, разрушение гармонии общины (сангхи), сожжение писаний или изображений Будды.

§ 37

Покинувший дом должен, разумеется, уметь различить обыденное и правильные взгляды, отличить Будду от Мару, отличить истинное от ложного, отличить профана от мудреца.

Того, кто это различает, называют истинно покинувшим дом.

Тот же, кто не различает Будду и Мару, поистине покинул один дом, чтобы войти в другой. Его можно назвать живой тварью, создающей карму, но еще нельзя назвать «истинно покинувшим дом».

Предположим, сейчас нашелся некий Будда-Мара в едином неделимом теле, в котором все перемешано, как вода с молоком. Царь гусей выпивает только молоко¹. Обладающий же ясновидящим оком последователь Дао разбивает обоих² — и Будду, и Мару.

Если же вы любите мудреца³ и ненавидите профана, вы будете плыть и тонуть в море [круговорота] жизни и смерти.

Примечания

¹ Царь гусей выпивает только молоко (Э ван чи жу 鵝王喫乳). — Очевидно, метафорическое наименование Будды, т. е. того, кто из «смеси» абсолютного и преходящего способен выбрать абсолютное. Притча о царе гусей встречается в ряде произведений чаньской литературы.

² Последователь Дао разбивает обоих (Дао лю цзюй да 道流俱打). — Согласно чаньским представлениям, различий между добром и злом не существует.

³ Если же вы любите... (ни жо ай... 你若愛...) — цитата из «Гимна Большой Колеснице».

§ 38

Кто-то спросил:
— Что такое Будда-Мара?
Наставник ответил:

— Как только в мыслях твоих появляется сомнение — это Мара¹. Если же ты достигнешь понимания, что десять тысяч Дхарм никогда не рождаются, что мысли подобны метаморфозам, что не существует ни единой пылинки, ни одной Дхармы, что везде все чисто и незапятнанно, — это Будда.

Таким образом, Мара и Будда являют два состояния — нечистое и чистое.

Если исходить из моей, одинокого монаха, позиции, то нет ни Будды, ни всего сущего², ни прошлого, ни настоящего.

Постигать — значит постигать сиюминутно, вне времени, без [всякой] практики, без вхождения в состояние святости, без достижений и потерь. И во все времена не было Дхармы, отличной от этой.

Если же предположить³, что была некая Дхарма, превосходившая эту, то я утверждаю, что она была подобна сну, подобна призраку.

Вот и все, что я, монах-отшельник, вам [могу] сказать.

Примечания

¹ Это Мара. — В нашем тексте *фо-ма* (佛麻), т. е. Будда-Мара; в комментарии указано, что более распространен вариант *гэма* (個麻) «некий Мара». В тексте, помещенном в книге Сасаки, мы находим просто *ма* (麻) — «мара» (с. 7 кит. текста). Демьевиль, ссылаясь на мнение Янагиды, считает, что в варианте *фо-ма* нет ошибки, т. к. оппозиция Будда—Мара иллюзорна (Entretiens de Lin Tsi... P. 75).

² Нет ни Будды, ни всего сущего (*У фо у чжуниэн* 無佛無衆生). — По мнению Линь-цзи, оппозиция Будда—все сущее столь же иллюзорна, как и оппозиция Будда—Мара.

³ Если же предположить... (*шэ ю жу хуа* 設有如化...) — цитата из «Праздникапарамита-сутры»; часто употребляется чаньскими авторами.

§ 39

Последователи Дао!

Тот из вас, который сейчас перед моими глазами как самостоятельный [источник] света с полным пониманием слушает меня, — этот человек не станет мешкать, где бы он ни находился. Проникая во все десять сторон, он остается

свободным во всех трех мирах. Хотя он и проникает во все многообразие явлений [внешнего мира], оно не может повлиять на него.

В один миг он проходит в мир Дхармы¹: встретив там Будду, он убеждает Будду; встретив Патриарха, убеждает Патриарха; встретив архата, убеждает архата; встретив голодного духа, убеждает голодного духа. Обходя владения, наставляя на истинный путь все сущее, он еще никогда не отделялся от единственной мысли².

И повсюду, где бы он ни был, чистота, блеск проникают во все десять сторон, и десять тысяч Дхарм тождественны.

Примечания

¹ Мир Дхармы (фа-цзе 法界, санскр. дхармадхату) — один из наиболее сложных для передачи терминов, подразумевающий некий абсолют, лежащий в основе всех вещей.

² Никогда не отделялся от единственной мысли (вэйцэн ли и нянь 未曾離一念). — Можно предположить, что слово нянь (念) «мысль» употреблено в значении «мгновение»; такая метафора основана на чаньском принципе о том, что «постигать», т. е. «мыслить», можно сиюминутно, вне времени; отсюда сближение понятий «мысль» и «мгновение».

§ 40

Последователи Дао! Именно сейчас Великий муж¹ узнал, что изначально не было никаких деяний. Просто из-за того что у вас недостаточно веры, мысли ваши безостановочно носятся; отбросив голову, вы ищете [ту же] голову и оказываетесь не в силах остановиться.

Это подобно тому, как бодхисаттва полного и моментального озарения, войдя в мир Дхармы и обнаружив свое тело, стремится в пределы Чистой страны², где отвращается от мирского и находит радость в святом.

Такие, как он, последователи еще не забыли [разницы] между восприятием и отвержением³. Мысли о чистом и нечистом еще сохраняются.

Что же касается воззрений школы чань, то там дело обстоит иначе: истина проявляется сейчас, для этого не требуется другого времени.

Все то, чему я, одинокий монах, обучаю, это временное лекарство для лечения соответствующей болезни.

Вообще не существует реальной Дхармы. Человек, который это понимает, и есть «истинно покинувший дом». Он достоин потреблять в день 10 тысяч лянов золота⁴.

Примечания

¹ Великий муж (да чжанфур 大丈夫兒) — эпитет Будды.

² Чистая страна (цзин ту 淨土) — нечто подобное христианскому раю: попавшие туда безучастны и равнодушны к нечистым грешникам этого мира.

³ [Разница] между восприятием и отвержением (цзюй шэ 取捨). — Имеется в виду принятие истинного и неприятие ложного.

⁴ Он достоин потреблять в день 10 тысяч лянов золота (Жи сяо вань лян хуанцзинь 日消萬兩黃金). — Очевидно, имеется в виду, что на одежду и пищу такого человека затрачивают 10 тысяч лянов золота.

§ 41

Последователи Дао!

Не позволяйте оставлять следов печати на [своем] лице¹ какому бы то ни было Наставнику, говоря: «Я разбираюсь в чань, я разбираюсь в Дао».

Хотя ваши споры подобны потоку красноречия, они лишь создают карму подземной тюрьмы.

Если вы по-настоящему изучаете Дао, не ищите недостатков в мире², а настоятельно стремитесь к истинным взглядам.

Если достигнете полной ясности истинных взглядов, тогда только все будет завершено.

Примечания

¹ Следы печати на [своем] лице (инь по мянь-мэнь 印破面門). — В знак подтверждения того, что ученик достиг просветления (Учитель вызвал в его сердце переживание своего собственного просветленного

сознания!) и Дхарма от Учителя переходит к нему, Наставник делал отметку на лбу ученика между бровями. (Возможно, образ «печати» заимствован из китайского уголовного права: чернильной печатью между бровями в Китае отмечали преступников.)

² Не ищите недостатков в мире (Бу цю ши цзянь го 不求世間過). — Если го (過) рассматривать как модификатор, то фразу следует переводить как «не нужно бродить по миру».

§ 42¹

К то-то спросил:

— Что такое «истинный взгляд»?

Наставник отвечал:

— Как только все вы проникаете в мирское и святое, в нечистое и чистое, во владения всех Будд, проникаете в павильон Майтрейи² и в мир Дхармы Вайрочаны³, вы повсюду видите владения [Будды]; они [проходят этапы] становления, сохранения, изменения и уничтожения⁴.

Будда приходит в мир, вращает колесо Великой Дхармы⁵, затем отправляется в нирвану в облике, [не оставляющем] следов прихода и ухода.

Сколько бы вы ни искали [доказательств] его рождений и смертей, вы ни за что их не найдете.

Затем, попадая в мир Дхармы, не знающей рождений, и обходя все владения, вы [наконец] попадаете в мир сокровищницы цветка [лотоса]⁶ и там до конца убеждаетесь, что все Дхармы — это мираж, что нет ни одной истинной Дхармы.

Существует лишь не зависящий ни от чего человек, [постигающий] Дао, слушающий мою проповедь. Это он — мать всех Будд⁷. Стало быть, Будда произошел от независимости.

Если вы осознали независимость, то [осознали], что никакого Будду нельзя обнаружить. Если вы стали на такую точку зрения, то это и есть «истинный взгляд».

Примечания

¹ Ответ Наставника, т. е. Линь-цзи, изложенный в данном параграфе, определяется концепцией школы Хуа-янь, влияние которой Линь-цзи, очевидно, испытал. Сторонники этой школы утверждали, что все

явления (например, мирское и святое, чистое и нечистое и др.) — суть производные разума каждого отдельного индивидуума.

Смысл первого абзаца нам неясен.

² *Майтрейя* (Милэ 彌勒). — Китайский буддизм считает Майтрейю Буддой будущего. Эпизод с упоминанием павильона Майтрейи встречается в сутре «Хуа янь цзин» (華嚴經, санскр. «Аватамсака-сутра»).

³ *Вайрочана* (Пилучжэна 毗盧遮那). — В переводе означает «свет, исходящий от солнца». Вайрочана считается истинным Телом Закона Будды, он представляет мир Дхармы, т. е. Чистую Землю.

⁴ *Становление* (чэн 成, санскр. *утпада*), *сохранение* (чжу 住, санскр. *стхити*), *изменение* (хуай 壞, санскр. *аньятхатва*) и *уничтожение* (кун 空, санскр. *вьяя*). — Согласно буддийской космогонии, это четыре периода, символизирующие процесс развития космогонических объектов от возникновения до уничтожения.

⁵ *Вращает колесо Великой Дхармы* (Чжуань да фа лунь 轉大法輪) — общепринятая формула для обозначения проповеди Будды.

⁶ *Мир сокровищницы цветка [лотоса]* (Хуа цзан шицзе 華藏世界) — мир, где рождается Лотос, т. е. Чистая Земля Вайрочаны (из «Аватамсака-сутры»).

⁷ *Это он — мать всех Будд.* — Согласно Линь-цзи, в каждом человеке, который обрел независимость, пробуждается Будда.

§ 43

Обучающиеся не понимают этого и хватаются за слова и фразы. Им преграждают понимание слова «мирской» и «святой», тем самым эти слова становятся помехой их оку Дао, не давая ему отчетливо [видеть] и различать.

Например, двенадцать разделов учения — это все сплошь толкования напоказ.

Обучающиеся этого не понимают и поэтому создают [собственные] толкования на основе показных слов и фраз.

Все это — зависимость; они впадают в «причинность»¹, не сумев избежать круга перерождений во [всех] трех мирах.

Если вы хотите обрести свободу жить и умереть, идти или стоять, снимать и надевать [одежду], то именно сейчас узнайте [настоящего] человека, слушающего мою проповедь.

Он не имеет формы, лишен примет, у него нет корней, нет истоков, нет постоянного местонахождения, он очень подвижен².

Все же [ваши] многообразные действия³ происходят в местах, которые всего лишь отсутствие мест.

Отсюда: вы его (человека. — И. Г.) ищите, а он отступает дальше; вы стремитесь к нему, а он принимает иной облик⁴. Это называют таинством.

Примечания

¹ *Причинность* (иньго 因果). — Имеется в виду доктрина традиционного буддизма о причинно-следственной зависимости.

² *Очень подвижен* (хо бобо-ди 活撥撥地, также 活潑潑地, 活鱗鱗地). — Это выражение встречается у Линь-цзи дважды (§ 43, 72). Однако, как утверждает проф. Янагида (см.: Yanagida, 1983. P. 39—40), оно не является собственно чаньским термином. Это сугубо разговорное выражение, изначально употреблявшееся как определение при описании «прыгающей рыбы» (отсюда один из вариантов написания с ключом «рыба») или — шире — для характеристики очень живого, энергичного состояния. В чаньской литературе выражение впервые отмечено в памятнике «Лидай фа бао цзи» (歷代法寶記), тексте, фиксирующем ранний период истории чань (≈ 780), специфическую его ветвь, действовавшую в Сычуани и представленную Наставником У-чжу (無住, 714—774). Характеризуя специфику своей школы как живую, энергично действующую в каждый отдельный момент, У-чжу использует выражение хо бобо-ди. Вообще же этот Наставник (как позднее Линь-цзи) как раз и «замечен» в широком привлечении при общении с учениками сугубо разговорных выражений взамен стандартных технических терминов из лексикона традиционного буддизма.

Линь-цзи, как и У-чжу, использует выражение хо бобо-ди для характеристики обычной активной жизнедеятельности индивидуума в противовес погоне за необычными «рецептами» поведения для постижения сути чань.

³ *Действия* (ши шэ 施設). — Так мы передаем этот термин, весьма трудный для понимания и истолкования. Янагида (см.: Yanagida, 1961. С. 73) и Демьевиль (см.: Entretiens de Lin Tsi... P. 82) считают его переводом санскритского *праджнапти*, т. е. рассматривают его с позиций гносеологической школы, где под этим термином понимаются ложные наименования, присваиваемые объектам познания. Сасаки вообще не комментирует это сочетание.

⁴ *Вы его ищите... он принимает иной облик* (ми-чжао... чжуань гуай 覓著... 轉乖). — Распространенная формула из неотожествленного источника.

§ 44

Последователи Дао!
Не знайтесь с неким иллюзорным спутником¹. В конечном счете он вернет вас к непостоянному.

Что же вы ищете в этом мире, что даст вам освобождение от уз? Вы проводите время в поисках того, как бы набить пищевой свой рот и положить заплаты на одежду. Надо же искать друга², а не проводить дни в праздности и в погоне за увеселениями. Временем нужно дорожить. Каждый следующий миг — это непостоянство.

Грубое [в вас] от того, что вы подвержены [давлению] со стороны [четырех стихий]: земли, воды, огня и ветра. Тонкое [в вас] от того, что вы подвержены давлению со стороны четырех состояний: рождения, существования, загнивания и уничтожения.

Последователи Дао!

Теперь необходимо познать ситуацию, в которой четыре разновидности стихий и состояний лишены примет⁴, чтобы не оказаться захваченными и сбитыми с толку [этой] ситуацией.

Примечания

¹ Некий иллюзорный спутник (мэнхуань баньцзы 夢幻伴子). — Имеется в виду тело.

² Друг (чжиши 知識). — Подразумевается совершенный Наставник.

³ Рождение, существование, загнивание и уничтожение (шэн 生, чжу 住, и 異, ме 滅) — четыре периода в жизни человека, аналогичные этапам развития космогонических объектов (см. примеч. к § 42).

⁴ Четыре разновидности стихий и состояний лишены примет... (сычжун у-сян цзин... 四種無相境...) — четыре великие стихии (их характеристики известны по описаниям: земля — твердая и тяжелая, вода — мокрая и холодная, огонь — горячий и яркий, воздух — легкий и подвижный) с позиции «неразличения», на которой стоит просветленная личность, воспринимаются вне их характеристик; аналогично обстоит дело и с четырьмя типами «окружений».

§ 45

Кто-то спросил:

— Что представляет собой ситуация, в которой четыре разновидности [стихий и состояний] лишены примет?

Наставник отвечал:

— Стоит вам лишь в мыслях усомниться, и земля преградит вам дорогу.

Стоит вам лишь в мыслях испытать вождедение, и вас затопит вода.

Стоит вам лишь в мыслях разгневаться, и вас сожжет огонь.

Стоит вам лишь в мыслях обрадоваться, и вас унесет ветер.

Если вы сможете уяснить, что дело обстоит таким образом, то ситуация не сможет вертеть вами, [напротив], вы будете во всех случаях подчинять себе ситуацию.

Вы внезапно появитесь на востоке и исчезнете на западе; появитесь на юге, а исчезнете на севере; появитесь в центре, а исчезнете с края, появитесь с края, а исчезнете в центре.

Будете бродить по воде, словно по земле, будете бродить по земле, словно по воде.

Почему будет так? По той причине, что вы постигли, что четыре великие стихии подобны сну, подобны иллюзии.

Последователи Дао!

Вот вы, слушающие сейчас мою проповедь, — это не ваши четыре великих [элемента]¹, а это умелое использование ваших четырех великих [элементов].

Если вы сумеете понять, что это так, вы обретете свободу двигаться или оставаться на месте. С моей точки зрения, не следует позволять себе испытывать отвращение к чему-либо².

Если вы любите «святое», то «святое» — это всего лишь слово «святое».

Некая группа обучающихся ищет Маньчжушри на горе Утайшань³. Они допускают ошибку с самого начала. На Утайшане нет Маньчжушри. Хотите узнать Маньчжушри? Только происходящая сейчас деятельность вашего разума, никогда не изменяющегося, не знающего сомнений, — это и есть живой Маньчжушри.

Неразличимый свет [разума] в каждой вашей мысли — вот это всегда и везде истинный Пусянь (Самантабhadра. — И. Г.).

Ваша собственная мысль сама способна развязать путы, повсеместно освободить от уз — это и есть средоточие Гуаньинь.

Так как [три бодхисаттвы] взаимосвязаны как хозяин и его помощники, они появляются в одно и то же время; один — это три, а три — это один⁴.

Только когда вы поймете, что это так, вы сможете хорошо читать сутры.

Примечания

¹ *Вы... это не ваши четыре великих [элемента]...* — Имеется в виду, что человек, слушающий проповедь, не являет собой простую сумму материальных элементов. Это «настоящий человек», свободный от материального, свободный в выборе своих движений и поступков.

² *Не следует позволять себе испытывать отвращение к чему-либо (у сян-ди фа 勿嫌底法).* — Простонародное выражение танского времени, смысл которого не совсем ясен (см. также § 59).

³ *Утайшань* — знаменитая гора (в совр. пров. Шаньси), состоящая из пяти пиков, традиционно почитавшаяся священной. Считалось, что именно там обычно появлялся бодхисаттва Маньчжуши с проповедью Дхармы. Туда направлялись тысячи монахов и мирян засвидетельствовать свое почтение Маньчжуши.

⁴ *Один — это три, а три — это один (и цзи сань сань цзи и — 卽三三卽一).* — Имеется в виду неделимость триады: мудрость Маньчжуши, практическая деятельность по сосредоточению Самантабhadры и милосердие Авалокитешвары.

§ 47

Наставник обратился к собравшимся со словами:
— Те, кто сегодня изучает Дао, должны непременно верить в самих себя, а не заниматься поисками вовне. Вы же забираетесь в сферы чужой бессмысленной суеты¹, вовсе не отличая ложное от истинного. Например, [там сказано], что есть Патриархи, есть Будды — все это факты, о которых свидетельствуют слова канонических текстов.

Когда кто-то преподносит [вам] фразу или извлекает [откуда-то] что-то скрытое или очевидное (?), [в вас] сразу же возникает сомнение. Вы обращаетесь к небу, обращаетесь к земле, бегаете туда-сюда, расспрашиваете и тоже суетитесь без всякой меры.

Великие мужи! Не влачите так дни свои в бессмысленной болтовне, толкуя о государе и мятежниках, об истинном и ложном, о красоте и богатстве.

Что касается меня, то каждого проходящего, независимо от того, монах он или мирянин, я вижу насквозь. Пусть он будет из какого угодно места — это всего лишь звуки, слова, фразы, это все сон и фантазмагория.

Примечания

¹ Вы же забираетесь в сферы чужой бессмысленной суеты (*Цзун шан та сянь чэнь цзин* 總上他閑塵境). — Очевидно, Линь-цзи так характеризует средства и способы обучения, к которым прибегали прежние Наставники.

§ 48

Однако я вижу человека, который подчиняет себе обстоятельства, он и являет собой воплощение таинства всех Будд. Состояние Будды не может само провозглашать: «Я есть состояние Будды», тогда как этот ни от чего не зависящий человек Дао продвигается вперед, подчиняя обстоятельства.

Если какой-то [человек] выходит и спрашивает меня, где искать Будду, я немедленно принимаю облик, соответствующий состоянию чистоты.

Если кто-нибудь спрашивает меня о бодхисаттве, я немедленно принимаю облик, соответствующий состоянию милосердия.

Если кто-нибудь спрашивает меня о бодхи, я немедленно принимаю облик, соответствующий состоянию чистого сокровения.

Если кто-нибудь спрашивает меня о нирване, я немедленно принимаю облик, соответствующий состоянию безмятежного покоя.

Состояние может меняться различным образом хоть десять тысяч раз, человек же не меняется, поэтому

«в зависимости от объектов он являет форму.

Это подобно отражению луны в воде»¹.

Примечания

¹ «В зависимости от объектов он являет форму. Это подобно отражению луны в воде» (Инь у сянь син, жу шуй-чжун юе 應物現形如水中月) — цитата из «Сутры Золотого блеска» (кит. «Цзин гуан мин цзин», санскр. «Суварнапрабхаса-сутра»), часто встречающаяся в чаньских текстах.

§ 49

Последователи Дао!

Если вы хотите добиться согласия с Дхармой, то [знайте], только великие мужи могут добиться этого. Если же вы будете нерешительны, то ничего не достигнете. Это можно уподобить треснувшему кувшину, в который невозможно собирать сливки¹.

Если же вы являетесь большим вместилищем [Дхармы], то только не поддавайтесь суете других. Будьте везде хозяином [положения], [тогда] всюду будет истина. И кто бы ни пришел, он не подвергнется суете.

Стоит хоть раз усомниться, как [демон] Мара тут же проникнет в вашу душу.

Если бодхисаттва сомневается, [демон] рождения и смерти Мара получает удобный случай.

Можно лишь дать отдых мыслям, но недопустимо искать что-то вовне. Если что-то появится, тотчас отражайте [это что-то]². Проявляйте доверие только к той практике, которой занимаетесь сейчас, и [тогда вы будете] вне всяких дел.

Как только вы подумали — возникают три мира, и в соответствии с причинами³, подчиняясь (досл.: «подвергаясь») обстоятельствам, выделяются шесть треволнений⁴.

Когда вы действуете как сейчас, чего вам не хватает?

В один [и тот же] миг вы входите в чистое и [входите] в нечистое, входите в павильон Майтрейи и [входите] во Владения Трех Глаз⁵. И всюду, где вы бродите, вы только и видите, что пустые названия.

Примечания

¹ Собрать сливки (чжу тиху 貯醍醐). — Здесь Линь-цзи прибегает к индийским реалиям — пристрастие к молочным продуктам свойственно жителям Индии (под «сливками» имеется в виду сыворотка от масла, которая считалась лучшим молочным продуктом).

² Отражайте [это что-то] (чжао 照). — Линь-цзи рекомендует действовать подобно зеркалу.

³ В соответствии с причинами (суй юань 隨緣). — Имеются в виду двенадцать звеньев причинно-следственной связи.

⁴ Шесть треволнений (лю чэнь 六塵, досл.: «шесть видов пыли») — шесть объектов органов чувств: форма, звук, запах, вкус, то, что осязается, объекты мысли.

⁵ Владения Трех Глаз (сань янь готу 三眼國土). — В каноническом буддизме существуют различные варианты интерпретации понятия «Три Глаза». Линь-цзи же, всегда склонный к собственным трактовкам понятий канонического буддизма, идентифицирует это понятие с триадой тел Будды (см. примеч. к § 29).

§ 50

К то-то спросил:
— Что такое Владения Трех Глаз?

Наставник отвечал:

— Когда мы с тобой попадаем во Владения Чистого Таинства, мы облачаемся в наряд чистоты и проповедуем Будду в облике Тела Закона.

Или еще: когда мы попадаем во Владения Нераспознаваемого, мы облачаемся в наряд Нераспознаваемого и толкуем о Будде в облике Тела Воздаяния.

И еще: когда мы попадаем во Владения Освобождения [от уз], мы облачаемся в наряд сияния и толкуем о Будде в облике Превращенного Тела.

Эти Владения Трех Глаз все являются превращениями зависимости.

Согласно авторам сутр и шастр, Тело Закона является основным, а два [других] — Тело Воздаяния и Превращенное Тело — его функциями.

С моей точки зрения, Тело Закона отнюдь не занимается толкованием Дхармы¹.

Поэтому древние говорили:

«Тела [Будды] установлены в зависимости от значения²; владения [Будды] основаны на субстанции».

[Таким образом], совершенно ясно, что тела, имеющие дхармовую природу, и страны, имеющие дхармовую природу, представляют собой созданную [кем-то] Дхарму и основанные на [чьей-то] выдумке страны³.

Пустой кулак и желтый лист используются для одурачивания детей⁴.

Колочки дрока и водяного ореха⁵, какой сок вы ищете на сухих костях?

За пределами разума нет Дхармы; внутри его тоже ничего не удастся найти. Чего же вы ищете?

Примечания

¹ Тело Закона отнюдь не занимается толкованием Дхармы (Фа шэнь цзи бу цзе шо фа 法身即不解說法). — В этих словах отражена хорошо известная в литературе Махаяны доктрина, согласно которой, Будда никогда не пользовался словом для проповеди.

² Тела [Будды] установлены в зависимости от значения (Шэнь и ли 身依義立). — Имеется в виду доктрина, соотносящая «тело» со смыслом, а «землю», или «страну», от которой черпает силу, — с субстанцией.

³ Смысл этой фразы не совсем ясен. Мы полагаем, речь идет о том, что Дхарму и «страны», или «земли», канонического буддизма Линь-цзи считает созданными «зависимым» (т. е. несвободным) человеком.

⁴ Пустой кулак и желтый лист используются для одурачивания детей — образное сравнение, взятое из «Махапаранирвана-сутры». Смысл его заключается в следующем: когда маленький ребенок плачет, родители берут молодые листья тополя и, размахивая ими, уговаривают малыша: «Не плачь, не плачь! Мы дадим тебе золота...» Ребенок воображает, что перед ним золото, а на самом деле — это просто листья.

⁵ Колючки дрока и водяного ореха (цзи-ли лин цы 疾藜菱刺). — Видимо, это выражение употреблялось как ругательство.

§ 51

Вы повсюду изрекаете: «Нужно что-то практиковать¹, что-то доказывать». Не ошибитесь [при этом]!

Если вы чего-нибудь достигнете практикуя, то кармой будет [круговорот] жизни и смерти.

Вы изрекаете: «Шесть парамит² и все десять тысяч [добродетельных] поступков должно практиковать вместе».

С моей точки зрения, все создает карму.

Поиски Будды и поиски Дхармы только и создают что карму подземной тюрьмы. Поиски бодхисаттвы тоже создают карму. Чтение сутр, постижение учения — все это тоже создает карму.

Будды и Патриархи суть «люди без занятий».

Поэтому для них скверные страсти и деяния, равно как отсутствие страстей и не-деяние³, творят чистую карму.

Существует разновидность слепых старцев, которые, наевшись досыта, садятся и предаются сосредоточению и занимаются созерцанием⁴.

Обуздав поток мысли, они не дают ему разлиться. Им надоел шум, и они ищут тишины. Так действуют те, кто стоит в стороне от истинного Пути.

Патриарх-Наставник⁵ сказал: «Если вы прекратили суету, чтобы наблюдать тишину, возвысьте разум, дабы осветить все снаружи, управляйте разумом, чтобы очищать нутро, концентрируйте разум, чтобы погрузиться в самоуглубление».

Подобные адепты искусственно стараются.

Вот вы, слушающие сейчас мою проповедь, как вы можете рассчитывать на то, что я буду кого-то просвещать, кого-то оценивать, кого-то украшать⁶.

Он не является объектом, который можно просвещать, не является предметом, который можно украшать. Или же если, допустим, кого-то украшать, то можно украшать что угодно.

Не делайте ошибок!

Примечания

1 *Что-то практиковать* (ю сю 有修). — Знак сю в сочетании сю та 修他 в этом параграфе мы передаем как «просвещать».

2 *Шесть парамит* (лю ду 六度) — шесть путей, переводящих через море сансары к другому берегу, т. е. в нирвану: парамита даяния, парамита соблюдения заповедей, парамита терпения, парамита созерцания, парамита усердия, или прилежания, парамита высшей мудрости.

3 *Скверные страсти и деяния* (ю лоу ювэй 有漏有爲), *отсутствие страстей и не-деяние* (у лоу увэй 無漏無爲) — термины абхидхармы, передающие в первом случае эмоциональную омраченность (самскрита), влекущую за собой грех (асравадхи), во втором — неподверженность волнениям (асамскрита) и очищенность от греха (анасрава).

4 *Садятся и предаются сосредоточению и занимаются созерцанием* (цзо-чань гуань-син 坐禪觀行). — Здесь Линь-цзи высмеивает «сидячую дхьяну», или «пассивное» созерцание.

5 *Патриарх-Наставник* (цзу ши 祖師). — Имеется в виду Шэньхуэй (神會, 670—762), знаменитый ученик Хуэй-нэна. Линь-цзи называет его Патриархом-Наставником, хотя тот не принадлежал к генеалогической линии Линь-цзи.

6 *Кого-то украшать* (чжуан-янь 莊嚴). — Имеется в виду, что «настоящий человек» не нуждается в том, чтобы его украшали, ибо он прекрасен сам по себе.

§ 52

Последователи Дао!

Вы воспринимаете слова, слетающие с уст Наставников такого рода, считая их истинным Дао, и [думаете]: «Этот совершенный Наставник непостижим, я же обладаю разумом простолюдина, я не смею меряться силами с этим старым монахом».

Слепые идиоты! Всю жизнь вы только и носитесь с таким взглядом на вещи, обманывая свои собственные глаза. Дрожь [от страха], похожие на осленка на льду, [вы говорите]: «Я не смею пренебречь этим совершенным Наставником, потому что боюсь языком создать карму»¹.

Последователи Дао!

Ведь с самого начала именно совершенный Наставник посмел пренебречь Буддой, пренебречь Патриархом, [судить о

том], что правильно, что неправильно в мире, отказаться от учения Трех Сокровищниц, оскорблять малых детей², посмел искать [настоящего] человека в неблагоприятных и благоприятных обстоятельствах.

Поэтому я в течение двенадцати лет ищу хоть что-нибудь, имеющее характер кармы, но не могу найти ничего, даже размером с горчичное зернышко.

Чаньский Наставник, подобно молодой жене³, опасается, чтобы его не прогнали со двора, не лишили пищи, покоя и наслаждений.

С давних времен, где бы ни появлялись наши предшественники, не было людей, уверовавших [в них]. Только после того как они подверглись изгнанию, [люди] постигли их значимость.

Если бы люди повсюду их одобряли, зачем бы они были нужны?

Поэтому говорят: «Лев зарычит — у шакала череп раскалывается».

Примечания

¹ *Языком создать карму (шэн коу е 生口業)*. — Выражение связано с представлением о том, что греховность может исходить от тела, слов и разума.

² *Малые дети (сяо эр 小兒)*. — Имеются в виду ученики или проходящие за советом.

³ *Подобно молодой жене (жо синь фуцзы 若新婦子)*. — Подобно тому как вышедшая замуж девушка переходит из своей семьи в семью мужа, монах, покидая свой дом, переходит в общину; таким образом, в обоих случаях можно говорить не об «уходе из дома», а лишь о «переходе в другой дом».

§ 53

Последователи Дао!

Повсюду говорят, что есть Дао, которое можно практиковать, есть Дхарма, которую можно постигать в опыте.

Вы мне скажите, какую Дхарму вы станете постигать в опыте, какую Дхарму будете практиковать¹. Чего вам недостает

в вашей нынешней деятельности? Что вы еще хотите прибавить к ней?

Не понимая этого, неопытный начинающий Наставник верит духам дикой лисицы, позволяет им рассказывать истории и связывать путами других людей: они говорят, что если принципы и поступки находятся в соответствии и если остерегаются трех карм², только тогда можно достичь состояния Будды. Говорящие так подобны мелкому весеннему дождю³.

Один древний человек сказал:⁴

«Если вы встретите на дороге человека, который проник в Дао, то прежде всего не обращайтесь [в разговоре] к Дао».

Поэтому и говорят: «Если человек развивает Дао, то не получается Дао».

Десятки тысяч всякого рода ложных обстоятельств наперебой поднимают головы.

Когда простерт вперед меч мудрости,

Ничего не остается.

Пока не возникает ясности,

Ясностью является мрак.

Вот почему один древний сказал:

«Обычный разум и есть Дао»⁵.

Примечания

¹ Какую Дхарму будете практиковать (сю хэ фа 修何法). — Очевидно, здесь вместо фа должно быть дао (道), что соответствует предыдущей фразе, которой параллельна приведенная.

² Три кармы (сань е 三業) — кармы, создаваемые действиями, исходящими от тела, слов и разума.

³ Подобны мелкому весеннему дождю (жу чунь си юй 如春细雨) — метафорическое обозначение множества, многочисленности (в данном случае — это многочисленность людей, рассуждающих так, как сказано в тексте выше).

⁴ Один древний человек сказал... — Имеется в виду прямой наследник VI Патриарха Хуэй-нэна — Сыкун Бэнь-цзин (司空本淨, 667—761). Далее следует его несколько видоизмененное высказывание.

⁵ Обычный разум и есть Дао (Пинчан синь ши дао 平常心是道). — Выражение принадлежит знаменитому Наставнику Ма-цзэу, и суть его весьма характерна для чаньского мировоззрения.

§ 54

Почтеннейшие!
 Чего вы ищете? Не зависящий ни от чего человек Дао, который сейчас слушает мою проповедь, совершенно ясен, у него нет недостатка ни в чем.

Если вы хотите достичь состояния, ничем не отличающегося от [состояния] Будды и Патриарха, вы должны придерживаться именно такого взгляда.

Никаких сомнений и ошибок!

Ваше сознание и сознание [Будды-Патриарха] ничем не отличаются — это я называю живым Патриархом.

Если же [ваше] сознание отличается [от сознания Будды-Патриарха], — это значит, что сущность и ее проявление разорваны.

Если [ваше] сознание не отличается [от сознания Будды-Патриарха?], то сущность и ее проявление¹ неразрывны.

Примечания

¹ *Сущность и ее проявление (син сян 性相)* — два весьма важных понятия в философии чань, перекликающиеся с понятиями сущности и явления в европейской философии, но не являющиеся их эквивалентами.

§ 55

Кто-то спросил:
 — Что это за состояние, когда сознание не отличается [от сознания Будды-Патриарха]?

Наставник ответил:

— В тот самый миг, когда вы собираетесь спросить [меня об этом], ваше сознание уже отличается, а сущность и ее проявление отделились друг от друга.

Последователи Дао!

Не допускайте ошибок! Все Дхармы этого мира и вне этого мира лишены собственной сущности и сущности порождающей¹.

Существуют лишь ложные названия, да и само слово «название» тоже ложно. Вы же только и делаете, что принимаете за реальность нелепое название, данное другими.

Этим вы допускаете большую ошибку!

Если они (названия. — И. Г.) и существуют, то все они суть состояния зависимых трансформаций. Одни — зависимые [трансформации] бодхи, [другие] — нирваны, [третьи] — освобождения от уз, [четвертые] — триады тел, [пятые] — знания обстоятельств, [шестые] — бодхисаттвы, [седьмые] — Будды.

Что же вы ищете в этих странах зависимых трансформаций?

Все они, вплоть до Трех Колесниц и двенадцати разделов учения, всего лишь старые бумажки для подтирания нечистот.

Будда представляет собой фантазмагорическое тело, а Патриарх — это старый бхикшу.

А разве вы не рождены матерью?

Если вы ищете Будду, вы попадаете в тиски Будды-Мары. Если вы ищете Патриарха, вы оказываетесь связанными веревкой Патриарха-Мары. К чему бы вы ни стремились, будут одни лишь страдания.

Тут уж лучше ничего не делать.

Примечания

¹ Собственная сущность (цзы син 自性, санскр. свабхава), сущность порождающая (шэн син 生性). — Первое соответствует абсолютному, тогда как второе — чему-то обусловленному цепью рождений и смертей.

§ 56

Существует разновидность бритоголовых бхикшу, которые говорят тем, кто обучается Дао: «Будда — это предел. Только достигнув плодов практики в их полноте, пройдя через три великие бесчисленные кальпы, он достиг Дао».

Последователи Дао! Если вы скажете, что Будда — это предел, то почему же после восьмидесяти лет Будда отправился в город Кушинагара, улегся на бок среди деревьев в роще Шуанлинь¹ и умер. Где сейчас Будда?

Совершенно ясно, что его жизнь и смерть не отличаются от наших. Вы говорите, что тридцать два проявления и восемьдесят выдающихся характеристик² и составляют Будду. Тогда мудрый правитель, вращающий колесо, тоже должен быть признан Жулаем. Но мы знаем, что черты эти иллюзорно изменчивы.

Древний человек сказал:³

«Все телесные свойства Жулая

Существуют для того, чтобы быть в согласии с чувствами в мире,

Из страха, что у человека могут возникнуть нигилистические взгляды.

Они, как временное средство, произносят пустые слова.

Взятые во временное пользование слова "тридцать два", "восемьдесят" — тоже [всего лишь] пустозвонство.

Наличие смертного тела не есть [наличие] пробужденного тела.

Отсутствие проявлений — вот истинная форма».

Примечания

¹ *Роща Шуанлинь* (雙林, санскр. *Сала*) — место, где, по преданию, умер Будда.

² *Тридцать два проявления и восемьдесят выдающихся характеристик* (сань ши эр сян ба ши чжун хао 三十二相八十種好). — Имеются в виду тридцать две физические характеристики (*лакшана*), присущие также и Чакравартину, и восемьдесят из ряда вон выходящих признаков, которыми обладает только Будда.

³ *Древний человек сказал...* — Помещенная ниже цитата взята из сутры «Ваджрачхедика Праджня-парамита». Смысл ее в том, что Достигшего Совершенства нельзя распознать с помощью формы.

§ 57

Вы говорите: «Будда обладает шестью проникновениями¹, и они непостижимы».

Все небожители, святые отшельники², асуры³, сильные демоны⁴ тоже обладают чудесными проникновениями. [Значит], все они тоже Будды?

Последователи Дао! Не допускайте ошибок!

Вот, например, когда Асура сражался с Небесным Владыкой⁵ и был разбит, то он провел толпу своих сородичей числом в восемьдесят четыре тысячи в отверстие волокна корня лотоса, чтобы спрятать их там. Разве он не был мудрецом?

Проникновения, подобные тем, что я сейчас упоминал, все являются проникновениями кармы, или зависимыми проникновениями. А ведь с шестью проникновениями Будды дело обстоит совсем иначе. [Они заключаются в том, что он], входя в мир цвета, не заблуждается по поводу цвета; входя в мир звуков, не заблуждается по поводу звуков; входя в мир запахов, не заблуждается по поводу запахов; входя в мир вкусов, не заблуждается по поводу вкусов; входя в мир осязаний, не заблуждается по поводу осязаний; входя в мир Дхармы, не заблуждается по поводу Дхармы.

Следовательно, после постижения все шесть разновидностей [чувственных восприятий] — цвет, звук, запах, вкус, осязание, Дхарма — превращаются в пустые явления, они не способны связать такого независимого человека.

Являя собой субстанцию скверны, проистекающей из пяти скандх⁶, он ходит по земле⁷ и при этом обладает способностью чудодейственных проникновений.

Примечания

¹ *Шесть проникновений* (лю тун 六通, санскр. абхиджня). — В каноническом буддизме это шесть чудесных способностей, к которым традиционно относят следующие: способность перемещаться в любом пространстве любым способом; способность все видеть; способность различать всякий звук в мире форм; способность понимать мысли других существ; знание всех предшествующих перерождений; умение освобождаться от страстей.

² *Святые отшельники* (*шэнь сянь* 神仙). — В данном случае «ясновидящий» (персонаж индийской мифологии) заменен китайским бессмертным даосом.

³ *Асуры* (*асюло* 阿修羅, санскр. *асур*) — злые силы или демоны, которые были в вечной вражде с небожителями.

⁴ *Сильный демон* (*да ли гуи* 大力鬼) — эпитет одного из правителей асуров (персонаж индийской мифологии).

⁵ *Небесный Владыка* (*тянь-ди ши* 天帝釋) — эпитет Индры (персонаж индийского пантеона). Буддийской литературе известно множество историй, рассказывающих о битвах Индры с асурами.

⁶ *Скверна, простирающаяся из пяти скандх* (*у юнь лоу* 五蘊漏). — Это пять компонентов, входящих во все существующее (санскр. *скандха*). Эти компоненты суть: материальные свойства, или признаки (*сэ* 色, санскр. *рупа*); ощущения (*шоу* 受, санскр. *ведана*); наклонности, или способности различать и формировать представления (*сян* 想, санскр. *самджня*); деятельный аспект психики (*син* 行, санскр. *самскара*), сознание (*ши* 識, санскр. *виджняна*).

⁷ *Ходит по земле* (*ди син* 地行). — Обычный способ передвижения Линь-цзи противопоставляет чудодейственным способностям Сверхмудрого перемещаться в необычном пространстве (идти по воде, парить в воздухе и т. д.), ибо для Линь-цзи «сверхмудрость» — это свойство обычного человека.

§ 58

Последователи Дао!
Истинный Будда не имеет формы, истинная Дхарма не имеет проявлений.

Вы же только создаете шаблоны и творите образцы на основании фантазмагорических трансформаций.

Но если вам и удастся что-либо найти в результате поисков, то все это будут духи дикой лисицы, но никак не будет истинным Буддой. Это из-за взглядов, не соответствующих Дао (досл.: внешних по отношению к Дао).

Ведь тот, кто обучается постижению истинного Дао, не имеет дела с Буддой, не имеет дела с бодхисаттвами и архатами, не имеет дела с необычайным в трех мирах. Он удаляется от [всего этого] и в одиночестве освобождается от пут, не дает себе погрязнуть в вещах.

И пусть небо упадет на землю, у меня все равно больше не будет сомнений. Пусть все Будды десяти сторон появятся сейчас передо [мною], у меня не возникнет и мысли о радости.

Если три дороги и подземная тюрьма одновременно появятся передо мной, у меня не возникнет никакого страха. Почему так происходит?

Потому, что я вижу, что все Дхармы — это пустые проявления. Изменяются [обстоятельства], и они появляются; не изменяются — они не появляются. Все три мира существуют лишь в сознании; все десять тысяч Дхарм существуют лишь как [результат] познания.

Следовательно:

Иллюзии снов, цветы в пустоте —

К чему стараться ловить их?¹

Примечания

¹ Цитата из трактата Сэн-цзяня (僧榮) «Письмена истинного сознания» («Синь синь мин» 信心銘), одного из наиболее важных памятников чаньской мысли.

§ 59

Только вы, последователи Дао, слушающие сейчас передо мной мою проповедь, входя в огонь, не горите, входя в воду, не тонете, вступая на три дороги и в подземную тюрьму, словно разгуливаете по парку; вступая в [мир] голодных духов и животных, не получаете их воздаяния.

Отчего это происходит?

Оттого, что вы не позволяете себе испытывать отвращение к чему-либо.

Если вы будете любить святое и презирать мирское,

Вы будете плавать и тонуть в море жизни и смерти.

Страсти возникают, когда есть мысли.

Если нет мыслей, как могут опутать вас страсти?

Не утруждайтесь распознаванием, цепляясь за признаки,

И вы естественно, сиюминутно постигнете Дао.

Если же вы намерены у посторонних, в спешке, добиваться понимания, то в течение трех великих кальп вы будете без конца возвращаться в [круговорот] жизни и смерти.

Не лучше ли сидеть, скрестив ноги, на углу скамьи в монастыре¹, ничем не занимаясь?

Примечания

¹ В монастыре (*цун линь* 叢林, досл.: «в густом лесу»). — Так называли в Китае буддийские монастыри, которые обычно строились в лесистой местности. Кельи в таких монастырях примыкали одна к другой, как деревья в лесу.

§ 60

Последователи Дао!

Представим себе, что с разных сторон пришли ученики. Как только хозяин и гость встретились, произносится фраза для того, чтобы подвергнуть испытанию Друга добра¹.

[Последний] подвергается тому, что ученик нащупывает² какую-то словесную каверзу³ и кидает ее Другу добра на уголок рта⁴. «Поглядим, знаешь ты это или нет!»

Если ты догадался об этих обстоятельствах, ты хватаешь их и отбрасываешь в яму.

Тогда ученик успокаивается (досл.: «становится обычным»), после чего просит Друга добра сказать что-нибудь.

Основываясь на предшествующей [ситуации, хозяин] крадет [у гостя] его уловку (досл.: «это»).

Тогда ученик говорит: «Вот это так мудрость! Это действительно великий Друг добра!» Затем он добавляет: «Ты совсем не можешь отличить хорошее от дурного».

Или же Друг добра выхватывает какой-то кусок материала⁵ и начинает играть им перед учеником. Тот, разобравшись в [приеме], всякий раз становится хозяином и не попадает в ловушку ситуации.

Тогда Друг добра обнажает половину своего тела⁶. Ученик произносит кхэ.

Друг добра снова пускается в [рассуждения] обо всех различиях⁷, чтобы словесным путем сбить ученика и захлопнуть ловушку⁸.

Ученик говорит: «Ах ты, бритоголовый раб, не различающий добра и зла!»

Друг добра восклицает с восторгом: «Это истинный последователь Дао!»

Примечания

¹ Друг добра (*шань чжиши* 善知識). — Так метафорически обозначался Наставник.

² *Нащупывает* (*нянь* 拈) — одно из танских просторечий, которыми изобилует данный параграф.

³ *Словесная каверза* (*цзи цюань юй лу* 機權語路, досл.: «каверзное слововедение») — выражение, типичное для чаньской лексики танской эпохи.

⁴ *Кидает на уголок рта* (*сян коу цзяо-тоу цуань го* 向口角頭攬過) — характерное для чаньских текстов танское просторечие.

⁵ *Кусок материала* (*цзин куайцзы* 境塊子). — Под этим выражением, очевидно, подразумевается «ситуация». «Кусок материи» — также типично чаньский просторечный оборот.

⁶ *Обнажает половину своего тела* (*сянь бань шэнь* 現半身). — Так называют в чань-буддизме действие, когда Наставник с помощью таинственных жестов и загадочных слов как бы частично раскрывает глубокую истину, делая ее доступной тому, кто обладает истинно воспринимающим оком, и оставляя ее скрытой от всех остальных.

⁷ *Различия* (*чабе* 差別) — одно из весьма существенных понятий в махаянском буддизме: признание наличия множественности качеств истинной реальности в условиях восприятия последней как не-двойственной.

⁸ *Захлопнуть в ловушке* (*бай пу* 擺撲) — чаньское разговорное, скорее всего просторечное, выражение.

§ 61

Повсюду есть Друзья добра, которые не разбираются, где истина, а где ложь. Приходит ученик, чтобы спросить о бодхи, нирване, триаде тел, ситуации и разуме. И слепец-Наставник тут же начинает ему объяснять. Когда же они подвергаются учениками поношению, они хватаются

за палицу и бьют учеников, говоря об оскорбительном поведении [последних].

Из этого следует, что вы, Друзья добра, сами лишены ока, так что не можете гневаться на других.

Существует разновидность плешивых мерзавцев, не различающих добра и зла, так что, указывая пальцем на восток, черту проводят на запад; они любят и ясную погоду, и дождь, удовлетворяются и фонарем, и голым столбом под открытым небом.

Вы смотрите, сколько волосков осталось в их бровях¹. Для этой [потери бровей] есть достаточные основания. Так как ученики ни в чем не разбираются, то их разум затуманивается.

Такие последователи Дао все являются духами диких лис, злыми оборотнями. Они подвергаются насмешкам со стороны хороших учеников. [Последние] говорят: «Плешивые мерзавцы, вы вводите в заблуждение и сеете смуту среди других людей в мире!»

Примечания

¹ Сколько волосков осталось в их бровях (мэймао ю цзи цзин 眉毛有幾莖). — Выпадение волосков из бровей считалось следствием недостойного поведения.

§ 62

Последователи Дао!
Тот, кто ушел от мира, должен непременно изучать Дао. Возьмем, к примеру, меня: в давно прошедшие дни я предавался винайе¹, а также копался в сутрах и шастрах. Только потом я узнал, что они служат лекарством для спасения мира и пустыми наставлениями в письменном слове. Тогда я сразу окончательно отбросил их и в поисках Дао стал практиковать чань. Потом встретил великого Друга добра. Только тогда мое око Дао стало ясно различать, и я впервые узнал всех старых монахов в мире и стал понимать, кто из них истинный, а кто ложный.

[Таким образом], я не сразу, как родился, понял, а внимал, оттачивал и в одно прекрасное утро осознал себя².

Примечания

¹ *Винайя* — часть буддийского канона, представляющая собой дисциплинарный кодекс монахов. В тексте термин фигурирует в сокращенном варианте китайской транскрипции санскритского названия — *пини* (毗尼); полный вариант транскрипции — *пинайе* (毗奈耶).

² *Осознал себя* (цзы шэн 自省). — Обычно в таком значении канонический буддизм использует выражение у (悟) или цзюе (覺) выражение же *цзы шэн* заимствовано из «Лунь юя».

§ 63

Последователи Дао!

Если вы хотите обрести взгляд, соответствующий Дхарме, то не поддавайтесь заблуждениям других. С чем бы вы ни столкнулись внутри или снаружи — убивайте это. Встретите Будду — убивайте Будду¹, встретите Патриарха — убивайте Патриарха, встретите архата — убивайте архата, встретите родителей — убивайте родителей, встретите родственников — убивайте родственников. Только тогда вы обретете освобождение от уз.

Если не дадите вещам связать себя, то пройдете насквозь, освободитесь от уз и обретете независимость.

В числе приходящих со всех десяти сторон обучаться постижению Дао еще не было такого, который бы пришел ко мне независимым от вещей. Но я здесь с самого начала бью его. Если [эта зависимость] исходит от рук, бью по рукам, если она исходит изо рта, бью по губам, если из глаз, бью по глазам.

Но еще не было ни одного, который бы пришел ко мне сам по себе освобожденный от уз. Все карабкаются вслед за бессмысленными выдумками людей древности.

Примечания

¹ *Убивайте Будду...* (ша фо... 殺佛...) — знаменитая формула «богохульства» Линь-цзи, поданная в виде парадоксов диалектики школы Мадхьямика. Китайцы особенно остро чувствовали заключенную в

ней хулу, ибо она направлена против этических основ конфуцианской сыновней почтительности. Позднее, в XII в., в связи с приведенной формулой говорили, что если бы Линь-цзи не был чаньским Наставником, он мог бы стать главой банды.

§ 64

Что касается меня, то у меня нет ни одной Дхармы, которую бы я мог передать людям¹. Я только и могу, что лечить болезни и развязывать путы.

Вы, последователи Дао, [пришедшие] со всех сторон, попытайтесь явиться передо мной независимыми от вещей, я хочу с вами посоветоваться.

Вот десять и пять лет², но ни один Человек [не явился]. Все были зависимы от трав или привязаны к листьям, духам бамбука, духам диких лис. Они без разбора вгрызались в любую глыбу навоза. Слепцы, они лишь зря пользуются чужими даяниями верующих всех десяти сторон, говоря: «Мы покинули дом». Вот каких взглядов они придерживаются.

Я обращаюсь к вам и говорю: «Нет Будды, нет Дхармы; нечего практиковать, нечего доказывать. Так что же вы собираетесь искать на стороне? Слепцы, на уже имеющуюся голову вы водружаете [еще одну] голову. Чего же вам еще не хватает?»

Примечания

¹ У меня нет ни одной Дхармы, которую бы я мог передать людям (У и фа юй жэнь 無—法與人) — распространенная формула, которую можно встретить у многих Наставников.

² Десять и пять лет (ши нянь у суй 十年五歲) — один из способов обозначения неопределенного числа.

§ 65

Последователи Дао!
Эта ваша происходящая сейчас передо мной деятельность ничем не отличается от деятельности Будды-Патриарха.

Почему вы настолько не доверяете этому, что ищете что-то вонне? Не допускайте ошибок!

Вне [вас] нет Дхармы, внутри тоже невозможно ничего обнаружить. Чем хватать слова, вылетающие из моего рта, лучше бы вы отдохнули и не занимались бы делами.

Не продолжайте того, что уже начато, и не давайте начаться тому, что еще не начато. И тогда это превзойдет десять лет ваших скитаний [по Учителям]. С моей точки зрения, ни к чему такое многообразие [деятельности], нужна просто обыденность: носить свое платье, есть свою пищу и проводить время, ничего не делая.

Вы, пришедшие [сюда] со всех сторон, все лелеете мысль искать Будду, искать Дхарму, искать освобождение от уз, искать выхода из трех миров. Глупцы, вы хотите выйти из трех миров, а куда вы направитесь?

Будда и Патриарх — это всего лишь названия, связывающие [обещанием] вознаграждения.

Хотите вы познать три мира. Они не отделены от тех основ разума, с помощью которых вы сейчас слушаете мою проповедь. Как только вы подумаете об алчности, это будет мир желаний; только подумаете о гневе, и это мир формы. Как только подумаете об иллюзорности мысли, это будет мир, лишенный формы. Они (эти три мира. — И. Г.) являются мебелью в вашем доме.

Три мира не провозглашают себя: «Мы есть три мира», тогда как вы, последователи Дао, здесь, сейчас чудесно освещающие все способы, приглядывающиеся к миру людей, даете названия трем мирам.

§ 66

П очтеннейшие!
[Физическое] тело, состоящее из четырех великих элементов, непостоянно. Во [всем], вплоть до селезенки и желудка, печени и желчного пузыря, волос, волосков, ногтей и зубов, мы только и видим, что все Дхармы — это пустая видимость.

Место, где всякая ваша мысль обретает отдых, именуется «деревом бодхи»¹. Место, где никакая ваша мысль не обретает отдыха, именуется «деревом омрачения»². Омрачение не ограничено местом, не ограничено началом и концом.

Если нескончаемый [поток] ваших мыслей не может прекратиться, чтобы отдохнуть, [значит], вы взбираетесь на другое дерево омрачения, вы вступаете на шесть дорог [существования] и четыре вида рождений³, покрываетесь волосами и носите рога⁴.

Если [поток ваших мыслей] обретет отдых, тогда вы попадете во владения чистого тела. Если у вас не возникает ни одной мысли, значит, вы взбираетесь на дерево бодхи, вы чудесным образом трансформируетесь в трех мирах, так что в мыслях рождается трансформированное тело, блаженство Дхармы, радость созерцания.

Вас освещает сияние вашего собственного тела. Когда вы подумаете об одежде, [у вас появится] тысяча кусков тонкой шелковой материи; когда вы подумаете о пище, сто деликатесов будут вам поданы; более того, вы никогда не подвергнетесь неожиданному недугам⁵.

Бодхи не имеет постоянного местонахождения, по этой причине оно недостижимо⁶.

Примечания

¹ *Дерево бодхи (пути шу 菩提樹)*. — Термин употреблен не в его обычном для канонического буддизма значении, а как метафора для обозначения состояния просветленности.

² *Дерево омрачения (у мин шу 無明樹, санскр. авидья)* — метафорическое выражение. Используется для обозначения состояния первоначального неведения.

³ *Шесть дорог [существования] и четыре вида рождений (лю дао сы шэн 六道四生)*. — Имеются в виду шесть степеней перерождения и четыре, согласно представлениям буддийской биологии, способа появления на свет живых существ (из утробы — у человека, из яйца — у птиц, из влаги — у насекомых, из метаморфоз — у небожителей).

⁴ *Покрываетесь волосами и носите рога (пи мао дай цзяо 披毛戴角)* — метафора, обозначающая рождение в облике животного.

⁵ Неожиданный недуг (хэн бин 橫病). — За этим названием стоят якобы ниспосланные небом болезни, имеющие смертельный исход.

⁶ Последняя фраза представляет собой цитату из «Вималакирти-нирдеша-сутры».

§ 67

Последователи Дао!

Твердые, решительные мужи, в чем же вы еще сомневаетесь?

Сейчас происходящая деятельность — чья она? Хватай и практикуй, но не приклеивай названий — это именуется «тайнственной первопричиной».

Когда приходишь к такому пониманию, то уже не позволяешь себе испытывать отвращение к чему-либо.

Древний человек сказал¹:

«Мое сознание меняется в зависимости от бесчисленного множества обстоятельств.

В этом изменении поистине, возможно, заключено таинство.

Следуя за потоком, узнаю [свою] природу.

[У меня] нет ни радостей, ни огорчений».

Примечания

¹ Далее приводится цитата — гатха, принадлежащая XXI Патриарху по индийской линии.

§ 68

Последователи Дао!

Согласно взглядам школы чань, жизнь и смерть следуют друг за другом¹. Занимающиеся созерцанием должны вникнуть в это до тонкостей.

Когда хозяин и гость встречаются, между ними через высказывания устанавливаются отношения соперничества.

Иногда ответ на что-то может выразиться в какой-то форме, иногда они действуют всем существом².

Иногда прибегают к [такому] способу, как выражение радости или гнева, иногда обнажают половину тела, иногда ездят верхом на льве, иногда садятся верхом на правителя-слона³.

Если это истинный приверженец учения, он издает кхэ и протягивает [Наставнику] липкий таз⁴.

Друг добра, не разобравшись в этой ситуации, попадает в ловушку каких-то обстоятельств и начинает выделывать фокусы. Тогда ученик произносит кхэ. Друг добра теперь не желает его отпускать. Это болезнь жизненно важных органов, ее нельзя исцелить. Это называется испытание хозяина гостем.

Иногда Друг добра ничего не предлагает⁵, а по мере того как ученик задает вопросы, тут же снимает их.

Будучи вынужден отказаться [от вопросов], ученик стоит насмерть, не желая отпускать [хозяина]. Это случай, когда хозяин испытывает гостя.

Примечания

1 *Жизнь и смерть следуют друг за другом* (Сы-хо сюнь жань 死活循然). — Представляется, что смысл этой фразы связан с содержанием всего параграфа, который является вводным к рассматриваемым далее четырем случаям испытания хозяином гостя и наоборот. Строгий порядок высказывания сторон в этом случае сравнивается с неизменной закономерностью смены жизни и смерти.

2 *Действуют всем существом* (цюаньти цююн 全體作用). — Имеются в виду удары кулаком, палкой, резкие подскоки со скамьи, внезапный быстрый уход и т. д. Очевидно, «действие всем существом» противопоставляется проповеди словом.

3 *Иногда ездят верхом на льве, иногда садятся верхом на правителя-слона* (хо чэн шцзы хо чэн сян-ван 或乘獅子 或乘象王). — Выражение явно ассоциируется с бодхисаттвами Маньчжушри и Самантабхадрой: в буддийской иконологии первый изображался верхом на льве, второй — на слоне.

4 *Протягивает [Наставнику] липкий таз* (цзяо пэньцзы 膠盆子). — Очевидно, речь идет о какой-то ловушке, которую испытующий уготовил испытуемому.

5 *Друг добра ничего не предлагает* (шань чжиши бу нянь-чу у 善知識不拈出物). — Хозяин, т. е. Наставник, заводит гостя, т. е. ученика, в тупик, заставляя последнего отказаться от всех вопросов.

§ 69

Иногда ученик предстает перед Другом добра в соответствии с состоянием чистоты¹.

Друг добра, понимая, что это объективная ситуация, хватает его и швыряет в яму.

Ученик говорит: «Что за великолепный Друг добра!» [Учитель] отвечает: «Ах, ты не можешь отличить хорошее от дурного!» Тогда ученик кланяется. Это называется: хозяин испытывает хозяина.

Иногда ученик предстает перед Другом добра закованным в кандалы и цепи².

Друг добра надевает на него еще порцию кандалов и цепей.

Ученик радуется, он не может отличить, что есть что. Это называется: гость испытывает гостя.

Почтеннейшие!

Все, что было здесь мной высказано, служит для опознания Мары, выявления того, что отличается [от Дао. Это позволит вам] понять, где ложное, а где истинное.

Примечания

¹ Иногда ученик предстает перед Другом добра в соответствии с состоянием чистоты (Ю сюэжэнь, ин игэ цинцзин цзин 有學人，應一個清淨境)。— Здесь рассматривается вариант, когда хозяин-Наставник и гость-ученик выступают как равные, то есть оба оказываются в роли хозяина-Наставника.

² Иногда ученик предстает перед Другом добра закованным в кандалы и цепи (Ю сюэжэнь, пи-цзя дай-со 有學人，披枷帶鎖)。— Так выглядит вариант, когда хозяин-Наставник и гость-ученик оба опутаны иллюзиями.

§ 70

Последователи Дао!

Искренность очень трудна, а Дхарма Будды хотя скрыта и таинственна, однако понимание [ее] вполне достижимо. Я объясняю вам это в течение целого дня, но вы не обращаете никакого внимания. И тысячу, а то и десять ты-

ся раз топчете ее ногами, [пребывая] в крошечной тьме¹. У нее (Дхармы Будды. — И. Г.) нет [никаких] признаков формы, но она очевидна [благодаря] собственной яркости.

Поскольку у вас недостаточно веры, то ваше понимание создается из названий и фраз.

Годы приближаются к пятидесяти, а вы только и знаете, что таскать туда-сюда свои мертвые тела и бегать по Поднебесной с этой ношей.

Но ведь наступит день, когда с вас взыщут стоимость сандалий.

Примечания

¹ В крошечной тьме (хэй мэи цзюнь ди 黑没燬地). — Представляется, что вместо не слишком ясных мэи цзюнь (没燬) здесь должно было бы быть цюцю-ди, тем более что характеризующее некое состояние определение, выраженное конструкцией: прилагательное (хэй 黑 «черный») + удвоение + ди (地, форма, принадлежащая разговорному языку эпохи) неоднократно используется в тексте Линь-цзи (см., например, хо бобо-ди — § 43, 72 или цзедэ кэкэ-ди 解得可地 «понимание вполне достижимо» — в комментируемом отрывке и др.).

§ 71

Поттеннейшие!

Когда я говорю, что вовне нет Дхармы, то ученики не понимают, [что к чему], и начинают искать объяснение внутри. Они усаживаются, подпирая стенку, прижав язык к деснам, в полном покое, без движений. И это они принимают за метод Патриархов и Дхарму Будды. Они очень ошибаются.

Если вы принимаете чистоту неподвижности за истину, то вы узнаете чужую омраченность как господин и хозяин.

Человек древности сказал: «Безмолвная, глубокая, черная, мрачная яма. Действительно, можно испугаться».

Вот это что.

Если вы принимаете движение за истину, то, поскольку все травы и деревья могут двигаться, следует признать, что они и есть Дао.

Итак, движение — это элемент ветра, неподвижность — элемент земли. И движение и неподвижность не имеют собственной природы.

Если вы хотите поймать ее (истину? — И. Г.) в движении, она располагается в неподвижности; если вы хотите схватить ее в неподвижности, она располагается в движении.

«Это можно уподобить рыбе¹, что скрывается в ручье.

Она вспучит волну и выпрыгнет».

Почтеннейшие!

Движение и неподвижность — это лишь две крайние ситуации, а независимый человек Дао использует как движение, так и неподвижность.

Примечания

¹ «Это можно уподобить рыбе...» — несколько видоизмененное изречение из «Кармасиддхипракараны» Васубандху. Смысл его следующий: если о рыбе мы узнаем по волнам, которые она поднимает, то о мыслях человека — по действиям, которые производит его тело, и словам, которые он произносит.

§ 72

Учеников, которые приходят сюда со всех сторон, я подразделяю по способностям на три категории¹.

Когда приходят те, кто принадлежит к категории выше чем средняя, я лишаяю их и объективной ситуации, и Дхармы.

Когда приходят те, кто принадлежит к самой высокой категории, я не лишаяю их ни объективной ситуации, ни Дхармы, ни их самих.

Если бы случилось прийти кому-то с особо выдающимися взглядами, я стал бы действовать всем существом, не испытывая его способностей.

Почтеннейшие!

Если ученик достиг этого, то он приложил такие усилия, что его и ветер не проймет, [усилия], которые превзойдут высеченный из камня огонь и сверкание молнии.

Если глаза ученика остановились или замигали, он уже вне взаимного общения.

Собравшись думать, он уже промахнулся.

Приведя в движение мысль, он уже отклонился.

Люди, которые понимают это, находятся не где-нибудь, а здесь, перед моими глазами.

Почтеннейшие!

С сумой для чаши и мешком с нечистотами² через плечо вы носитесь туда-сюда в поисках Будды и Дхармы. А тот, что сейчас так носится в поисках, знаете ли вы все-таки, кто он? Это оживший пень, лишенный корней.

Если вы хотите привлечь его к себе, вам его не удержать. Если же вы хотите его удалить, вам от него не избавиться.

Чем больше вы его ищете, тем дальше он удаляется. Если вы не будете его искать, он окажется перед вашими глазами, его живой голос коснется вашего уха.

Если же у человека нет веры, он будет сто лет попусту трудиться.

Примечания

¹ Три категории (сань чжун 三種). — С учетом тех, что обладают «особо выдающимися взглядами», получается четыре группы, которые ассоциируются с четырьмя альтернативами (см. § 25—26).

² Сума для чаши и мешок с нечистотами (бо нан ши даньцзы 鉢囊屎擔子) — метафорическое обозначение человеческой плоти. Типичный танский вульгаризм.

§ 73

Последователи Дао!

В течение одного мгновения вы попадаете в мир Сокровищницы Лотоса, попадаете во владения Вайрочаны, во владения освобождения от уз, во владения сверхъестественных сил, попадаете во владения чистоты, в мир Дхармы; вы

попадаете в нечистое и чистое, вы попадаете в мирское и святое, попадаете к голодным духам и к животным.

Но сколько бы вы ни искали, нигде не увидите никакого рождения, никакой смерти, [будут] лишь пустые названия.

Иллюзии снов — это цветы в пустоте.

Не стоит стараться схватить их.

Добытое и потерянное,

Правильное и неправильное —

Я раз и навсегда выбросил все это.

§ 74

Последователи Дао!

Я преемствовал Дхарму Будды законным путем¹, она [перешла] ко мне от Наставника Ма-юя, через Наставника Дань-ся, Наставника Дао-и, Наставников Лу-шаня и Ши-гуна. И она распространилась по всей Поднебесной.

Но никто не верит этому, и все только злословят.

Практика Дао-и² была чистой и простой, без всяких примесей. Из трехсот-пятисот его учеников никто не видел, в чем ее смысл.

Что касается Наставника Лу-шаня³, то он в своей практике был свободен, достоверен, покорен и мятежен, так что его ученики не могли понять, где проходит грань [между утверждением и протестом], и были суетливы.

Наставник Дань-ся⁴ играл жемчужинами⁵, то пряча, то показывая их. Каждый ученик, который приходил, подвергался брани.

Практика Ма-юя был столь же горькой, как [дерево] хуанбо⁶. Никто не мог подойти близко к нему.

Что касается практики Ши-гуна⁷, то он искал человека с помощью острия стрелы, так что все, приходившие к нему, пугались.

Примечания

¹ Я преемствовал Дхарму Будды законным путем (Шаньсэнь фа диди сян-чэн 山僧佛法, 的的相承). — Далее перечисляются те, кого Линь-цзи считал своими духовными наставниками, хотя непосредственные его Учителя — Хуан-бо и Да-юй — здесь не упомянуты.

Кроме Дань-ся, все далее поименованные Наставники принадлежали к ветви чань, наиболее характерной для конца периода Тан. Основателем этой ветви был знаменитый Ма-цзу, или Патриарх Ма (709—788). К этой же ветви чань принадлежал и Хуан-бо.

² Дао-и (道一) — т. е. Ма-цзу, которого можно назвать духовным «дедушкой» Линь-цзи. Ма-цзу был родом из Сычуани.

³ Лу-шань (廬山) — один из лучших учеников Ма-цзу. Жил в горах Лушань пров. Цзянси.

⁴ Дань-ся (丹霞). — Имя его Тянь-жань (天然, 738—823), жил в горах Даньсяшань, что в области Дин пров. Хэнань. Вначале Дань-ся был конфуцианцем. Его Наставниками в чань были Ма-цзу и Ши-тоу (石頭).

⁵ Играл жемчужинами (вань чжу 玩珠). — Здесь содержится намек на раннее сочинение Дань-ся, носившее название «Игра с жемчугом».

⁶ [Дерево] хуанбо (黃蘗) — китайский пробковый дуб, из коры которого изготовлялся желтый краситель и горький лекарственный препарат.

⁷ Ши-гун (石鞏). — Имеется в виду Ши-гун Хуэй-цзан. Он жил в горах Шугуншань, что в области Фу пров. Цзянси. О нем известно, что до встречи с Ма-цзу он был профессиональным охотником. Пройдя обучение у Ма-цзу и сделавшись Наставником, он испытывал тех, кто к нему приходил, натягивая лук и целясь в них.

§ 75

Что касается моей нынешней практики, то это истинное становление и разрушение¹, я забавляюсь чудесными превращениями, вхожу во все ситуации и нигде ничем не занимаюсь, так что ситуация не может меня изменить.

Кто бы из ищущих ни пришел, я немедленно выхожу посмотреть на него. Он меня не узнает. Тут я обряжаюсь в несколько видов одежды². У ученика по этому поводу возникает какое-то толкование, и он пускается в рассуждения со мной.

Какая жалость, что слепой негодник, хватаясь за одежду, которую я ношу, объявляет, что она синяя, желтая, красная,

белая. Когда я сбрасываю [эту] одежду и вхожу в пределы чистоты, ученик, взглянув, наполняется радостью и желанием. Когда же я снова сбрасываю с себя [теперь уже всякую одежду], ученик приходит в замешательство: сконфуженный, [он], как безумный, бегаёт и кричит, что на мне нет одежды.

Тогда я ему говорю: «Не узнаешь ли ты во мне человека, на котором была одежда?»

Вдруг он поворачивает голову — тут-то он, конечно, меня узнает.

Примечания

¹ Становление и разрушение (чэн-хуай 成壞). — Очевидно, имеются в виду применявшиеся Линь-цзи приемы, положительные или отрицательные в зависимости от того, кто перед ним оказывался.

² Я обряжаюсь в несколько видов одежды (Во бянь чжао шубань и 我便著數般衣). — В основе этой фразы и параграфа в целом лежит игра слов (и 衣 «одежда» и и 依 «зависимость»). Используя одинаковое звучание этих слов, Линь-цзи, говоря об одежде, подразумевает зависимость.

§ 76

Почтеннейшие!

Не обращайтесь внимания на одежду, одежда не может двигаться. Человек может надевать на себя одежду.

Существует одежда чистоты, одежда отсутствия рождений, одежда бодхи, одежда нирваны, одежда Патриарха, одежда Будды.

Почтеннейшие!

Это лишь звучащие названия, написанная фраза, все это есть трансформация одежды.

Вспенивая море дыхания¹ в круге пупка, стуча зубами, вы придаете этим фразам смысл. Ясно, что это фантазмагория.

Почтеннейшие!

Вовне возникает акт звуковой речи, внутри протекает деятельность рассудка, о которой [этот акт] сообщает.

Из деятельности рассудка возникают мысли. Все они представляют собой «одежду». Как же вы можете считать одежду, которую надевают, чем-то реальным?

Пусть пройдут бесчисленные кальпы, а вы будете разбираться только в одежде. И проходя цикл Трех Миров, вы будете возвращаться в круговороте жизни и смерти. Гораздо лучше ничего не делать.

Встретив его, не узнаешь³.

Разговариваешь с ним, не зная имени.

Примечания

¹ *Море дыхания* (ци хай 氣海) — понятие даосской физиологии. Этим термином обозначают жизненно важный центр дыхания, который помещается несколько ниже пупка и именуется нижним «полем киновари».

² *Круг пупка* (ци лунь 臍輪). — С этой областью буддисты связывают свои представления о фонетике и языке в целом.

³ *Встретив его, не узнаешь* (Сян-фэн бу сян-ши 相逢不相識) — старое изречение (источник не установлен), к которому часто прибегали чаньские Наставники, когда хотели сказать, что для «настоящего человека» не имеют значения ни индивидуальные признаки человека, ни его имя.

§ 77

Нынешние ученики ничего не добиваются, наверное, из-за того, что их понимание основывается на знаках названий.

На большую доску они переписывают слова ничтожного старца, заворачивают это в три-пять слоев одежды и, никому не показывая, утверждают, что это и есть «таинственная первопричина». Они считают, что тщательно охраняют ее.

Но это большая ошибка! Слепые негодники, какой сок вы ищете в сухих костях?

Существует такая категория людей, которые не различают хорошего и плохого, обращаясь к учению, высказывают соображения, создают толкования по фразам.

Это похоже на то, как если бы взять кусок навоза, поддержать во рту, а потом выплюнуть и передать другому.

Или же подобно тому, как простолюдины играют в передачу слов¹. И вся жизнь проходит впустую, хотя они и говорят: «Я ушел от мира».

Но когда другие спрашивают их о Дхарме Будды, они запирают рот на замок и не произносят ни слова. Глаза черные, выпученные, рот подобен коромыслу.

Такого сорта люди, если бы повстречали Майтрею², появившегося в этом мире, переселили бы его в другой мир, отправили бы его в подземную тюрьму терпеть страдания.

Примечания

¹ *Играть в передачу слов* (да-чуань коулин 打傳口令). — Эта игра напоминает нашу игру в испорченный телефон.

² *Майтрея* (彌勒) — Будда будущего, которому предопределено явиться в этом мире для спасения всех живых существ через 5 миллиардов 670 миллионов лет после смерти Будды Шакьямуни.

§ 78

Почтеннейшие!

Что вы ищете, когда носитесь туда-сюда во все стороны, так что ступни ваших ног делаются плоскими?

Не существует Будды, которого можно было бы искать, нет Дао, которое можно было бы достичь, нет Дхармы, которую можно было бы заполучить.

«Если вовне вы ищете Будду, обладающего специфической формой,

То он вовсе не похож на вас.

Если вы захотите познать ваш собственный рассудок,

Он не соединен [с рассудком Будды], но и не отделен [от него]».

Последователи Дао!

Истинный Будда не имеет формы, истинное Дао лишено субстанции, истинная Дхарма не имеет индивидуальных признаков.

Эта триада перемешана и сплавлена, так что гармонично соединяется в одном.

Именно из-за того, что вы этого не понимаете, вас называют живыми тварями с сознанием, омраченным кармой.

§ 79

Кто-то спросил:
— Что это за истинный Будда, истинная Дхарма и истинное Дао? Просим удостоить нас и раскрыть [смысл] этого.

Наставник отвечал:

— Будда — это чистота рассудка, Дхарма — это свет рассудка, Дао — это чистый свет, беспрепятственно проникающий повсюду.

Все три — в одном, и все они суть только названия, без всякого реального содержания. У истинного приверженца Дао [понимание этого] ни на миг не прерывается в его рассудке.

С тех пор как великий Бодхидхарма явился из западных земель, он только и делал, что искал человека, не подверженного заблуждениям других людей.

Потом он встретил Второго Патриарха¹, который понял его с первого слова, и только тогда осознал, что раньше он просто впустую тратил силы.

Как я сейчас вижу, мы не отличаемся от Патриархов-Будд.

Тот, кто понял первую фразу, становится Наставником для Патриархов-Будд.

Тот, кто понял вторую фразу, становится Наставником для людей и небожителей.

Тот, кто понял третью фразу², не может спасти даже самого себя.

Примечания

¹ *Второй Патриарх* (эр цзю 二祖). — Имеется в виду Великий Наставник Хуй-кэ (慧可, 487—593).

² *Первая фраза... вторая фраза... третья фраза... (и цзюй... —句... эр цзюй... 二句... сань цзюй... 三句...)*. — Очевидно, речь идет о тех же трех формулах, или положениях, которые обсуждались в § 23 и характеризовались нами как не очень ясные.

Правда, нельзя отрицать и другой вариант толкования — на него обращает внимание Демьевиль (см.: *Entretiens de Lin Tsi*. P. 148); возможно, здесь представлена некая классификация наставников по уровню их умения. Так, к первой категории отнесен тот, кто не только не нуждается в наставнике, но и может выступать как Наставник Наставника; ко второй категории — тот, кто может быть Наставником людей; к третьей — тот, кто не годен не только в Наставники, но не может спасти и себя самого.

§ 80

Кто-то спросил:
— Каково было намерение [Патриарха], пришедшего с Запада?

Наставник ответил:

— Будь у него намерение, он не спас бы и самого себя.

Кто-то сказал:

— А если у него не было намерения, то как Второй Патриарх получил Дхарму?

Наставник ответил:

— «Получить» означает «не получить».

Кто-то спросил:

— Если не получил, то каков же смысл «не получить»?

Наставник ответил:

— Это о вас, чьи мысли носятся в поисках, не зная отдыха.

Патриарх сказал: «О мужи, держась за голову, ищете голову!»

Если после этих слов вы направите собственный внутренний свет и осветите им себя, то перестанете искать, поняв, что ваши тело и разум не отличаются от [таковых] у Патриарха и Будды. И в этот же миг прекратите всякие занятия. Тогда это и будет называться «получить Дхарму».

§ 81

Почтеннейшие!
Сейчас мне ничего не остается, кроме как, беседуя [с вами], выдавать¹ много вздора и чепухи. Не впадайте же в ошибку!

По моему мнению, не существует такого многообразия истин. Если хотите действовать, то действуйте, а не хотите, то прекратите [действовать].

А вот со всех сторон утверждают, что шесть парамит и десять тысяч поступков составляют Дхарму Будды.

Я же вам говорю, что это всего лишь ворота для украшения духа², ворота в [практические] дела Будды, а не Дхарма Будды.

Даже те, которые соблюдают пост и придерживаются запретов, подобно тому как несший масло не дал ему вытечь³, из-за того что [их] око Дхармы не [видит] ясно, сполна должны будут отдавать долги.

И наступит такой день, когда с них взыщут деньги, что они проели.

Почему так?

Если он вошел в Дао⁴, но не постиг принципов,

Он должен был, возродившись, возвращать верующим их даяния.

Когда же хозяину исполнится 81 год,

На дереве перестанут вырастать «уши».

Примечания

¹ Беседа [с вами], выдавать (хуа-ду шо-чу 話度說出) — танское просторечие.

² Ворота для украшения духа (чжуангьянь мэнь 莊嚴門). — «Ворота» в данном контексте обозначают «способ»; выражение же в целом имеет отрицательно-иронический смысл, ибо, согласно чаньским представлениям, «настоящий человек» не нуждается в украшении.

³ Несший масло не дал ему вытечь (цин ю бу шань 擎油不閃). — Имеется в виду рассказ Будды о человеке, который должен был пройти с полной бутылкой масла в руках через толпу людей, глазеющих на хорошеньких танцовщиц и певичек. Если он прольет хоть каплю масла, будет немедленно казнен человеком с мечом, который следует за ним. Только сосредоточившись на бутылке с маслом, не отвлекаясь на красавиц, он сможет пройти сквозь толпу, не пролив ни капли и тем самым сохранив себе жизнь. Подобным образом должен вести себя и аскет, сосредоточившись на своем и не отвлекаясь на постороннее (притча подобного содержания имеется в «Цза а хань цзин» 雜阿含經, санскр. «Самьюктагама-сутра»).

⁴ Далее приводится цитата из произведения «Лес драгоценностей» («Бао линь». Цз. 3), приписываемого Пятнадцатому Патриарху по индийской линии по имени Kanadeva. В нем излагается история бхикшу, который в течение 30 лет после смерти расплавился с богачом за полученное от него состояние, превратясь в съедобный гриб и возрождаясь всякий раз после того, как его срезали. Бхикшу должен был вернуть полученное к тому времени, когда богачу исполнится 81 год, после чего гриб перестанет возрождаться.

§ 82

Даже те, которые проживают в полном уединении на одиноком пике¹, соблюдая утренний пост, едят один раз [в день], постоянно сидят и не ложатся, ходят вокруг статуи Будды по шесть раз в день², — все это люди, создающие карму. Отдают даже голову и глаза, мозг и костный мозг, государства и города, жен и детей, слонов и лошадей и семь драгоценностей³ — все отдают в качестве милостыни⁴.

[Придерживающиеся] подобных взглядов из-за страданий тела и духа навлекают как результат [греховного поведения] страдания тела и разума.

Уж лучше ничем не заниматься, быть простым, без [всяких] примесей.

Даже бодхисаттвы, довольные достижением десяти земель, все ищут следы⁵ такого последователя Дао, но никак не могут найти.

Поэтому [говорят, что] все небожители радуются, духи земли возвышают его, а все Будды десяти сторон превозносят его.

Почему так происходит? Потому что приверженец Дао, человек, слушающий сейчас мою проповедь, не оставляет никаких следов своей деятельности.

Примечания

¹ Проживают в полном уединении на одиноком пике (Гу фэн ду су 孤峰獨宿) — формула, характеризующая жизнь отшельника; соответствует первой из двенадцати разновидностей аскетической практики.

² *Ходят вокруг статуи Будды по шесть раз в день (Лю ши син-дао 六時行道)*. — Речь идет о шестиразовом в течение суток (три раза днем и три ночью) осуществлении религиозного служения.

³ *Семь драгоценностей (ци чжэнь 七珍)* — золото, серебро, япислазурь, хрусталь, агат, сердолик и красный жемчуг, или рубин (приведенный набор драгоценностей фигурирует также в «Лотосовой сутре»).

⁴ *Отдают в качестве милостыни (шэ ши 捨施)*. — Перечень деяний этого рода взят из «Лотосовой сутры».

⁵ *Следы (цзунцзи 蹤跡)*. — Имеются в виду реальные результаты деятельности приверженцев Дао.

§ 83

К то-то сказал:

«Будда великого проникновения¹ и превосходного разума В течение десяти кальп сидел в месте постижения Дао¹.

Но Дхарма Будды ему не явилась,

И он не достиг пути Будды».

Мы не можем понять смысла этого [высказывания] и просим Наставника разъяснить.

Наставник ответил:

— «Великое проникновение» означает, что каждый сам по себе постигает отсутствие сущности и явлений десяти тысяч Дхарм.

«Превосходный разум» означает, что он никогда не знал сомнений относительно невозможности уловить хоть одну Дхарму.

Под «Буддой» следует понимать чистоту сознания, свет которого пронизывает мир Дхармы.

[Слова] «десять кальп сидел в месте постижения Дао» касаются практики в десяти парамитах.

[Слова] «Дхарма Будды ему не явилась» означают, что поскольку Будда по своей сути не имеет рождений, а Дхарма по своей сути негасима, то каким образом она могла явиться?

[Слова] «он не достиг пути Будды» означают, что Будда не может еще раз стать Буддой.

Человек древности сказал:

«Будда всегда присутствует в мире, но не запачканный мирскими Дхармами».

Примечания

¹ Будда великого проникновения (да тун фо 大通佛). — Речь идет об одном из прошлых Будд (по «Лотосовой сутре»), который, прежде чем стать Буддой, провел десять кальп, сидя под деревом бодхи.

² Место постижения Дао (Даочан 道場). — Имеется в виду место, где Шахьямуни достиг состояния Будды.

§ 84

Последователи Дао!
Если вы хотите достичь состояния Будды, не идите вслед за десятью тысячами вещей.

Когда рождается сознание, возникают всевозможные Дхармы.

Когда угасает сознание, угасают и всевозможные Дхармы.

Пока не рождается сознание,

Десять тысяч Дхарм не знают никаких изъянов¹.

В мире, как и вне мира, нет ни Будды, ни Дхармы. Они и не проявляют себя, и не были когда бы то ни было утрачены.

Если бы такие вещи существовали, то лишь как слова, главы, фразы, чтобы привлекать малых детей, как фиктивное лекарство от болезней, выставка слов и фраз.

Более того, слова и фразы суть не сами по себе слова и фразы. Это вы, сейчас передо мной так ярко и живо смотрящие, чувствующие, слушающие, знающие, ярко освещающие [все], — создаете названия и фразы.

Почтеннейшие!

Только создавая карму пяти непрерывных деяний², вы достигаете освобождения от уз.

Примечания

¹ Десять тысяч Дхарм не знают никаких изъянов (Вань фа у цзю 萬法無咎) — цитата из трактата «Письмена истинного сознания» («Синь синь мин») Сэн-цзя.

² Карма пяти непрерывных деяний (у у-цзянь е 五無間業) — карма, вызванная деяниями, за которые в подземной тюрьме человека ожидают непрерывные страдания. Здесь Линь-цзи, безусловно, иронизирует, имея в виду, что лишь живя простой, обычной жизнью, за ко-

тую канонический буддизм обещает непрерывные страдания, можно на самом деле достичь свободы поведения, т. е., в его понимании, «освободиться от уз».

§ 85

Кто-то спросил:
— Что представляет собой карма пяти непрерывных [деяний]?

Наставник ответил:

— Отцеубийство, убийство матери, пролитие крови Будды, разрушение согласия в монашеской общине, сожжение писаний и изображений [Будды] — все это суть пять непрерывных деяний.

Кто-то спросил:

— Что подразумевают под отцом?

Наставник ответил:

— Омраченность есть отец. Стоит хоть одной мысли возникнуть у тебя — место ее возникновения и угасания невозможно отыскать, как звук, отраженный в пустоте, и [таким образом] делать нечего. Это называется отцеубийством.

Кто-то спросил:

— Что подразумевается под матерью?

Наставник ответил:

— Алчность есть мать. Стоит хоть одной мысли возникнуть у тебя, как ты попадаешь в мир желаний, ищешь эту алчность, но не видишь ничего, кроме того, что все Дхармы не имеют никаких признаков — нигде ни за что нельзя ухватиться. Это и называется убийством матери.

Кто-то спросил:

— Что значит «пролить кровь Будды?»

Наставник ответил:

— Вы обращаетесь к чистому миру Дхармы, и ни одна мысль в вас не порождает толкований — тогда повсюду царит тьма. Это называется «пролить кровь Будды».

Кто-то спросил:

— Что значит «нарушить согласие общины?»

Наставник ответил:

— Как только у вас возникнет мысль, будто вы четко понимаете, что узы и пути страстей подобны пустоте, в которой не на что опереться, это и значит «нарушить согласие общины».

Кто-то спросил:

— Что значит «сожжение писаний и изображений»?

Наставник ответил:

— Когда вы видите пустоту причин и следствий, пустоту разума и Дхармы, когда любая мысль решительно прерывается и вы отрешенно предаетесь ничегонеделанию, — это и значит «сожжение писаний и изображений».

§ 86

Почтеннейшие!
Если вы дойдете до понимания этого, то вы избегнете препятствий в виде [созданных] другими названий «мирской» и «святой».

Но стоит вам только подумать,

«И вы принимаете за реальное то, что всего лишь пустой кулак и палец¹,

Вы бессмысленно колдуете среди Дхарм — объектов органов чувств».

Вы пренебрегаете собой; отступая с поклоном, говорите: «Я — мирской профан, а он — святой мудрец».

Негодники! Что вы так смертельно торопитесь натянуть на себя шкуру льва², когда вы тьякаете подобно шакалам?

Решительные мужи! Не давайте отдыха [своей] решительности! Если вы не склонны верить вещам, которыми владеете в собственном доме, остается только [чего-то] искать вовне, следуя пустым названиям и фразам, [присвоенным] другими людьми в древние времена, полагаясь на силу инь, играя силой ян, не будучи в состоянии достичь [цели].

Столкнувшись с внешними обстоятельствами, вы принимаете их за причину; столкнувшись с пылью, вы прилипаете к ней. Повсюду возникают смуты, а у вас нет твердых суждений.

Последователи Дао! Не принимайте вы всерьез моих высказываний. Почему? Высказывания лишены основ. Это сиюминутный рисунок³ в пустом пространстве, подобный намеку в выполненном красками портрете.

Примечания

¹ *Пустой кулак и палец* (Кун цюань чжи 空拳指) — образное выражение, распространенное в чаньской литературе. Палец — это намек на смещение акцентов: имеется в виду ситуация, когда пальцем указывают на луну, при этом внимание того, кому показывают, привлекает не луна, а палец, который ровно ничего не значит.

² *Натянуть шкуру льва* (пи шицза пи 披獅子皮) — намек на распространенный в буддийской литературе сюжет: каждое утро перед выходом на охоту лев-правитель леса издавал троекратное рычание. Дикая лиса, желая перехитрить льва и сама править лесом, решила воспроизвести львиное рычание, но у нее получилось лишь твяканье дикой лисы.

³ *Сиюминутный рисунок* (и циззянь тухуа 一期間圖畫). — Подобное сравнение проповеди Наставника с деятельностью мастера кисти встречается в ряде произведений буддийской литературы («Ланкаватара-сутра», «Нирвана-сутра»). Смысл его в том, что для Наставника в его проповедях, как и для художника, нет шаблонов, а существует лишь импровизация.

§ 87

Последователи Дао!
Не считайте Будду [чем-то] окончательным. По моим представлениям, это что-то вроде дыры в отхожем месте; бодхисатвы и архаты — это колодки и цепи, связывающие людей. Вот почему Маньчжушри [пытался] мечом убить Гаутаму¹, а Ангулимала² собирался ножом убить Шакью.

Последователи Дао!

Не существует Будды, состояния которого можно было бы достигнуть.

Даже [учения] о Трех Колесницах и пяти прирожденных качествах³, а также полное и моментальное озарение от следования тому, чему учит [Дао], — все это лишь временные

лекарства для лечения соответствующих болезней, но ни в коем случае не [существование] истинных Дхарм.

Если б они и были, то лишь как видимости, как вывески объявлений, как последовательности письменных знаков, передающие [ничто] такое.

Последователи Дао!

Существует категория негодников, которые пытаются искать Дхарму, находящуюся за пределами этого мира, путем обращения усилий внутрь. Они допускают ошибку!

Если человек ищет Будду, этот человек теряет Будду. Если человек ищет Дао, этот человек теряет Дао. Если человек ищет Патриарха, этот человек теряет Патриарха.

Примечания

¹ Маньчжуши [пытался] мечом убить Гаутаму (Вэньшу чжан-цзянь ша юй цюйтань 文殊仗劍殺於瞿曇). — В различных сутрах встречается эпизод, сообщающий о том, как Будда, страстно желая, чтобы пятьсот бодхисаттв твердо осознали, что Дхармы не сотворены, заставил Маньчжуши своей сверхъестественной силой обратить на него свой меч мудрости.

² Ангулимала (Янцзюе 鶩掘). — Сюжет, связанный с его именем, можно найти в разных сутрах. Это эпизод, повествующий о том, как Шакьямуни однажды встретил в лесу охотника-разбойника Ангулима-лу, который кинулся на него с обнаженным ножом, но оказался не в силах одолеть Шакьямуни и был обращен им в шраматы.

³ Пять прирожденных качеств (у син 五性). — Согласно доктрине секты Дхармалакшана (фа сян цзун 法相宗), все живые существа рождаются с одним из пяти врожденных свойств, соответствующих достигнутой ими степени святости; так, например, два первых свойства гарантируют от новых рождений, но не дают возможности достигнуть состояния Будды и т. д. Причем соответствие каждого из пяти свойств той или иной степени святости разные секты рассматривают по-разному.

§ 88

Почтеннейшие!

Не допускайте ошибок! Для меня неважно то, что вы понимаете сутры и шастры; для меня также не имеет

значения то, что вы являетесь правителями государства или высокими чиновниками; я также ни во что не ставлю ваше красноречие, похожее на поток; неважно для меня и то, что вы умны и мудры. Я хочу лишь, чтобы у вас были правильные взгляды.

Последователи Дао!

Пусть даже вы способны одолеть сотню сутр и шастр, [все равно] уступаете Наставнику, который ничего не делает.

Вы, если постигли их, с презрением смотрите на других. Подобно тому как у побеждающих или побежденных асуров [ваша] эгоистическая омраченность усугубляет карму подземной тюрьмы.

Так было с бхикшу Шань-синем¹: хотя он и овладел двенадцатью разделами учения, он живым провалился в подземную тюрьму — великая земля не вместила его.

Не лучше ли было оставаться спокойным, ничего не делая!

Когда приходит голод, есть рис,
 Когда хочется спать, закрывать глаза.
 Дурак высмеет меня,
 Умный же это поймет².

Последователи Дао!

Не ищите ничего в словах!

Когда мысли в движении, вы утомляетесь, а нет никакого прока в том, чтобы глотать холодный воздух³.

«Лучше уж, чтобы цепь причин, [которую порождает] даже одна мысль, не возникала.

Таким образом можно превзойти и Три Колесницы, и бодхисаттв с их учением, которое есть всего лишь [временный] способ».

Примечания

¹ Бхикшу Шань-син (Шань-син бицю 善星比丘). — О нем было известно, что, выучив все двенадцать разделов Учения, он не понимал в них ни единого слова. Связавшись с дурными друзьями, он усвоил неверные взгляды и вдруг провалился в подземную тюрьму. Имя этого бхикшу и связанные с ним эпизоды встречаются в ряде произведений традиционного буддизма.

² Цитата из «Песни восхищения Дао» («Лэ дао гэ» 樂道歌).

³ Глотать холодный воздух (си лэн ци 吸冷氣). — Смысл выражения не очень ясен; возможно, имеется в виду чтение вслух сутр, происходившее в холодном помещении; но также можно предположить, что «холодный воздух» — это воздух, идущий извне, куда направлены поиски (?) (в противоположность исканиям внутри себя, о которых говорится в предыдущем отрывке фразы).

§ 89

Почтеннейшие!

Не проводите дней своих в праздности! В давние времена, когда я еще не имел собственных взглядов, мрак был непроглядный. Я не мог проводить время впустую: с жаром в животе и волнением в душе я мчался что было силы, чтобы найти Дао.

Потом, однако, получил помощь и только после этого, дожив до настоящего дня, я вот так с вами беседую, последователи Дао.

Советую всем сторонникам Дао не занимать себя одеждой и пищей. Смотрите, [как] легко пройти по миру, но [как] трудно встретить совершенного Наставника. Это подобно цветку ютаньхуа¹, который за все время раскрывается только один раз.

Вы со всех сторон слышали, что есть некий старец Линь-цзи, и вот вы пришли сюда и собираетесь задавать мне трудные вопросы, чтобы я не мог на них ответить.

Столкнувшись с тем, что я действую всем существом, вы, ученики, только глаза таращите, не будучи в состоянии пошевелить ртом².

По невежеству, не знаете, как мне отвечать.

Я говорю вам, что «осел не выдержит топота слона-дракона»³.

Вы же всюду только и делаете, что бьете себя в грудь, показывая свои собственные мускулы, и заявляете: «Я разбираюсь в чань, я знаю толк в Дао!» Но [пусть только] троедвое из вас придут сюда, как окажутся не способными ни на что. Ох уж! Вы носитесь со своим телом и душой и работае-

те повсюду двумя кусками кожи, как веялкой, [просеивающей зерно], дразня односельчан.

Наступит день, когда вам придется отведать железного батога.

Вы не суть ушедшие от мира, вы соберетесь все в царстве асуров.

Примечания

¹ Цветок ютаньхуа (ютаньхуа 優曇華). — Существует буддийское поверье, что этот цветок зацветает лишь тогда, когда появляется Будда, что случается один раз в три тысячи лет. Отсюда использование названия цветка для метафорического обозначения событий, происходящих крайне редко.

² Глаза таращите, не будучи в состоянии пошевелить ртом (Кай дэ янь коу дун-будэ 開得眼口動不得). — В основе выражения лежит образное представление, будто глаза — это отверстия трубы, а рот — ее коромысло.

³ «Осел не выдержит топота слона-дракона» (Лун-сян цута фэй люй сокань 龍象蹴踏非驢所堪). — Цитата из «Вималакиртинирдешасутры» («Вэй мо цзин»). Дракон служит символом могущества и независимости мудреца, а слон превосходит всех своей высотой и размерами. Отсюда возникло сочетание слон-дракон, которое служило как одно из обращений к монахам.

§ 90

Что касается Дао высшей истины, то оно не ищет для себя поощрения в спорах, не бряцает металлом, чтобы уничтожить тех, кто стоит в стороне от Дао.

Что касается передачи традиции от Будды и Патриархов, то в ней не было какого-то специального намерения.

Если там и есть какие-нибудь словесные поучения, то они сводятся к [проповеди] Трех Колесниц и пяти прирожденных качеств, причин и следствий [перерождений] в людей и небожителей.

Если взять учение о полном и моментальном озарении, то опять-таки дело там обстоит совсем не так. Отрок Шаньцай¹ вовсе не бродил в поисках² [чего-то].

Почтеннейшие!

Не пользуйтесь своим разумом ошибочно! Великое море не задерживает в себе мертвые тела³. Вы же именно так, взвалив на свои плечи эту ношу, норовите ходить с ней по всему миру. Этим вы сами воздвигаете себе препятствия, которые преграждают путь вашему разуму.

Когда на солнце нет облаков, небо прекрасно и всюду разливается свет.

Когда на глазах нет бельма, то на небе нет [воображаемых] цветов.

Последователи Дао!

Если вы хотите уподобиться Дхарме, то не допускайте, чтобы возникали сомнения.

В развернутом виде она (Дхарма. — И. Г.) представляет собой всеобщий закон дхармадхату; в свернутом виде⁴ на ней не уместится и тонкий волос.

Ясно и лучезарно сияя в одиночестве, она никогда не знала ни в чем недостатка.

Глазом ее нельзя увидеть, ухом нельзя услышать. Как называть такое «нечто»?

Человек древности сказал:

«Сказать, что это похоже на вещь, значит промахнуться⁵.

Вы смотрите сами! Что там у вас еще?»

Говорить можно без конца⁶.

Но каждый из вас должен сам прилагать усилия.

Берегите себя!

Примечания

¹ Отрок Шаньцай (тунцзы шаньцай 童子善財) — принц Судана, главное действующее лицо последней части «Аватамсака-сутры» («Хуа янь цзин» 華嚴經). О нем было известно, что в поисках истины он прошел всю Индию, посетил 53 Наставников. В результате же ничего не нашел, с точки зрения доктрины хуаяньской школы, т. к., придя к павильону Майтрейи, он забыл все, что узнал от «Друзей добра», т. е. Наставников.

² *Вовсе не бродил в поисках (бу цю го 不求過)*. — С точки зрения хуаяньской доктрины, поиск Суданы — это не поиск. Очевидно, Линь-цзи хочет подчеркнуть, что суть этой доктрины не так просто пе-

рассказать словами — в этом ее отличие от словесных (!) поучений в Трех Колесницах.

³ Великое море не задерживает в себе мертвые тела (Да хай бу тин сыши 大海不停死尸). — Иными словами, труп всегда всплывает, и море выбрасывает его на берег. «Мертвые тела» — это метафорический образ словесной проповеди, который встречается в различных произведениях канонического буддизма, а по наблюдениям Демьевия, и в собственно китайских добуддийских источниках (Демьевиль, 1972. С. 168).

⁴ В развернутом виде, в свернутом виде (чжань шоу 展收). — Выражение встречается во многих текстах китайского буддизма; точный источник неизвестен.

⁵ «Сказать, что это похоже на вещь, значит промахнуться» (Шо сы и у цзэ бучжун 說似一物則不中). — Фраза из ответа Хуай-жана из обл. Наньюе Шестому Патриарху при их первой встрече.

⁶ Говорить можно без конца (Шо и у цзинь 說亦無盡). — Очевидно, фраза-формула у чань-буддийских Наставников.

Придирчивые испытания¹

§ 91

Когда Хуан-бо вошел на кухню, он спросил повара:

— Что ты делаешь?

Повар отвечал:

— Очищаю рис для монахов.

Хуан-бо спросил:

— Сколько же они съедают за день?

— Два даня, пять [доу].

Хуан-бо сказал:

— Не слишком ли много?

Повар отвечал:

— Напротив, боюсь, что мало.

Тогда Хуан-бо побил его.

Потом повар доложил об этом Наставнику. Наставник сказал:

— Ради тебя я испытаю этого старца.

Как только Линь-цзи прибыл служить к Хуан-бо, Хуан-бо напомнил ему прежний разговор.

Наставник сказал:

— Повар был не в состоянии ответить. Прошу вас, предподобный, скажите вместо него поворотное слово².

И при этом Наставник спросил:

— Не слишком ли много?

Хуан-бо спросил:

— Почему же ты не говоришь: «Завтра мы получим еще порцию»?

Наставник сказал:

— О каком «завтра» вы говорите? Вот сегодня и получите!³

Сказал и дал пощечину.

Хуан-бо сказал:

— Этот помешанный снова явился сюда подергать усы тигра⁴.

Наставник произнес кхэ и ушел прочь.

Примечания

¹ *Придирчивые испытания* (кань бянь 勘辨). — Название одного из разделов «Линь-цзи лу», представляет собой термин чаньской техники: при встрече монахи задают друг другу вопросы, которые должны выявить степень понимания сути чань. «Линь-цзи лу» — первое произведение в истории чаньской литературы, куда включены подобные диалоги.

² *Поворотное слово* (чжуань юй 轉語) — термин чаньской техники; имеется в виду слово или фраза, содержащие глубокий смысл, способные раскрыть степень прозрения говорящего и «перевернуть» сознание слушающего в критический для его психики момент.

³ *Получите!* (Чи! 喫!). — Игра слов: иероглиф *чи* имеет два значения: «есть» — в первом случае и «подвергаться [чему-либо]» — во втором.

⁴ *Подергать усы тигра* (Ло ху сюй 捋虎鬚). — Старое изречение, смысл которого заключается в восхищении тем, кто совершает подвиг, связанный с серьезными опасностями, или же просто с честью выходит из трудной ситуации.

§ 92

В последствии Гуй-шань¹ спросил у Ян-шаня²:
— Как ты оцениваешь этих двух Почитаемых?
Ян-шань отвечал:

— Вы, почтенный, как считаете?

Гуй-шань ответил:

— Лишь взрастив сына, познаешь отцовскую любовь!

Ян-шань сказал:

— Совсем нет.

Гуй-шань спросил:

— А вы как думаете?

Ян-шань ответил:

— Очень похоже на то, что разрушают дом, заманив вора³.

Примечания

¹ *Гуй-шань* (滄山). — Имеется в виду Лин-ю (靈右, 771—853) из обл. Гуйшань (совр. пров. Хунань); считался духовным «дядей» Линь-цзи, т. к. был последователем ученика Хуан-бо.

² *Ян-шань* (仰山). — Имеется в виду Хуэй-цзи (惠寂, 807—883) из местности Яншань, ученик и последователь Гуйшаньского Лин-ю. Школа, созданная учителем и учеником, получила название Гуйян (滄仰). Очевидно, школа была достаточно значима: об этом говорит то, что, хотя она располагалась довольно далеко от местопребывания Линь-цзи, он включил в свои проповеди эти диалоги.

³ *Разрушают дом, заманив вора* (гоу цзэй по цзя 勾賊破家). — Здесь имеется в виду ситуация, когда Хуан-бо получил пощечину от Линь-цзи при ответе на вопрос, ранее заданный повару (§ 91). При этом Хуан-бо сравнивается с домовладельцем, который сам пригласил к себе в дом разбойника. Однако такое «разрушение дома» оценивается положительно, так как «бунт» ученика свидетельствует о его независимости от Учителя.

§ 93¹

Н аставник спросил монаха:

— Откуда ты пришел?

Монах произнес кхэ.

Наставник приветствовал его и пригласил сесть. Монах колебался. Наставник тут же ударил его.

Наставник увидел, что пришел еще монах, и поднял свою мухогонку. Монах поклонился. Тогда Наставник ударил его.

Наставник увидел, что снова пришел монах и снова поднял свою мухогонку. Монах не обратил на это никакого внимания.

Наставник ударил и его.

Примечания

¹ Здесь представлены три возможных допущения при приеме Наставником ученика: 1) Наставник ведет себя подобно ученику; ученик, удивленный таким «унижением» Наставника, проявляет колебание, за что оказывается битым; 2) ученик предстает перед Наставником покорным и удостоивается уважения (подъем мухогомки), но затем ученик кланяется и оказывается битым; 3) ученик проявляет непочтительность и в этом случае тоже удостоивается палки. Таким образом, между учеником и Учителем происходит своего рода игра в «снижение—подъем».

§ 94

Однажды, направляясь вместе с Пу-хуа¹ в дом к покровителю на трапезу, Наставник спросил:

— Волос проглотил огромное море².

Зернышко горчицы вместило гору Сумеру³.

Является ли это чудодейственным проявлением сил или же это изначальная субстанция как она есть?

Пу-хуа вскочил и опрокинул обеденную скамью.

Наставник воскликнул:

— Какой грубый!

Пу-хуа возразил:

— Что за место здесь, чтобы говорить о грубом или тонком?⁴

Примечания

¹ Пу-хуа (普化) — последователь Ма-цзу в третьем поколении. Сведения о его жизни крайне скудны; известно только, что он отличался эксцентрическим поведением.

² «Волос проглотил огромное море» (Мао тунь цзюй хай 毛吞巨海). — Выражение из «Аватамсака-сутры», воплощающее идею взаимосвязи и взаимопроникновения бесконечно большого и бесконечно малого.

³ Сумеру (сюйли 須彌) — по буддийским представлениям, центральная гора Земли.

⁴ Говорить о грубом или тонком (шо цу шо си 說粗說細). — Адепты чань считали, что они находятся за пределами дифференциации хорошего и дурного.

§ 95

Н а следующий день Наставник и Пу-хуа снова отправились на трапезу.

[Наставник] спросил:

— Как сегодняшнее угощение по сравнению со вчерашним?

Пу-хуа, как и в прошлый раз, опрокинул обеденную скамью.

Наставник сказал:

— Годится! Но это слишком грубо!

Пу-хуа возразил:

— Слепец! Причем «грубый и тонкий» к Дхарме Будды!

Тогда Наставник высунул язык¹.

Примечания

¹ Высунул язык (ту шэ 吐舌) — способ выражения удивления или страха.

§ 96

О днажды Наставник и двое старейшин — Хэ-ян и Му-та¹ — сидели у курильницы в Зале сангхи. Тут Наставник сказал:

— Пу-хуа ежедневно бродит по улицам и дурачится. Кто знает, простофиля он или мудрец?

Не успел Наставник договорить, как вошел Пу-хуа. Тогда Наставник спросил:

— Ты простофиля или мудрец?

Пу-хуа ответил:

— Это ты скажи, простофиля я или мудрец.

Наставник произнес кхэ.

Указывая на них пальцем, Пу-хуа сказал:

— Хэ-ян — это молодая жена, Му-та — чаньская бабушка, а Линь-цзи — молодой слуга, однако он владеет глазом².

Наставник сказал:

— Это — вор!

Пу-хуа закричал:

— Вор, вор! — и ушел.

Примечания

¹ *Хэ-ян, Му-та* (河陽, 木塔). — О них нет сведений. Можно предположить, что Хэ-ян — это прозвище по названию какого-то места в пров. Хэнань; Му-та («деревянная пагода») — прозвище, указывающее на местопребывание.

² *Владеет глазом* (цзюй ичжи янь 具一隻眼). — Нам неясно, имеется ли здесь в виду «истинный глаз», которым обладает лишь настоящий приверженец Дао, или же Пу-хуа иронизирует и употребляет слово *янь* «глаз» в значении органа зрения, который есть у любого человека (Демьевиль, например, видит в словах Пу-хуа иронию. См.: *Entretiens de Lin Tsi*. P. 180).

§ 97

Однажды Пу-хуа ел сырые овощи в Зале сангхи.

Наставник сказал:

— Ты очень похож на осла!

Тогда Пу-хуа закричал по-ослиному.

Наставник сказал:

— Это — разбойник!

Пу-хуа закричал:

— Разбойник, разбойник! — и ушел.

§ 98

Пу-хуа постоянно ходил по улицам, звонил в маленький колокольчик, возвещая:

— [Тому, кто] идет, как свет, я ударяю, как свет.

[Тому, кто] идет, как тьма, я ударяю, как тьма.

[Тому, кто] идет с четырех сторон и восьми направлений, я ударяю, как ураган.

[Тому, кто] выходит из пустого пространства, я бью [в колокольчик], как «молотилка» (?)¹

Наставник послал своего помощника, чтобы тот, как только услышит, что [Пу-хуа] говорит такое, схватил бы его и спросил:

— А если таким образом совсем никто не выйдет, что тогда?

Пу-хуа оттолкнул того и сказал:

— Завтра в монастыре Великое сострадание будет трапеза.

Помощник вернулся и все рассказал Наставнику. Наставник сказал:

— Я всегда с подозрением относился к этому молодцу.

Примечания

¹ Смысл и символика этих строк остаются неясными, или «загадочными», как называет их Демьевиль (см.: *Entretiens de Lin Tsi*. P. 181). По мнению Янагиды, здесь имеется в виду эпизод из жизни Пу-хуа, известный из других источников (см.: *Yanagida*, 1961. С. 173). Мало что проясняет и отмеченная в комментарии Сасаки соотнесенность «света» и «тьмы» с «тождеством» и «различием» в современном японском Дзэн-буддизме (см.: *The Recorded Sayings...* P. 83). Под «молотилкой» (ляньцзя) имеется в виду приспособление, состоящее из пучка прутьев и длинной рукоятки.

§ 99

Некий достопочтенный монах посетил Наставника. Не успев еще проявить принятой вежливости, он спросил: — Что будет правильным — поклониться или не поклониться?

Наставник произнес *кхэ*.

Тогда достопочтенный монах поклонился.

Наставник сказал:

— Хорош же ты, степной разбойник!

Достопочтенный монах завопил:

— Разбойник, разбойник! — и ушел.

Наставник сказал:

— Лучше было и не говорить, и ничего не делать.

§ 100

Когда главный служитель стал прислуживать [Наставнику], Наставник спросил:

— Была допущена ошибка или нет?

Главный сказал:

— Была.

Наставник спросил:

— С чьей стороны была допущена ошибка — со стороны гостя или хозяина?

Главный отвечал:

— С обеих сторон.

Наставник спросил:

— В чем заключалась ошибка?

Главный тут же вышел. Наставник сказал:

— Лучше было и не говорить, и ничего не делать.

Потом какой-то монах рассказал об этом Нань-цюаню¹.

Нань-цюань сказал:

— Казенные лошади топчут одна другую².

Примечания

¹ *Нань-цюань* (南泉). — Личность Нань-цюаня точно не установлена. Возможно, это некий Пу-юань (普願, 748—835), живший в горах Наньцюаньшань. Демьевиль, однако, склонен полагать, что под этим именем выступает живший в тех же горах, но позднее, последователь Линь-цзи (см.: *Entretiens de Lin Tzi*. P. 184).

² *Казенные лошади топчут одна другую* (*Гуань ма сян та* 官馬相踏). — Нань-цюань, вероятно, имеет в виду словесную перепалку между двумя высокого ранга Наставниками (Линь-цзи и главный служитель). Сравнение с казенными лошадьми, как можно предполагать, вызвано тем, что во времена Линь-цзи была чрезвычайно широко развита система государственных конюшен.

§ 101

Однажды Наставник зашел в военный лагерь, чтобы принять участие в трапезе. В воротах он увидел штабного чиновника. Наставник спросил, указывая на столб под открытым небом¹:

— Это профан или мудрец?

Чиновник ничего не ответил. Наставник постучал по столбу и сказал:

— Случись даже, что ты мог бы говорить, все равно ты всего лишь деревянный кол. — И он вошел [в лагерь].

Примечания

¹ Столб под открытым небом (лу чжу 露柱). — Во времена Линь-цзи у ворот часто устанавливались столбы, которым нечего было поддерживать, поэтому они были совершенно лишены смысла.

§ 102

Н аставник спросил настоятеля монастыря:

— Откуда прибыл?

Настоятель отвечал:

— Прибыл из округа, куда ездил продавать желтое просо.

Наставник спросил:

— Все удалось продать?

Настоятель ответил:

— Все удалось продать.

Тогда Наставник изобразил перед собой с помощью палки линию:

— Не смог бы ты продать еще и это?

Настоятель произнес кхэ.

Тогда Наставник ударил его¹.

Примечания

¹ Смысловая направленность диалога Линь-цзи с настоятелем содержит два момента: 1) подчеркнуть идентичность единичного и совокупности (ирония в вопросе, «все» ли удалось продать); 2) подчеркнуть одинаковую значимость всего что угодно (на примере оппозиции «зерно—начерченная линия»).

§ 103

Вошел [монах]-управляющий¹. Наставник передал ему происходивший перед этим разговор. [Монах]-управляющий сказал:

— Настоятель не понял вашего, почтеннейший, намерения.

Наставник спросил:

— А как обстоит [на этот счет] дело с тобой?

Тут [монах]-управляющий поклонился.

Тогда Наставник ударил его.

Примечания

¹ *Управляющий* (дяньцзо 典座) — монах, входивший в монастырскую «администрацию»; его обязанности заключались в приобретении и хранении продуктов питания, он был также ответствен за утварь монастырской кухни.

§ 104

Когда главный проповедник пришел повидаться [с Линь-цзи], Наставник спросил:

— Какие сутры и шастры ты толкуешь?

Главный проповедник ответил:

— Я своими бесплодными [усилиями] грубо штудировал «Бай фа лунь»¹.

Наставник спросил:

— Если один человек разобрался в двенадцати разделах учения Трех Колесниц, а другой человек не разобрался в двенадцати разделах учения Трех Колесниц, то одинаковы или различны [эти двое]?

Главный проповедник ответил:

— Для того, который разобрался, они одинаковы, для того же, который не разобрался, они различны.

Примечания

¹ «Бай фа лунь» (百法論) — основной трактат гносеологической школы Фасян (法相), или Вэйши (唯識). Автор трактата — Васу-

бандху (Ши Цинь 世親), на китайский язык трактат перевел Сюань-цзан (玄藏).

§ 105

Лэ-пу¹, служивший помощником Наставника, стоя позади него, сказал:

— Главный проповедник, разве здесь место говорить о сходстве и различии?

Наставник обернулся и спросил помощника:

— А что ты думаешь по этому поводу?

Помощник произнес кхэ.

После того как Наставник вернулся, проводив главного проповедника, он немедленно спросил помощника:

— Это ты мне только что сказал кхэ?

Помощник ответил:

— Да.

Тогда Наставник ударил его.

Примечания

¹ Лэ-пу (樂普) — некий Юань-ань (元安, 834—898). Прозвище свое получил по названию гор (Лэпушань в пров. Хунань), где он обоживался уже после того, как служил помощником у Линь-цзи.

§ 106

Наставник услышал, как поучал Дэ-шань второй¹:

— И тот, кто может сказать, получает тридцать палок; и тот, кто не может сказать, тоже получает тридцать палок.

Наставник велел Лэ-пу пойти спросить:

— Почему получает тридцать палок тот, кто может сказать? И подожди, пока он тебя ударит, тогда выхвати [у него] палку и поддай [ему]² да посмотри, как он будет реагировать.

[Лэ]-пу пришел туда и спросил, как было велено. Дэ-шань побил его.

[Лэ]-пу выхватил у него палку и поддал ему.

Дэ-шань вернулся к себе в обитель.

[Лэ]-пу возвратился и доложил обо всем Наставнику.

Наставник сказал:

— Я с давних пор с подозрением относился к этому молодцу. А ты-то понимаешь Дэ-шаня?

[Лэ]-пу заколебался. Наставник ударил его.

Примечания

¹ *Дэ-шань второй* (ди эрдай Дэ-шань 第二代德山, вернее было бы — «Дэ-шань второго поколения») — так прозвали некоего Сюань-цзяня (宣鑿, 782—865), проживавшего в горах Дэшань, современника Линь-цзи и его соперника на юге. «Вторым» его называли потому, что «первым» считался основатель общины в горах Дэшань некий Цзун-инь (總印, 709—798). Дэ-шань второй был известен своим «умением» пользоваться палкой: палка Дэ-шаня часто упоминается вместе с линь-цзиевым выкриком кхэ.

² *Поддай ему (сун исун 送一送)*. — В словарях не зафиксировано такое значение глагола *сун* «посылать», однако оно с совершенной очевидностью вытекает из контекста (см. также § 127); вероятно, это один из танских вульгаризмов.

§ 107

Однажды Ван чанши навестил Наставника. Когда он оказался с Наставником перед Залом сангхи, он спросил:

— Монахи этого Зала читают сутры?

Наставник отвечал:

— Они не читают сутр.

Чанши спросил:

— Тогда они, [вероятно], занимаются медитацией?

Наставник отвечал:

— Они не занимаются медитацией.

Чанши сказал:

— И сутр они не читают, и медитацией они не занимаются. Что же они в конце концов делают?

Наставник отвечал:

— Ничего кроме того, что обучаются быть Буддами и Патриархами.

Чанши сказал:

— Золотые опилки хоть и драгоценны, но, попав в глаз, становятся бельмом¹. Что ты об этом думаешь?

Наставник отвечал:

— А я-то считал тебя простачком!

Примечания

¹ *Золотые опилки хоть и драгоценны, но, попав в глаз, становятся бельмом* (Цзинь се суй гуй ло янь чэн и 金屑雖貴落眼成翳). — Широко распространенное во времена Линь-цзи изречение. Смысл его в том, что устное произнесение чаньских текстов и упражнений очень ценно (как золото), но будучи прочитаны по книге («попав в глаза»), они становятся помехой для постижения истины (как «бельмо»).

§ 108

Наставник спросил Син-шаня:¹

— Что означают «земля под открытым небом и белый бык»?²

Шань отвечал:

— Хун-хун³.

Наставник спросил:

— Ты немой, что ли?

[Син]-шань спросил:

— А вы, почтеннейший, что об этом думаете?

Наставник отвечал:

— Такая скотина!

Примечания

¹ *Син-шань* (杏山) — некий Цзянь-хун (鑿洪), живший в горах Синшань (окрестности совр. Пекина).

² *Земля под открытым небом и белый бык* (лу ди бай ню 露地白牛) — намек на притчу о горящем доме из «Лотосовой сутры», рассказывающую, как некий хозяин с помощью разных посулов выводит своих детей из объятых пламенем дома. Дети усаживаются на голую

землю («земля под открытым небом» символизирует спасение от огня или освобождение) и ждут повозку, запряженную белым быком (последний символизирует Большую Колесницу).

³ Хун-хун (吽吽) — звукоподражание невнятному ответу, что-то вроде нашего «му».

§ 109

Н аставник спросил Лэ-пу:

— Издавна одни люди прибежали к палке, а другие к [возгласу] кхэ. Которые же ближе [к истине]?

[Лэ]-пу отвечал:

Ни одни, ни другие не стали ближе [к истине].

Наставник спросил:

— А как, по-твоему, стать ближе?

[Лэ]-пу произнес кхэ. Тогда Наставник ударил его.

§ 110

Н аставник, видя, что подходит монах, простер к нему руки. Монах ничего не сказал.

Наставник спросил:

— Тебе понятно?

Монах отвечал:

— Нет, не понятно.

Наставник сказал:

— Хунь-лунь непробиваем. Даю тебе две медные монеты¹.

Примечания

¹ Хунь-лунь непробиваем. Даю тебе две медные монеты (Хунь-лунь бо букай юй жу лян вэнь цянъ 渾崙壁不開與汝兩文錢). — Выражение трактуется неоднозначно. Хунь-лунь — это и название горной цепи на крайнем западе Китая, и обозначение неорганизованного хаоса. «Непробиваемым» может быть и то и другое. «Две медные монеты» Наставник мог дать бестолковому монаху, чтобы тот шел себе дальше. Демьевиль же считает, что две руки, простертые к монаху, и две монеты — это намек на дуализм.

§ 111

Да-цзюе¹ пришел навестить [Линь-цзи]. Наставник поднял свою мухогонку. Да-цзюе разостлал свою подстилку². Наставник бросил свою мухогонку. Да-цзюе собрал свою подстилку и вошел в Зал сангхи.

Все монахи сказали:

— Не земляком ли приходится Наставнику этот монах: он не поклонился и при этом не удостоился палки?

Услышав такое, Наставник послал за [Да]-цзюе. Когда [Да]-цзюе вышел, Наставник сказал:

— Все говорят, что ты еще не приветствовал Почтенного.

— Как поживаете? — спросил [Да]-цзюе и присоединился к монахам.

Примечания

¹ Да-цзюе (大覺). — Прозвище свое («Великое просветление») он получил по названию монастыря, в котором находился. Про Да-цзюе известно, что он был учеником либо Хуан-бо, либо Линь-цзи.

² Разостлал свою подстилку (Шоу цзоцзюй 收坐具). — Подстилку расстилали, чтобы приветствовать старшего по положению; такую подстилку или коврик монах всегда имел при себе, используя ее также для сидения и сна.

§ 112

Странствуя, Чжао-чжоу¹ навестил Наставника. Встреча произошла, когда Наставник мыл ноги.

[Чжао]-чжоу тогда спросил:

— В чем смысл того, что Патриарх пришел с Запада?

Наставник отвечал:

— Получилось так, что я как раз сейчас мою ноги.

[Чжао]-чжоу подошел ближе и навострил уши.

Наставник сказал:

— Вот хочу выплеснуть еще один ушат грязной воды.

Тут [Чжао]-чжоу ушел.

Примечания

¹ Чжао-чжоу (趙州) — настоятель храма Гуань-инь в области Чжаочжоу пров. Хэбэй. Воспринял Дхарму Ма-цзу в третьем поколении. Чжао — один из наиболее знаменитых современников Линь-цзи.

§ 113

Некый старейшина общины Дин¹, придя навестить [Линь-цзи], спросил:

— В чем состоит основной смысл Дхармы Будды?

Наставник спустился со своего веревочного сиденья², схватил [Дина], шлепнул его, а потом отшвырнул.

Дин долго стоял [в ожидании]. Рядом находившийся монах спросил:

— Старейшина Дин, почему ты не кланяешься?

Только тогда Дин поклонился и вдруг испытал великое озарение.

Примечания

¹ Старейшина общины Дин (дин шанцзо 定上座). — Кроме того, что Дин был учеником Линь-цзи, больше никаких сведений о нем нет.

² Веревоочное сиденье (шэн чуан 繩床). — Имеется в виду стул. Стулья с веревочными сиденьями пришли в Китай из Индии. Во времена Линь-цзи уже сидели свесив ноги, а не по-турецки.

§ 114

Ма-юй, придя навестить [Линь-цзи], разостлал подстилку и спросил:

— Который из двенадцати ликов Гуань-инь является истинным?

Спустившись с веревочного сиденья, Наставник одной рукой схватил подстилку, а другой стащил с нее Ма-юя и спросил:

— Куда ушла двенадцатиликая Гуань-инь?

Ма-юй увернулся, пытаясь занять веревочное сиденье.

Наставник потрогал свою палку, намереваясь ударить [Ма-юя]. Ма-юй отобрал ее и, сцепившись друг с другом, они вошли в обитель старейшины.

§ 115¹

Н аставник спросил монаха:
— Иногда [возглас] кхэ подобен драгоценному мечу Алмазного правителя²; иногда кхэ подобен золотошерстому льву на корточках³, [поджидающему добычу]; иногда кхэ подобен удочке для ловли [рыбы] среди трав и [водорослей]⁴; иногда кхэ функционирует не как кхэ⁵. Как ты это понимаешь?

Монах колебался.

Наставник произнес кхэ.

Примечания

¹ Параграф посвящен четырем линьцзиевым кхэ.

² Кхэ подобен драгоценному мечу Алмазного правителя (кхэ жу цзиньган ван бао цзянь 喝如金剛王寶劍). — Такое кхэ твердостью своей способно разрушить, разрубить все пути.

³ Кхэ подобен золотошерстому льву на корточках (кхэ жу цзюй ди цзинь мао шицза 喝如踞地金毛獅子). — В этом случае возглас кхэ выражает силу и власть, внушающие благоговение и страх; это «коварное», с затаенным замыслом, провоцирующее кхэ.

⁴ Кхэ подобен удочке для ловли [рыбы] среди трав (кхэ жу тань гань ин цао 喝如探竿影草). — Это распознавательное, испытательное кхэ, цель которого повести ученика за собой.

⁵ Кхэ функционирует не как «кхэ» (кхэ буцзо и кхэ юн 喝不作一喝用). — Очевидно, это «вершина» действительности возгласа, когда как бы преодолен дуализм.

§ 116

Н аставник спросил монахиню:
— Благополучно добралась или неблагоприятно?¹
Монахиня произнесла кхэ.

Наставник потрогал палку и сказал:

— Продолжай говорить, продолжай говорить!

Монахиня снова произнесла кхэ.

Тогда Наставник ударил ее.

Примечания

¹ Благополучно добралась или неблагоприятно? (Шань лай э лай? 善來惡來?). — Первой частью вопроса Будда приветствовал приходивших к нему монахов и монахинь. Добавив вторую часть, Линь-цзи создал перед монахиней дуалистическую ситуацию. Кхэ в ее ответе показывает, что она не различает хорошего и плохого. Поэтому Наставник берется за палку, но не ударяет, ожидая, что монахиня выхватит у него палку и ударит за его вопрос. Но она вместо этого повторяет кхэ.

§ 117

Лун-я¹ спросил [Линь-цзи]:

— В чем смысл того, что Наставник-Патриарх пришел с Запада?

Наставник сказал:

— Передай-ка мне доску чань!

[Лун]-я передал Наставнику доску чань. Наставник схватил ее и ударил [Лун-я]. [Лун]-я сказал:

— Ударить-то пусть ты ударил. Но [в ударе] тем не менее нет ничего о смысле [прихода с Запада] Наставника-Патриарха.

Затем [Лун]-я отправился к Цуй-вэю³ и спросил:

— В чем смысл того, что Патриарх-Наставник пришел с Запада?

[Цуй]-вэй сказал:

— Дай-ка мне тростниковый коврик!

[Лун]-я подал Цуй-вэю тростниковый коврик.

Цуй-вэй схватил тростниковый коврик и ударил [им Лун-я].

[Лун]-я сказал:

— Ударить-то пусть ты ударил. Но [в ударе] тем не менее нет ничего о смысле [прихода с Запада] Наставника-Патриарха.

После того как [Лун]-я стал настоятелем монастыря, в его жилище явился какой-то монах и попросил наставлений, сказав:

— Во время ваших странствий, вы, почтеннейший, посетили двух уважаемых старцев. Прониклись вы ими или нет?

Примечания

¹ Лун-я (龍牙) — чаньский Наставник Чжэн-кун (証空, 835—923), младший современник Линь-цзи. Прозвище получил по названию гор, где находился монастырь, в котором он жил (совр. пров. Хунань). Лун-я известен также своими поэтическими произведениями на буддийские мотивы.

² Доска чань (чань бань 禪版) — деревянное приспособление, привязанное к стулу с веревочным сиденьем: могло служить спинкой, на которую опирался Наставник в случае усталости во время медитации.

³ Цуй-вэй (翠微) — жил в 739—824 гг. в храме, расположенном в горах неподалеку от Чаньани. Подробности его жизни неизвестны.

§ 118

У Цзин-шаня собралось пятьсот монахов, но мало кто просил наставлений. Хуан-бо, повелев Наставнику [Линь-цзи] идти к Цзин-шаню, потом спросил его:

— Когда явишься туда, как будешь себя вести?

Наставник отвечал:

— Когда я приду туда, я найду, как поступить.

Придя к Цзин-шаню, Наставник в дорожном платье поднялся в Зал Дхармы, чтобы повидаться с Цзин-шанем. Как только Цзин-шань поднял голову, Наставник произнес кхэ. Цзин-шань только намеревался открыть рот, как Наставник взмахнул рукавами одежды и пошел.

Вскоре какой-то монах спросил Цзин-шаня:

— За какие слова этот только что приходивший монах выкрикнул на Почтеннейшего кхэ?

Цзин-шань отвечал:

— Этот монах приходил из общины Хуан-бо. Ты хочешь [что-то] узнать? Спроси его об этом сам.

Из пятисот монахов Цзин-шаня большая часть [монахов] разошлись.

Примечания

¹ Цзиншань (徑山). — Так назывался храм, расположенный в округе Ханчжоу пров. Чжэцзян (в сунский период он превратился в крупный центр чань-буддизма линьцзневой ветви). В тексте речь идет о настоятеле храма, которого именуют по названию храма. Кто конкретно скрывается за этим прозвищем, т. е. кто был настоятелем храма во времена Линь-цзи, — неизвестно.

§ 119

Однажды Пу-хуа, бродя по улицам, подходил к людям и просил у них халат. Все ему предлагали, но он все отвергал.

Наставник просил настоятеля монастыря купить гроб. Когда Пу-хуа вернулся, Наставник сказал:

— Я достал тебе халат!

Тогда Пу-хуа двинулся, взвалив [гроб] себе на плечи. Он кружил по улицам, выкрикивая:

— А Линь-цзи добыл мне халат! Я направляюсь к Восточным воротам, чтобы, переместившись, трансформироваться!¹

Горожане, расталкивая друг друга, устремлялись посмотреть на это зрелище.

Пу-хуа сказал:

— Сегодня я еще не успею. А вот завтра я отправлюсь к Южным воротам и, переместившись, трансформируюсь!

Такое происходило в течение трех дней, и люди перестали ему верить. На четвертый день никто не пошел вслед за ним смотреть.

Пу-хуа в одиночестве вышел за городскую стену, сам забрался в гроб и попросил прохожего заколотить его.

Немедленно это стало известно всему городу. Горожане, опережая друг друга, кинулись вскрывать гроб. Тогда они обнаружили, что тело целиком исчезло². Лишь звук его (Пу-

хуа) колокольчика был слышен из пустоты: он был едва различим и потом исчез.

Примечания

¹ *Переместившись, трансформироваться* (цзяньхуа цзюй 遷化去). — Даосское выражение, применяется для обозначения смерти.

² *Тело целиком исчезло* (цзюань шэнь то-цзюй 全身脫去) — т. е. совсем ничего не осталось, в отличие, например, от змеи, после исчезновения которой остается ее кожа. То в этом сочетании передает идею освобождения от уз.

Записи о поступках

§ 120

В начале Линь-цзи¹ был в монашеской общине Хуан-бо; в поведении своем был прост и прям. Главный монах отозвался тогда [о нем] с похвалой:

— Хотя он и новичок, он отличается от всех прочих монахов.

Затем главный монах спросил:

— Сколько времени ты здесь провел, старейшина?

Линь-цзи отвечал:

— Три года.

Главный монах спросил:

— Обращался ли ты когда-нибудь с вопросами и за наставлениями?

Линь-цзи отвечал:

— Никогда не обращался ни с вопросами, ни за наставлениями, я не знаю, о чем спрашивать.

Главный монах сказал:

— Почему бы тебе не спросить у монаха-главы монастыря, в чем состоит главный смысл Дхармы Будды?

После этого Линь-цзи пошел спрашивать. Но не успел он и слова вымолвить, как Хуан-бо ударил его.

Когда Линь-цзи вернулся, главный монах спросил его:

— Ну как?

Линь-цзи отвечал:

— Не успел я и слова вымолвить, как монах-глава ударил меня. Но я не понял [за что].

Главный монах сказал:

— Остается только пойти и спросить еще раз.

И Линь-цзи снова пошел спрашивать; Хуан-бо снова ударил его. Так он трижды ходил спрашивать и трижды был избит.

Вернувшись, Линь-цзи сказал главному монаху:

— К счастью, я удостоился твоей милости, будучи послан с вопросами к монаху-главе. Я трижды спрашивал и трижды был избит. Я огорчен тем, что из-за собственных преград я не могу овладеть столь глубоким смыслом. Однако сегодня я ухожу.

Главный монах сказал:

— Если ты уходишь, ты должен пойти попрощаться с монахом-главой.

Линь-цзи откланялся и скрылся.

Примечания

¹ Начиная с этого параграфа, мы переводим *ши* (師), «Наставник» как «Линь-цзи».

§ 121

Тлавный монах, опередив [Линь-цзи], пошел к монаху-старейшине [Хуан-бо] и сказал:

— Тот новичок, который спрашивал тебя, в высокой степени [человек] Дхармы¹. Если он придет прощаться, [найди] средство и удержи его. В будущем, закалившись, он превратится в большое дерево, оно будет давать тень и прохладу людям всего мира.

Линь-цзи пришел прощаться. Хуан-бо сказал:

— Тебе не следует идти ни к кому, кроме Да-юя, который располагается в низине Гаоаня². Он тебе непременно все растолкует.

Линь-цзи пришел к Да-юю. Да-юй спросил:

— Откуда ты пришел?

Линь-цзи отвечал:

— Я пришел от Хуан-бо.

Да-юй спросил:

— Что тебе сказал Хуан-бо?

Линь-цзи отвечал:

— Я трижды спрашивал его об основном смысле Дхармы Будды и трижды был им избит. А я так и не знаю, допустил я ошибку или нет.

Да-юй воскликнул:

— Хуан-бо — это бабушка³. Он для тебя так выложил-ся! А ты еще явился сюда спрашивать, допустил ты ошибку или нет!

При этих словах Линь-цзи посетило великое озарение и он сказал:

— Оказывается, Дхарма Будды у Хуан-бо ничего особенного⁴ не представляет.

Да-юй схватил его и закричал:

— Ты, такой-сякой сопляк, писающий под себя, только что спрашивал, допустил ты ошибку или нет, а теперь говоришь, что ничего особенного не представляет у Хуан-бо Дхарма Будды! А какие еще теории ты знаешь? Выкладывай скорее, выкладывай скорее!

Линь-цзи трижды приложил свой кулак к подреберью Да-юя. Да-юй оттолкнул его и сказал:

— Твой Учитель — Хуан-бо, а я здесь ни при чем!

Примечания

1 [Человек] Дхармы (жу фа 如法) — выражение высшей похвалы.

2 Низина Гаоаня (高安灘頭). — Находится в области Хунчжоу пров. Цзянси.

3 Бабушка (лапо 老婆). — Имеется в виду доброта и заботливость Наставника; с нашей точки зрения, это вульгаризм.

4 Ничего особенного (у доцзы 無多子) — типично чаньская идиома.

§ 122

Линь-цзи простился с Да-юем и вернулся обратно к Хуан-бо. Хуан-бо, увидев, что он пришел, спросил:

— Этот молодец то приходит, то уходит, до каких пор это будет длиться?

Линь-цзи сказал:

— Это только благодаря твоей «бабушкиной сердечности».

Затем, поклонившись, он стал в ожидании.

Хуан-бо спросил:

— Откуда ты пришел?

Линь-цзи отвечал:

— Вчера я по твоему милостивому наказу посетил Да-юя и вернулся.

Хуан-бо спросил:

— Что сказал Да-юй?

Тут Линь-цзи передал разговор [с Да-юем].

Хуан-бо заметил:

— Как бы удостоиться того, чтобы этот молодец пришел сюда, и тогда всыпать ему порцию!

Линь-цзи сказал:

— О каком «тогда» ты говоришь? Получай немедленно — и вслед за этим немедленно шлепнул [Хуан-бо].

Хуан-бо сказал:

— Этот сумасшедший вернулся, чтобы подергать усы тигра.

Линь-цзи произнес кхэ. Хуан-бо сказал:

— Помощник, уведи этого сумасшедшего, пусть получает наставления в Зале сангхи!

§ 123

Впоследствии Гуй-шань, передавая этот эпизод Ян-шаню, спросил:

— В данном случае Линь-цзи получил помощь от Да-юя или Хуан-бо?

Ян-шань ответил:

— Он не только оседлал голову тигра, но и подержал его за хвост¹.

Примечания

¹ Оседлал голову тигра... подержал его за хвост (ци ху тоу... ба ху вэй 騎虎頭... 把虎尾). — Смысл изречения в том, что Линь-цзи воспринял все сполна от обоих Учителей; при этом под «головой тигра» подразумевается Да-юй, а под его «хвостом» — Хуан-бо (см.: Entre-tiens de Lin Tzi. P. 211).

§ 124

Когда Линь-цзи сажал сосны, Хуан-бо спросил:
— Зачем сажать так много деревьев глубоко в горах?
Линь-цзи отвечал:

— Во-первых, чтобы заградить вход в горы, во-вторых, чтобы оставить памятный знак для потомков.

Кончив говорить, он трижды постучал лопатой по земле.

Хуан-бо сказал:

— Пусть будет так. Но ты ведь уже получил от меня тридцать палочных ударов.

Линь-цзи снова три раза постучал лопатой по земле и громко выдохнул.

Хуан-бо сказал:

— Будучи передана тебе, моя школа расцветет [во всем] мире.

§ 125

Спустя некоторое время Гуй-шань передал эти слова Ян-шаню, и тот спросил:

— В этом случае Хуан-бо возлагал надежды на одного Линь-цзи или еще на кого-нибудь?

Ян-шань отвечал:

— Кое на кого еще. Но до этого, почтеннейший, было еще так далеко, что я не хочу об этом говорить.

Гуй-шань сказал:

— Пусть так. И все же мне хотелось бы знать. Ты лишь намекни, чтоб можно было представить.

Ян-шань сказал:

— Человек укажет на юг¹, и в государствах У и Юе будут исполняться его распоряжения. Когда они встретились с сильным ветром, они остановились. (?)

[Примечание]: это предсказание касается почтеннейшего по имени Фэн-сюэ («Пещера ветров»).

Примечания

¹ Человек укажет на юг... (и жэнь чжи нань... 一人指南...) и далее до конца параграфа. — Комментаторы предлагают различные толкования этого пассажа; наиболее приемлемым, на мой взгляд, является версия Сасаки (см.: The Recorded Sayings... P. 85—86). Из того, что мною передано как [Примечание] — это шесть знаков, набранных мелким шрифтом, которые с давних пор включались в текст «Линь-цзи лу», — следует, что автор предсказания идентифицирован с Фэн-сюэ Янь-чжао (風穴延沼, 896—973, заметим, что именно ему принадлежит авторство надписи на ступе Линь-цзи), Четвертым Патриархом линьцзиэвой ветви. Предсказание его может быть интерпретировано по-разному. Так, согласно одному варианту, слова «укажет на юг» подразумевают посещение Фэн-сюэ его Учителя Нань-юаня Хуэй-юна (南院慧永), или Хуэй-юна из южного монастыря. Упоминание княжеств У и Юэ связано с тем, что сам Фэн-сюэ был родом из тех древних мест. Выражение «Когда они встретились с сильным ветром...» (юй да фэн... 遇大風...) соотносится со следующей ситуацией: Фэн-сюэ отправился в древний храм под названием Фэнсюэ («Пещера ветров»), что располагался на горе Дафэн (大風 — «Сильный ветер»); там он обосновался и провел остаток своих дней.

§ 126

Когда Линь-цзи прислуживал Дэ-шаню, [Дэ]-шань [как-то] сказал:

— Сегодня я устал.

Линь-цзи заметил:

— Что тот старец бормочет, словно во сне?

[Дэ]-шань тогда ударил его. Линь-цзи опрокинул веревочное сиденье. [Дэ]-шань на этом остановился.

§ 127

Во время вскапывания земли по поводу всеобщего участия в работах¹ Линь-цзи увидел, что идет Хуан-бо, прекратил копать и встал, опираясь на мотыгу. Хуан-бо спросил:

— Этот молодец устал что ли?

Линь-цзи отвечал:

— Я еще не поднимал мотыги, как я мог устать?

Тогда Хуан-бо ударил его. Линь-цзи выхватил палку и одним ударом опрокинул Хуан-бо. Хуан-бо позвал монаха-помощника² и попросил:

— Помоги-ка мне подняться.

Вэйна подошел, поддержал [Хуан-бо] и спросил:

— Как вы, достопочтенный, позволили этому безумцу быть столь грубым?

Как только Хуан-бо поднялся, он ударил монаха-вэйна.

Линь-цзи, [продолжая] копать землю, сказал:

— Повсюду хоронят сжигая, а я вас здесь сразу живьем зарю³.

Примечания

¹ *Всеобщее участие в работах* (пу чу 普鋤). — Все члены общины должны были участвовать в каких-либо полезных для нее работах. Эта обязанность была введена Хуан-бо.

² *Монах-помощник* (вэйна 維那) — монах, в обязанности которого входило наблюдение за персоналом и работами в монастыре.

³ *Повсюду хоронят сжигая, а я вас здесь сразу живьем зарю* (Чжу фан хоузан во чжэ-ли иши хо май 諸方火葬我這里一時活埋). — Индийский обычай кремировать мертвых был заимствован китайскими буддистами, а также мирянами, но встречались и исключения (так, сам Линь-цзи был предан земле). В данном случае, очевидно, слова Линь-цзи выражают его желание наказать Хуан-бо и монаха-вэйна за непонимание.

§ 128

Спустя какое-то время Гуй-шань спросил Ян-шаня:
— В чем смысл того, что Хуан-бо ударил монаха-вэйна?
Ян-шань отвечал:

— Настоящий разбойник¹ убегает, а стражник, который его преследует, подвергается палочным ударам.

Примечания

¹ *Настоящий разбойник* (чжэн цзэй 正賊). — Имеется в виду Линь-цзи, ударом опрокинувший Хуан-бо (§ 127), а досталось от Хуан-бо монаху-вэйна, который помог ему подняться.

§ 129

Однажды, сидя перед Залом сангхи, Линь-цзи увидел, что идет Хуан-бо. Линь-цзи зажмурил глаза, тогда Хуан-бо сделал вид, что испугался, и вернулся в свою обитель.

Линь-цзи тут же последовал за ним в его обитель и поблагодарил его, согласно церемонии.

Главный монах стоял в ожидании. Хуан-бо сказал:

— Хоть этот монах и начинающий, но разбирается в таких делах¹.

Главный монах сказал:

— Ваши, почтеннейший, ноги почти не касаются земли, а вы при этом удостаиваете признанием какого-то новичка.

Хуан-бо шлепнул его по губам. Главный монах сказал:

— Если знает, то и хорошо.

Примечания

¹ *Такие дела* (цы ши 此事). — Эти слова синонимичны термину «Великое Дело» (см. примеч. к § 7).

§ 130

Линь-цзи дремал в Зале сангхи. Вошел Хуан-бо и, увидев его, ударил палкой по краю скамьи [чань]. Линь-цзи поднял голову, увидел, что это был Хуан-бо, и снова задремал. Хуан-бо снова ударил по краю скамьи и напра-

вился в верхнюю часть [Зала]; [там] он увидел главного монаха, занимающегося созерцанием, [и] сказал:

— Вот в нижней части¹ сидит новичок, а занимается созерцанием, что же ты здесь [предаешься] фантазмагории?

Главный монах спросил:

— А что делает этот старец?

Хуан-бо ударил по краю скамьи [чань] и ушел.

Примечания

¹ Верхняя часть, нижняя часть (шан цзянь, ся цзянь 上間, 下間). — Как правило, Зал сангхи был обращен фасадом на восток, при этом северная его сторона называлась «верхней» частью, а южная — «нижней». Новообращенные сидели в нижней (южной) части Зала, а «ветераны» — в верхней (северной).

§ 131

Некоторое время спустя Гуй-шань спросил Ян-шаня:
— В чем смысл того, что Хуан-бо вошел в Зал сангхи?
Ян-шань отвечал:
— Двойной выигрыш в одном состязании¹.

Примечания

¹ Двойной выигрыш в одном состязании (лян цай и сай 兩彩一賽). — Возможно двойное толкование этой фразы: 1) Хуан-бо одержал верх и над Линь-цзи, и над главным монахом; 2) в каждой оппозиции (Хуан-бо—Линь-цзи, Хуан-бо—главный монах, Линь-цзи—главный монах) оба участника являются победителями.

§ 132

Однажды во время всеобщего участия в работах Линь-цзи шел позади других. Хуан-бо, оглянувшись, увидел, что у Линь-цзи ничего нет в руках, и спросил:
— Где твоя мотыга?
Линь-цзи отвечал:

— Кто-то унес ее.

Хуан-бо сказал:

— Подойди-ка поближе, мне нужно кое-что с тобой обсудить.

Линь-цзи подошел. Хуан-бо поднял мотыгу вертикально и сказал:

— Ни один человек в мире не сможет отнять ее у меня!

Линь-цзи протянул руку, взял мотыгу, поставил ее и сказал:

— Почему? Вот она и в моих руках!

Хуан-бо заметил:

— Сегодня очень даже есть кому поучаствовать во всеобщих работах!

И он вернулся к себе в монастырь.

§ 133

Некоторое время спустя Гуй-шань спросил Ян-шаня:

— Зачем Линь-цзи отнял мотыгу, когда она была в руках Хуан-бо?

Ян-шань отвечал:

— Разбойник — ничтожный человек, но мудростью превзошел благородного человека!¹

Примечания

¹ Разбойник — ничтожный человек, но мудростью превзошел благородного человека (Цзэй ши сяожэнь, чжи го цзюньцзы 賊是小人，智過君子). — Отнимая мотыгу у Хуан-бо, Линь-цзи вел себя как разбойник, однако разумом он превзошел благородного Хуан-бо, который полагал себя единственным хранителем истины.

§ 134

Линь-цзи спешил с письмом Хуан-бо к Гуй-шаню, где в это время Ян-шань принимал гостей.

Взяв письмо, Ян-шань спросил:

— Это от Хуан-бо, а где же от посыльного?

Линь-цзи дал ему пощечину. Ян-шань остановил Линь-цзи, сказав:

— Старший брат, раз ты в курсе дел подобного рода, то кончим [на этом].

И они пошли вместе повидать Гуй-шаня.

Тут Гуй-шань спросил:

— Сколько монахов в общине моего старшего брата Хуан-бо?

Линь-цзи отвечал:

— Семьсот.

Гуй-шань спросил:

— Кто ими руководит?

Линь-цзи ответил:

— Я только что доставил тебе от него письмо.

Тут Линь-цзи [в свою очередь] спросил Гуй-шаня:

— Почтеннейший, сколько у вас здесь монахов?

Гуй-шань отвечал:

— Тысяча пятьсот человек.

— Много, — заметил Линь-цзи.

Гуй-шань сказал:

— У моего старшего брата Хуан-бо тоже немало.

§ 135

Линь-цзи простился с Гуй-шанем. Ян-шань, провожая его, сказал:

— Если ты потом отправишься на север, там есть место, где обосноваться¹.

Линь-цзи спросил:

— Возможно ли такое?

Ян-шань сказал:

— Ты только иди, а там потом найдется человек, который поможет тебе, старший брат! У этого человека будет только голова, но не будет хвоста, будет начало, но не будет конца².

Линь-цзи после этого [действительно] отправился в Чжэньчжоу. Там уже был Пу-хуа. Когда Линь-цзи вышел в мир³,

Пу-хуа был помощником при нем. Линь-цзи пробыл там совсем немного, когда тело Пу-хуа исчезло целиком.

Примечания

¹ *Обосноваться* (чжу 住) — сокращение от полного чжучжэ (住者), которое писалось на табличке, прикрепленной к жилью настоятеля монастыря. Слова Ян-шаня, таким образом, являются намеком на то, что, покинув юг, Линь-цзи вернется на свою родину — на север, где станет настоятелем монастыря.

² *Будет только голова, но не будет хвоста, будет начало, но не будет конца* (Ю тоу у вэй ю ши у чжун 有頭無尾有始無終). — Имеется в виду Пу-хуа с его полной чудес жизнью, имевшей начало, но не имевшей конца, его жизнь завершилась таинственным исчезновением его тела по образцу бессмертных даосов.

³ *Вышел в мир* (чу ши 出世). — В данном случае имеется в виду не «уход от мира», что более обычно для этого сочетания, а именно «в мир» для обучения и наставления на Путь других.

§ 136

Когда Линь-цзи в середине лета¹ поднялся к Хуан-бо, он увидел, что хэшан читает сутры.

Линь-цзи сказал:

— Я всегда считал, что вы человек; оказывается, вы старый монах, напичканный черными бобами².

Прожив несколько дней, он пришел проститься.

Хуан-бо сказал:

— Ты пришел, нарушив летнее [уединение], а теперь уходишь, не [дождавшись] его конца.

Линь-цзи сказал:

— Я пришел на короткое время, чтобы выразить вам свое почтение.

Хуан-бо тут же ударил его и выгнал.

Линь-цзи прошел несколько ли, засомневался в [правильности] своего поступка, вернулся обратно и пробыл до конца времени летнего [уединения].

Примечания

¹ *Середина (половина) лета (бань ся 半夏)*. — Имеется в виду, что событие произошло в середине трехмесячного периода летней медитации. Монахи прекращают на этот период свои странствия, обосновываясь в монастыре.

² *Черные бобы (хэй доу 黑豆)* — характерное для чань пренебрежительное название письменных знаков.

§ 137

Однажды, когда Линь-цзи собрался расстаться с Хуан-бо, [Хуан]-бо спросил:

— Куда ты держишь путь?

Линь-цзи отвечал:

— Если не в Хэнань, то возвращаюсь в Хэбэй.

Хуан-бо тогда ударил его. Линь-цзи остановил его и дал ему пощечину. Хуан-бо расхохотался и позвал помощника:

— Принеси-ка мне доску чань и скамейку¹ моего первого Учителя Бай-чжана.

Линь-цзи сказал:

— Помощник, принеси-ка огня.

Хуан-бо сказал:

— Пусть будет так, только унеси это. Потом ты [тем самым] заткнешь рот всем людям на свете.

Примечания

¹ *Доска чань и скамейка (чань бань чань ань 禪版禪案)*. — Намерением передать Линь-цзи эти предметы Хуан-бо показывает, что видит в его лице наследника учения Бай-чжана (百丈, 720—814). Бай-чжан, наследовавший Дхарму Ма-цзу, в свое время передал Хуан-бо свою доску чань и подушку, а Гуй-шаню — палку и мухогонку (последние были затем переданы Ян-шаню).

§ 138

Спустя некоторое время Гуй-шань спросил Ян-шаня:

— А не оказался ли Линь-цзи неблагодарным в отношении Хуан-бо?

Ян-шань отвечал:

— Вовсе нет.

Гуй-шань спросил:

— А что ты думаешь по этому поводу?

Ян-шань отвечал:

— Лишь тот, кто познал милость, может понять, что такое воздаяние за милость.

Гуй-шань спросил:

— А был ли когда-либо в древности человек, подобный ему?

Ян-шань отвечал:

— Был, но жил он так давно, что я не хочу говорить о нем Почтеннейшему.

Гуй-шань сказал:

— И все-таки я хочу знать. Ты только намекни.

Ян-шань ответил:

— Ну, вот, например, на соборе по [сутре] «Лэнъянь»¹ Ананда, восхваляя Будду, сказал: «Эту глубокую мысль я понесу по всем бесчисленным мирам». Это и называется воздаянием за милости Будды. Разве это не пример воздаяния за милости?

Гуй-шань сказал:

— Конечно, разумеется, это так. Тот, чьи взгляды соответствуют уровню взглядов Учителя, наполовину снижает заслуги Учителя. [Лишь] тот, чьи взгляды превосходят взгляды Учителя, оказывается в состоянии передать их [дальше].

Примечания

¹ Сутра «Лэнъянь» (楞嚴, санскр. «Шурамгама-сутра»). — Эта сутра, излагающая учение Бодхидхармы, была очень популярна в эпоху Тан. Особую роль она играла в доктрине чань, так что содержащиеся в ней стихи-хвала Ананды в адрес Будды были хорошо известны буддийским монахам чаньской школы.

§ 139

Линь-цзи прибыл в храм-стupu Бодхидхармы¹. Настоятель храма-ступы спросил:

— Почтенный старейшина, вы сначала поклонитесь Будде или Патриарху?

Линь-цзи отвечал:

— Ни Будде, ни Патриарху я кланяться не стану.

Настоятель храма-ступы сказал:

— Разве Будда и Патриарх какие-нибудь враги почтенному старейшине?

Тут Линь-цзи взмахнул рукавами и ушел.

Примечания

¹ Храм-ступа Бодхидхармы (дамо та 達磨塔). — Храм-ступа Бодхидхармы находился на горе Сюньэршань в пров. Хэнань, где, по преданию, был похоронен Бодхидхарма. Это была небольшая пагода, построенная учениками у могилы Учителя.

§ 140

В о время своих странствий Линь-цзи прибыл к Лун-гуану¹. [Лун]-гуан поднялся в Зал [сангхи], Линь-цзи вышел и спросил:

— Как можно одержать победу, не обнажив острия меча?

[Лун]-гуан облокотился на спинку сиденья.

Линь-цзи спросил:

— Разве у совершенного Наставника нет собственного способа?

[Лун]-гуан уставился [на него] и воскликнул:

— Ха!

Линь-цзи указал пальцем [на Лун-гуана] и сказал:

— Сегодня ты, старик, потерпел поражение!

Примечания

¹ Лун-гуан (龍光). — Никаких сведений о нем нет.

§ 141

К огда [Линь-цзи] добрался до Трех горных пиков¹, монах Пин² спросил:

— Откуда ты пришел?

Линь-цзи отвечал:

— От Хуан-бо.

Пин спросил:

— Что сказал тебе Хуан-бо?

Линь-цзи отвечал:

— Золотой бык прошлой ночью попал в грязь и пепел³, и до сих пор никто не видел его следов.

Пин сказал:

— Золотой ветер дует в яшмовую свирель. Кто же узнает этот звук?

Линь-цзи сказал:

— Он проходит напрямик через тысячеслойные заграждения, не останавливаясь даже перед лазурным сводом неба⁴.

Пин сказал:

— В этом своем вопросе ты забрался слишком высоко.

Линь-цзи сказал:

— Дракон дал жизнь золотому фениксу⁵, прорвав бирюзовую лазурь.

Пин сказал:

— А ну-ка, садись пить чай!⁶

Примечания

¹ Три горных пика (сань фэн 三峰). — Место с таким названием встречается в разных частях Китая, в частности, есть такие горы в пров. Цзянси близ Наньчана, т. е. неподалеку от того места, где жил Хуан-бо.

² Монах Пин (平和尚). — Человек с таким именем (или прозвищем?) не идентифицирован.

³ Золотой бык прошлой ночью попал в грязь и пепел (Цзинь ню цзао е цзао ту тань 金牛昨夜遭塗炭). — Представляется, что образ быка переключается с металлических бычками, играющими значительную роль в китайском фольклоре, где их наделяли способностью упорядочивать сушу и воду (ср. со способностью Бодхидхармы сдерживать потоки). Однако смысл выражения в целом остается неясным. Следующие за приведенным выражением слова «никто не видел его следов» можно понимать как намек на то, что Хуан-бо не оставляет следов в виде слов (см. вопрос Пина).

⁴ Он проходит напрямик... не останавливаясь даже перед лазурным сводом неба (Чжи сю... бу чжу цин сяо-нэй 直秀... 不住清霄

内). — Этой фразой Линь-цзи разъясняет, какими способностями должен обладать тот, кто может понять «звук яшмовой свирели» Хуан-бо.

⁵ Дракон дал жизнь золотому фениксу (Лун шэн цзинь фэнцзы 龍生金鳳子). — Дракон и феникс — привычные метафоры, соответственно для Хуан-бо и Линь-цзи.

⁶ А ну-ка, садись пить чай (Це цзо чи ча 且坐喫茶). — Характерный чаньский прием возвращения собеседника к обыденной действительности.

§ 142

Затем он спросил:
— А где ты был до этого?

Линь-цзи отвечал:

— У Лун-гуана.

Пин спросил:

— А как Лун-гуан в последнее время?

На этом Линь-цзи ушел.

§ 143

Линь-цзи пришел к Да-цы¹. [Да]-цы сидел в своем жилище. Линь-цзи спросил:

— Каково тебе, когда ты, выпрямившись, сидишь в своем жилище?

[Да]-цы отвечал:

— Зимняя сосна тысячелетиями не меняет свой цвет. Простой старец сорвет цветок — и во всех странах наступит весна².

Линь-цзи сказал:

— Сущность совершенной мудрости всегда за пределами настоящего и прошлого; если разорвать цепи Трех гор, [рухнет] многослойная застава (?)³.

[Да]-цы произнес кхэ.

Линь-цзи тоже произнес кхэ.

[Да]-цы спросил:

— Ну как?

Линь-цзи взмахнул рукавами и ушел.

Примечания

¹ Да-цы (大慈). — Имеется в виду Хуань-чжун (襄中, 780—862). Прозвище «Да-цы» он получил по названию горы в пров. Чжэцзян. Да-цы был последователем Бай-чжана.

² Как отмечает Демьевиль (см.: *Entretiens de Lin Tsi*. P. 231), в ситуации с сосной внимание обращено на внутреннюю субстанцию, на «себя»; когда же идет речь о наступлении весны, то внимание практика обращено вовне; очевидно, здесь можно говорить об оппозиции «обращенность внутрь — обращенность вовне».

³ Фраза не очень ясна, перевод предположительный. Очевидно, однако, что весь ответ Линь-цзи представляет собой параллелизм высказыванию Да-цы (о сосне) как по смыслу, так и по структуре. Что касается реалий, скрывающихся за выражением «цепи Трех гор», то, скорее всего, имеются в виду три возвышенности, расположенные в районе Янцзы выше Цзинлина (совр. Нанкин).

Возможно, в словах Линь-цзи, как полагает Демьевиль (см.: Там же), заключен намек на эпизод знаменитой битвы, происшедшей в этом районе в 280 г. н. э., которая положила конец эпохе Троецарствия. Во время этой битвы жители царства У с помощью натянутых поперек реки металлических цепей устроили многослойный барьер. Их противники чусцы сумели захватить Цзинлин, расплавив эти цепи с помощью факелов на «соломенной флотилии».

Однако не может быть исключено и предположение о том, что разрушение цепей у Линь-цзи ассоциировалось с уничтожением препятствий для полного расцвета «настоящего человека».

§ 144

Линь-цзи прибыл в Сяньчжоу к Хуа-яню¹.
Линь-цзи спросил:

— Почтенный монах, зачем сидя клевать носом?

[Хуа]-янь сказал:

— Истинный адепт чань [сам по себе] необычен, не похож на других.

Линь-цзи сказал:

— Помощник, принеси чаю, пусть почтенный монах попьет!

[Хуа]-янь позвал монаха-вэйна, чтобы он посадил старейшину на третье место².

Примечания

¹ *Хуа-янь* (華嚴) — настоятель монастыря, носившего такое название. Этот монастырь был расположен в местности Сянчжоу (совр. пров. Хубэй). Кто был настоятелем во время прибытия туда Линь-цзи — неизвестно.

² *Третье место* (ди-сань вэй 第三位) — место, предназначенное для опытного монаха, второго лица после настоятеля.

§ 145

Линь-цзи прибыл к Цуй-фэну¹. [Цуй]-фэн спросил:
— Откуда ты пришел?

Линь-цзи отвечал:

— От Хуан-бо.

[Цуй]-фэн сказал:

— Какие слова сказал Хуан-бо? Расскажи людям.

Линь-цзи отвечал:

— У Хуан-бо не было слов.

[Цуй]-фэн спросил:

— Почему?

Линь-цзи отвечал:

— Если б у него и были слова, то я б не мог их передать.

[Цуй]-фэн настаивал:

— А ты попробуй, скажи!

Линь-цзи сказал:

— Стрела пролетела на западное небо².

Примечания

¹ *Цуй-фэн* (翠峰). — Сведений о нем нет.

² *Стрела пролетела на западное небо* (Цзянь го си тянь 箭過西天) — образное выражение, встречающееся и в других чаньских текстах. Смысл его: беседа приняла неверное направление, суть ее осталась в стороне, налицо лишь праздная болтовня.

§ 146

Линь-цзи] прибыл к Сян-тяню¹ и спросил:

— И не мирской, и не святой. Прошу тебя, Наставник, скорее говори, [что это такое]!

[Сян]-тянь отвечал:

— Почтенный монах, я как раз таков!

Тут Линь-цзи произнес кхэ и сказал:

— Какую еще чашку ищут здесь эти многочисленные бритоголовые? ²

Примечания

¹ Сян-тянь (象天). — Сведений о нем нет.

² Какую еще чашку ищут здесь эти многочисленные бритоголовые? (Сюдо туцзы цзай чжэ-ли ми шэмма вань 許多禿子在這裡覓什麼碗). — Замечанием о том, что монахи только и думают, что о еде, Линь-цзи как бы укоряет Сян-тяня и его общину. В то же время — это и похвала в их адрес, т. к. они занимаются обычными делами, не впадая в дуализм «мирское — святое», на что Линь-цзи пытался спровоцировать Сян-тяня своим первым вопросом.

§ 147

Линь-цзи] пришел к Мин-хуа ¹. [Мин]-хуа спросил:

— В чем смысл твоих бесконечных приходов и уходов?

Линь-цзи отвечал:

— Только в том, что я зря стаптываю свои соломенные башмаки ².

[Мин]-хуа сказал:

— Так в конце-концов зачем это?

Линь-цзи отвечал:

— Ты даже не понял, старина, темы беседы!

Примечания

¹ Мин-хуа (明化). — Сведений о нем нет.

² Зря стаптываю... башмаки (ту та... се 徒踏鞋). — Линь-цзи имеет в виду, что Мин-хуа столь глуп, задавая свой вопрос, что приход к нему действительно бессмыслен.

§ 148

Направляясь к Фэн-линю ¹, Линь-цзи встретился в пути с одной старой женщиной. Женщина спросила:

— Куда ты идешь?

Линь-цзи ответил:

— Иду к Фэн-линю.

Женщина сказала:

— Дело в том, что как раз сейчас Фэн-линя нет.

Линь-цзи спросил:

— Куда он ушел?

Женщина ударила его.

Тогда Линь-цзи окликнул женщину. Она обернулась.

Тут Линь-цзи ударил ее.

Примечания

¹ Фэн-линь (鳳林). — Сведений о нем нет.

§ 149

Линь-цзи пришел к Фэн-линю. [Фэн]-линь спросил:
— Есть кое-что такое, о чем я хочу тебя спросить.
Можно?

Линь-цзи отвечал:

— Чтобы разрезать мясо, надо сделать рану¹.

[Фэн]-линь сказал:

— Луна над морем сверкает, она не дает тени. Одиноко плавающие рыбки сбились с пути.

Линь-цзи спросил:

— Если луна не дает тени, почему же рыбки сбились с пути?

[Фэн]-линь сказал:

— Когда мы видим ветер, мы знаем, что вздымаются волны. Играя на воде, носится одинокий парус.

Линь-цзи сказал:

— Сиротливый диск [луны] одиноко освещает тишину рек и гор. Но [стоит] мне захотеть, как будут повергнуты в ужас небо и земля.

[Фэн]-линь сказал:

— Ты способен словом осветить небо и землю. Так попробуй к случаю сказать для примера [хоть] одну фразу.

Линь-цзи сказал:

— Если в пути встречаешься с человеком, у которого есть меч, следует обязательно показать ему меч. Тому, кто не является поэтом, не надо дарить стихов².

Фэн-линь на этом кончил. Тогда Линь-цзи произнес оду:

— Великое Дао исключает тождество³. На запад или на восток следует по собственной воле. [За ним] не поспевает высеченная из камня искра. Тщетно [пытается] достичь его свет молнии.

Примечания

¹ *Чтобы разрезать мясо, надо сделать рану* (Кэдэ вань-жоу-цзо-чуан 何得剜肉作瘡). — Иными словами, лекарство хуже самой болезни. Применительно к Фэн-линю это значит: задавая вопросы, чтобы снять свои сомнения, он лишь оттягивает свое положение.

² Эти строки были популярны во времена Линь-цзи и часто цитируются в разных произведениях.

³ *Тождество* (тун 同). — Демьевиль считает, что вместо знака тун должен быть знак сян (向), который он передает как «направленность».

§ 150

Гуй-шань спросил Ян-шаня:

— Если высеченная из камня искра не поспевает и для света молнии он недосыгаем, что же делали тогда для людей все мудрецы древности?

Ян-шань спросил:

— А что думаешь по этому поводу ты, почтенный монах?

Гуй-шань ответил:

— У них не было ничего, кроме слов, а последние абсолютно лишены реального смысла.

Ян-шань сказал:

— Это не так.

Гуй-шань спросил:

— А как еще можно это толковать?

Ян-шань отвечал:

— Если [рассуждать] официально, в них и иголки не вместишь, а если в частном порядке, то через них могут пройти и упряжки лошадей¹.

Примечания

¹ Выражение взято из биографии монаха Дао-сина (593—659), зна-тока виной. Официальные власти препятствовали остановке посетителей на дворе его монастыря, но он, тем не менее, принимал их в частном порядке и произносил комментируемую фразу. Однако место этой фразы в нашем контексте не очень понятно.

§ 151

[Линь]-цзи прибыл к Цзинь-ню¹. Видя, что идет Линь-цзи, [Цзинь]-ню устроился на корточках у ворот, держа палку горизонтально.

Линь-цзи трижды постучал рукой по палке, затем вернулся в Зал сангхи и занял место для первого лица.

[Цзинь]-ню вошел, увидел это и спросил:

— Ведь при встрече гостя и хозяина каждый должен придерживаться положенных правил. Откуда ты, старейшина, явился, что ведешь себя столь бесцеремонно?

Линь-цзи спросил:

— О чем ты, почтенный хэшан, говоришь?

[Цзинь]-ню собирался раскрыть рот, но Линь-цзи ударил его. [Цзинь]-ню сделал вид, что падает. Линь-цзи ударил его еще раз.

[Цзинь]-ню сказал:

— Сегодня у меня что-то не получается.

Примечания

¹ Цзинь-ню (金牛) — прозвище монаха по названию монастыря («Золотой бык»), расположенного в той же обл. Чжэнь, где находился Линь-цзи.

§ 152

Туй-шань спросил Ян-шаня:

— Среди этих двух почитаемых старцев были выигравший и проигравший?

Ян-шань ответил:

— Выигравший действительно выиграл, проигравший — действительно проиграл.

§ 153

Перед переселением в мир иной Линь-цзи сел облокотившись и сказал:

— После того как я угасну, не дайте угаснуть сокровищнице моего ока истинной Дхармы.

Сань-шэн вышел и сказал:

— Как можно позволить погаснуть сокровищнице ока истинной Дхармы почтеннейшего монаха!

Линь-цзи спросил:

— Кто бы мог подумать, что сокровищница моего ока истинной Дхармы погаснет, дойдя до этого слепого осла!

Сказав это, он, выпрямившись, обнаружил полный покой².

Примечания

¹ Сокровищница моего ока истинной Дхармы (у чжэн фа янь цзан 吾正法眼藏). — Имеются в виду основные принципы чань, передаваемые по традиции от поколения к поколению.

² Обнаружил полный покой (ши цзи 示寂) — т. е. умер.

§ 154

(Биографическое приложение)

Как монах Наставник известен под именем И-сюань. Он происходил из уезда Нань-хуа в области Цао. В миру он принадлежал к роду Син.

В детстве он уже проявлял незаурядные способности. Став старшей, прославился своей сыновней почтительностью.

После пострижения и полного посвящения в сан он пребывал в Залах толкований¹: он в тонкостях и до конца постиг винайи, глубоко изучил сутры и шастры. Вдруг однажды он со вздохом произнес: «Все это лишь способы спасения мира, а не таинство передачи писаний вовне». Тут же он сменил одежду и отправился странствовать.

Сначала он просил наставлений у Хуан-бо, затем нанес визит Да-юю.

То, что было в этих случаях сказано, зафиксировано в «Записях о поступках» («Син лу»).

Получив печать Дхармы от Хуан-бо, он вскоре приехал в Хэбэй и стал настоятелем маленького монастыря на берегу реки Хуто в юго-восточной части области Чжэнь. Поскольку это было у брода, то по месту [Наставник] получил свое имя.

В это время там уже находился Пу-хуа: он, притворяясь безумным, смешивался с толпой, и невозможно было определить, мудрец он или профан.

Когда Наставник прибыл туда, Пу-хуа был придан ему в помощь.

Наставник был справедлив и благороден в обращении.

Тело Пу-хуа исчезло целиком. Это соответствовало предсказанию Ян-шаня, «маленького Шакьи»².

Примечания

¹ Зал толкований (цзян сы 講肆). — Так называлось помещение для соборов, на которых проповедь сопровождалась комментированием канонических буддийских текстов, т. е. занятием, глубоко презируемым адептами чань.

² Предсказание Ян-шаня, «маленького Шакьи» (Ян-шань сяо Ши-цзя-чжи сюань цзи 仰山小釋迦之懸記). — Ян-шань предсказал, что, вернувшись на Север, Линь-цзи получит в помощники Пу-хуа.

«Маленький Шакья». — Намек на анекдот, согласно которому Ян-шань однажды встретил индуса, сообщившего ему, что он шел в Китай, дабы вернуть человеческий облик бодхисаттве Маньчжушри. Но встретив Ян-шаня, «маленького Шакью», индус передал ему санскритские рукописи, приветствовал его и взлетел в воздух.

§ 155

К ак раз в это время происходили военные смуты¹, и Наставник покинул [храм].

Великий усмиритель Мо Цзюнь-хэ² даровал под храм свою резиденцию внутри городских стен. [Храм] тоже назывался Линь-цзи, и на нем была табличка [с этим названием]. Наставник был принят и жил там.

Потом [Линь-цзи] отряхнул свою одежду и пустился на юг в область Хэ.

Правитель округа Ван, занимавший должность чанши, принимал его с почестями, подобающими Наставнику.

Побыв там непродолжительное время, Наставник прибыл в монастырь Синхуасы области Дамин, где поселился в Восточном Зале.

Не будучи больным, Наставник вдруг в какой-то день привел в порядок свою одежду, сел выпрямившись и, закончив диалог с Сань-шэном, тихо скончался.

Это было в 10-й день первого месяца 8-го года Сянь-тун династии Тан³.

Ученики [Линь-цзи] соорудили пагоду для тела Наставника в северо-западном углу области Дамин.

Согласно указу [императора], ему было дано посмертное имя — Мудростью освещающий наставник чань, пагода получила название «Очищенная душа».

Сложив руки [в знак уважения] и низко кланяясь, я описал в общих чертах жизнь Наставника.

Почтительно записано Ян-чжао, ничтожным Наставником, последователем Дхармы, находящимся в монастыре Баошоу области Чжэньчжоу.

Примечания

¹ Военные смуты (бин гэ 兵革). — Возможно, имеется в виду вторжение войск округа Бин в округ Чжэнь.

² Великий усмиритель (тай вэй 太尉) Мо Цзюнь-хэ (Мокун и). — Точно не установлено, кто скрывается под этим именем; существовал некий Мо Цзюнь-хэ, мясник, сыгравший известную роль в защите округа Чжэнь в 893 г. и получивший за это официальный титул

(но только не «великого усмирителя»!). Однако события, связанные с этим лицом, происходили свыше двадцати лет спустя после смерти Линь-цзи.

³ 10-й день первого месяца 8-го года Сянь-тун династии Тан. — Это соответствует 18 февраля 867 г. по европейскому календарю. Согласно другим источникам, в качестве даты смерти Линь-цзи указывается 27 мая 866 г.



**ПРИЛОЖЕНИЕ:
ГРАММАТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК
КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА
ЭПОХИ ТАН**

**На материале
буддийских юйлу
школы чань**



От автора

Человек, далекий от китайского языка и взявший на себя нелегкий труд прочитать помещенные в этой книге переводы литературных памятников средневекового Китая, вряд ли задумался — и это вполне естественно — над тем, что представляет собой язык оригинала. Читатель же, так или иначе причастный к занятиям китайским языком, думаю, мог почувствовать даже по характеру отдельных примечаний, сколь не просты китайские тексты, переводы которых мною предложены, и сколь специфичен язык чаньских *юйлу*. Эти обстоятельства послужили одним из мотивов, побудивших меня сопроводить публикацию переводов грамматическим очерком, учитывая практическую потребность в последнем. Принимая во внимание наличие большого количества текстов, принадлежащих к жанру буддийских *юйлу* школы *чань* (санскр. *дхьяна*, яп. *дзэн*) эпохи Тан, полагаю, что описание основных грамматических характеристик этих текстов даст некий ключ, который поможет разобраться в тексте *юйлу* тем «отважным», кто рискнет приняться за чтение таковых на языке оригинала. Однако не менее важна и другая сторона, касающаяся моей работы над грамматикой танских буддийских *юйлу*: обследование грамматических параметров языка на материале текстов этого весьма своеобразного жанра литературы эпохи Тан существенно расширяет и дополняет, а в ряде случаев и серьезно уточняет существующие в настоящее время представления о грамматике китайского языка эпохи Тан в целом.

Состояние проблемы. Памятники-источники

Описанию грамматики китайского языка танского периода посвящено несколько специальных работ, выполненных на материале памятников различных жанров¹. В языковом отношении разные жанры танской прозы весьма значительно отличаются друг от друга¹.

¹ См.: Зограф, 1972; Maspero, 1914. С. 1—36; On Some Texts... (с машинописной копией этого перевода я имела возможность ознакомиться во время моего пребывания в качестве стипендиата IREX'a в США, в личной библиотеке профессора Пенсильванского университета Виктора Мейера); Гао Мин-

Так, язык *гувэнь* и танской новеллы использует почти исключительно древнекитайские служебные слова, тогда как в языке дуньхуанских *бяньвэней* представлены как древнекитайские, так и новокитайские служебные слова².

Поскольку танские буддийские юйлу школы чань в заявленную жанровую иерархию не вошли (что специально оговорено С. Е. Яхонтовым, автором этой концепции), была настоятельная необходимость сделать их как памятники, написанные на языке, наиболее близком к разговорному языку своей эпохи, объектом пристального лингвистического обследования.

Первоначальные, предварительные суждения на сей счет были изложены мной в ряде заметок³.

Две работы — А. Масперо и Гао Мин-кая⁴ — посвящены собственно грамматике юйлу.

Как отмечает Масперо, благодаря давней традиции школы чань записывать по возможности дословно беседы и проповеди знаменитых наставников тексты буддийских юйлу дают наилучшие образцы старого разговорного языка. При этом чем «старше» тот или иной текст, тем меньше в нем доля разговорной части. (Ниже я попытаюсь проверить на материале текстов, используемых в работе, справедливость данного утверждения.)

Четыре из пяти наиболее старых (IX в.) текстов юйлу не вызвали у Масперо сомнений в их аутентичности; говоря об этих текстах, он сопровождает их сведениями, содержащими биографические данные наставников, которым они принадлежат, и библиографические материалы, иными словами, прослеживает историю этих текстов.

кай, 1948. С. 49—84. Автором этих строк в 1980 г. была завершена монография «Из исторической грамматики эпохи Тан (на материале "Линь-цзи лу": грамматический очерк с приложением перевода памятника, снабженного примечаниями)». В дальнейшем эта монография была существенно расширена за счет дополнительно привлеченного обширного материала-источника — текстов ряда других юйлу (обе работы в настоящее время существуют лишь в виде рукописи). Предлагаемый ниже грамматический очерк представляет собой значительно сокращенный вариант двух ранее выполненных монографий.

¹ Этот факт получил неоспоримые доказательства в статье Яхонтова. См.: Яхонтов, 1969. С. 74—86. Все утверждения автора основаны на строгом анализе с привлечением статистических данных.

² Подробное описание грамматических особенностей дуньхуанских *бяньвэней* см. в кн.: Зограф, 1972. Помимо этой специальной работы, посвященной языку *бяньвэней*, значительное внимание уделено данной проблеме и в монографии И. Т. Зограф (см.: Зограф, 1979).

³ См., например: Гуревич, 1975. С. 39—42; 1976. С. 25—26; 1984. С. 22—24; Гуревич, Зограф, 1982. С. 81—83.

⁴ Кроме двух основных работ, существует неопубликованная диссертация М. Sawyer (см.: Sawyer, 1969), микрофильм которой был любезно предоставлен мне итальянским синологом Альфредо Кадонна.

Все четыре текста, названные Масперо, использованы при работе над данным очерком:

1. «Пан цзюйши юйлу» (龐居士語錄)¹.
2. «Чуань-синь фа-яо» (傳心法要, полное название: «Юньчжоу Хуан-бо Дуань-цзи чаньши чуань-синь фа-яо» 筠州黃擘斷際禪師傳心法要)².
3. «Юаньлин лу» (苑陵錄, полное название: «Хуан-бо Дуань-цзи чаньши Юаньлин лу» 黃擘斷際禪師苑陵錄).

Записал эти тексты поэт и политический деятель Пэй Сю (裴休); в них представлены его беседы с известным наставником чань Си-юнем (希運), внуком Шестого Патриарха Хуэй-нэна (惠能), учеником во втором поколении наставника Ма-цзу (馬祖). Си-юнь жил в уезде Гао-ань области Хунчжоу, в горах Хуанбо, название которых стало его именем. Умер Хуан-бо в 850 г. Предисловие к собранию его изречений датировано 857 г. Пэй Сю встречался с наставником дважды — в 842 и 848 гг.

Особое место среди использованных в работе текстов занимает наиболее репрезентативный образец исследуемого жанра — «Линь-цзи лу», подробная характеристика которого дана во вступительной статье³.

Кроме текстов, названных выше, к работе привлечены еще четыре текста, которые не упоминаются у Масперо, но фигурируют у Гао Мин-кая:

1. «Юньчжоу Дун-шань У-бэнь чаньши юйлу» 筠州洞山悟本禪師語錄;
2. «Жуйчжоу Дун-шань Лян-цзе чаньши юйлу» 瑞州洞山良介禪師語錄;
3. «Фучжоу Цао-шань Юань-чжэн чаньши юйлу» 撫州曹山元澄禪師語錄;
4. «Фучжоу Цао-шань Бэнь-цзи чаньши юйлу» 撫州曹山本寂禪師語錄⁴.

Первые два текста представляют собой записи бесед наставника Лян-цзе (посмертное имя — У-бэнь), родом из Гуйцзи пров. Чжэцзян. Умер наставник, согласно данным «Собрания Зала Патриархов» («Цзу тан цзи» 祖堂集, 952 г.), «Записей о передаче светильника годов Цзин-дэ» («Цзин-дэ чуань-дэн лу» 景德傳燈錄, 1004 г.) в 869 г.⁵ Первый

¹ Характеристика памятника и биографические данные наставника содержатся во вступительной статье (см. с. 8—9). При цитации: буква «П.» и цифра, указывающая страницу.

² При цитации: буквенное обозначение «Х.-б.» и цифра, указывающая страницу.

³ При цитации: цифра в круглых скобках, указывающая на номер параграфа в «Линь-цзи лу».

⁴ См., соответственно: Т., 47, 1986А, 507а—519б; 1986В, 519б—526в; 1987А, 526в—535в; 1987В, 536в—541в (буквой «Т.» обозначается Трипитака; цифры указывают том, страницу, столбец в Трипитаке).

⁵ Биографию Лян-цзе см.: «Цзу тан цзи». Цз. 6; «Цзиндэ чуань-дэн лу» (перепечатка с сунского издания). Цз. 15. С. 12—17.

текст был составлен японским монахом Гимоку Генкай (宜默玄契) в период между 1736 и 1740 гг. по древним источникам; первое издание этого текста датируется 1739 г. Впоследствии (в период между 1751 и 1765 гг.) другой японский монах осуществил редактирование текста. Второй текст был составлен при династии Мин мирянином Го Нин-чжи (郭凝之). В послесловии (跋) Генкай гарантирует высокую степень надежности и достоверности составленного им текста: сверка имевшихся в его распоряжении древних источников с аналогичными пассажами из «Цзу тан цзи» и «Цзин-дэ чуань-дэн лу» обнаружила практически полное их совпадение. По содержанию тексты 1 и 2 почти ничем не отличаются; текст 2 сохранился и в составе «Записей бесед Пяти родов» («У цзя юйлу» 五家語錄), вошедших в «Дополнение к Киотской Трипитаке» («Да жибэнь сюй цзан цзин» 大日本續藏經). Исходя из того, что текст «Чуань-дэн лу», куда вошли и фрагменты записей бесед наставника У-бэня, был составлен через сто с небольшим лет после его смерти, и учитывая при этом характер отбора материала, который мог попасть в этот памятник, можно предположить, что «Записи бесед У-бэня» были достаточно хорошо известны и широко распространены еще до появления самого «Чуань-дэн лу» как такового, т. е. до 1004 г. Следовательно, можно утверждать, что «Записи бесед У-бэня» сложились как текст при жизни дуншаньского У-бэня или, в крайнем случае, совсем вскоре после его смерти (869), т. е. в IX в. Это, в свою очередь, значит, что язык «Записей бесед...» репрезентативен как байхуа того времени (см.: Гао Мин-кай, 1948. С. 55).

Аналогично обстоит дело и с двумя другими текстами — 3-м и 4-м: представляющими собой записи бесед наставника Бэнь-цзи (本寂), по-смертному имя которого — Юань-чжэн (元證), родом он из Путяня пров. Фуцзянь, умер в 901 г.

Представляется достаточно убедительным утверждение Гао, что прослеженная им история передачи этих текстов, а также то, какими они дошли до нас, позволяет считать их достаточно надежным, аутентичным источником, зафиксировавшим язык байхуа IX в.

Если вопросы истории бытования и аутентичности названных выше текстов достаточно ясны, то использование в работе текста «Сутры Шестого Патриарха» (СШП)¹ требует специального обоснования.

Упоминание о «Сутре Шестого Патриарха» мы встречаем как у Масперо (Maspero, 1914. P. 9—10), так и у Гао Мин-кай (Гао Мин-кай, 1948. С. 53): в обоих случаях памятник характеризуется как наиболее ранний текст в жанре юйлу и единственный текст этого жанра, созданный до IX в. Но при этом оба автора склонны считать, что в более позднее время, а именно в XIII в. текст подвергся серьезной перделке;

¹ В работе использовано издание, помещенное в книге Ф. Ямпольского (см.: The Platform Sutra... При цитации: в круглых скобках знак «§» и его номер). Также использовано издание: Трипитака. Т. 48. № 2007. С. 337—345.

в своих работах ни тот ни другой материал памятника никак не учитывают.

С моей стороны было бы совершенно недопустимо, анализируя текст СШП, пренебречь мнением столь высоких авторитетов. Тем не менее сразу замечу, что при непосредственном обращении к тексту СШП мною не было обнаружено в языке памятника ожидаемых анахронизмов — новокитайских служебных слов, необычных для времени создания памятника, т. е. для периода, предшествовавшего IX в.

Доказывать аутентичность текста, увязывая это с мнением моих авторитетных предшественников, возможно лишь с помощью анализа конкретных грамматических явлений языка на фоне основных вех истории текста СШП. Ниже я попытаюсь предложить такой анализ. Однако прежде чем приступить к рассмотрению текста СШП, необходимо в очень сжатой форме остановиться на характеристике основных параметров языка юлу IX в., содержащейся в статьях Масперо и Гао Минкай (а в качестве отдельных положений — и в некоторых общих исследованиях, см., например: Ван Ли, 1957; Люй Шу-сян, 1955; Лю Цзянь, 1992), как своего рода стандартов, с которыми можно сравнивать язык СШП.

В юлу, по утверждению Масперо, зафиксирован не какой-либо определенный диалект (в силу того, что, во-первых, наставники, которым принадлежали беседы и проповеди, происходили из разных мест, а во-вторых, они постоянно переходили из одного места в другое, обходя за свою жизнь чуть ли не всю страну), а официальный язык (*гуаньхуа* 官話), которым владел каждый образованный человек того времени.

В статье Масперо отмечены следующие собственно грамматические явления языка юлу. Обращается внимание на интенсивность процесса образования двусложных существительных с помощью суффиксов 子 *цзы*, 頭 *тоу*, 漢 *хань*, а также на тенденцию к превращению в суффикс морфемы 兒 *эр* и на употребление префиксов 老 *лао* и 阿 *а* (при терминах родства).

Касаясь числительных и рассуждая об употреблении счетных слов, Масперо отмечает необязательность их наличия между числительным и существительным, однако, что существенно, указывает на употребление в качестве счетного слова служебной морфемы 個 *гэ*. Занимая место перед существительным, она передает значение неопределенности для единственного числа; для множественного числа то же значение передается с помощью служебной морфемы 些 *се* (последнее утверждается, но без примеров).

Остановливаясь на характеристике личных и указательных местоимений, Масперо замечает, что для 1-го л., кроме привычных 我 *во* и 吾 *у*, употребляются также 某甲 *моуцзя* и 某家 *моуцзя*; для 2-го л. — 你 *ни* (倆 *эр*), 汝 *жу*, для 3-го — 渠 *цюй*, 伊 *и*. Указательные местоимения встречаются как в самостоятельном варианте, так и со счетным словом.

Из раздела «Глагол» затронута проблема сложных глаголов и глагола «быть» (т. е. связок 是 *ши* и 爲 *вэй*), рассматривается показатель прошедшего времени и соответствующее ему отрицание, формы возможности и невозможности совершения действия, вспомогательный глагол 著 *чжао*. Три глагола Масперо относят к пассивным: кроме привычного 被 *бэй*, названы 是 *ши* и 著 *чжао*¹.

Рассматривая вопрос о месте дополнения в предложении, Масперо называет служебные слова, с помощью которых возможно вынесение дополнения, т. е. постановка его перед глаголом, — это и 把 *ба* и 將 *цзян* (擘 *на* в этой функции еще не встречается).

Вопросительные местоимения (甚麼 *шэнь?* (чаще 甚麼 *шэмма?* и 什麼 *шэмма?*) «какой?», 恁麼 *жэмма?*, 作麼 *цзома?*, 與麼 *юйма?* «как?»², 箇甚麼 *гэшэмма?* (箇什麼 *гэшэмма?*) «какой?», 爲甚麼 *вэйшэмма?* «почему?», 作麼生 *цзомашэн?* «как?», 阿誰 *ашуй?* «кто?»; 那 *на?*, 那箇 *нагэ?*, 阿那箇 *анагэ?* «какой?», 那得 *надэ?* «как?», 幾 *ци?* 多少 *дошао?* «сколько?») объединены в один раздел с вопросительными частицами (麼 *ма*, 否 *фоу*, 耶 *е*, 乎 *ху*, встречается также 豈 *ци*). Отмечена оформляющая определение частица 底 *ди*, полностью совпадающая с современным 的 *ди*; указано также на появление современной конечной частицы 呢 *ни* (в варианте написания 嚟).

Почти все те же грамматические элементы — и это вполне естественно — отмечены и в статье Гао Мин-кая. Отмечу лишь отдельные расхождения или дополнения: к глаголам с пассивным значением отнесен, кроме 被 *бэй*, глагол 蒙 *мэн*; выделены модальные глаголы (得 *дэ*, 會 *хуй*, 要 *яо*, 肯 *кэн*, 須 *сюй*), среди отмеченных отрицаний обнаруживаем 沒 *мэй*, но не находим 未 *вэй*; зафиксированы конечные частицы, отсутствующие у Масперо 也無 *е-у*, 也未 *е-вэй*, 來 *лай* (сближается с современным 呢 *ни*); обращено внимание на некоторые новые предлоги (到 *дао*, 向 *сян*, 從 *цун*) и послелог (裏 *ли*, 邊 *бянь*); выделены некоторые новые наречия (只 *чжи*, 祇, 祇 *чжи* «только») и соединительные слова (便 *бянь*, 便是 *бяньши*).

Общая картина грамматических особенностей языка юйлу, представленная в двух охарактеризованных выше работах, — это лишь начало, некий фундамент той конструкции, которую еще только предстоит создать путем тщательного изучения и детального описания языка интересующего нас жанра³.

¹ Замечу, что, вслед за И. Т. Зограф, я не склонна считать конструкцию с *ши* пассивной (см.: Зограф, 1979. С. 262).

² Подтверждение своему несогласию с отнесением *юйма* и *жэмма* к вопросительным местоимениям я обнаружила у Сасаки, в ее английском варианте статьи Масперо (см.: On Some Texts... P. 58—59), где указано на некорректность такой оценки.

³ На недостаточную изученность языка юйлу указывал, в частности, Демьвиль (см.: Entretiens de Lin Tsi. P. 10).

В свете стоящей перед исследователем задачи неопределима значимость текста СШП, дающего возможность сопоставлять данные, полученные в результате исследования грамматики «зрелых» юйлу, т. е. текстов, принадлежащих IX в. с грамматикой памятника того же жанра на заре его бытования. Для этого требуются доказательства аутентичности текста СШП¹.

СШП представляет собой собрание высказываний и поучений знаменитого чаньского наставника Хуэй-нэна, являя один из фундаментальных текстов, зафиксировавших традицию чань в Китае.

В буддийском каноне Трипитаке (Т., 48, № 2007 и 2008) помещены два текста СШП (названия их несколько различаются²): первый составлен жившим в танскую эпоху Фа Хаем (法海), второй — юаньским Цзун Бао (宗寶); по объему второй текст превосходит первый в 2,5 раза. Для уяснения этих и других различий не обойтись без знания основных моментов истории бытования памятника (подробнейшим образом история текста прослежена в книге: *The Platform Sutra...*).

Наиболее ранняя из сохранившихся до настоящего времени версий СШП — это рукопись, обнаруженная в Дуньхуане: по каллиграфическим признакам проф. Акира Фудзиэда датирует ее примерно 830—860 г. Сильно поврежденная, изобилующая ошибками, описками, лакунами, она производит впечатление выполненной в спешке копии с весьма несовершенного оригинала, относящегося приблизительно к 780 г., более никаких сведений о последнем нет. Опуская многие подробности, я склонна вслед за большинством исследователей памятника исходить из того, что текст был составлен в 714 г., спустя год после смерти наставника Хуэй-нэна, которому и принадлежат собранные в ней беседы и поучения. Возможно, к изначальному варианту позднее были сделаны какие-то дополнения приверженцами Шэнь-хуэя (神會), которые примерно к 820 г. придали тексту ту завершенность, которую мы имеем сейчас (см.: Т., 48, 337—345, а также текст, приведенный в кн.: *The Platform Sutra... P. 1—30*). Мы не знаем, что происходило с текстом в IX в. кроме того, что было упрощено его название (ср.: Т., 48, № 2007 и 2008). Следующая после дуньхуанской рукописная версия СШП — она хоть и не сохранилась, но о ней существуют косвенные свидетельства (о которых — ниже) — датируется 967 г., ее составитель — некий Хуэй-синь (惠昕); источники никаких сведений о нем не дают. Известно, однако, что в предисловии к рукописи он отмечал плохое состояние текста. Хуэй-синь внес в текст некоторые исправления и разделил его на две цзюани и одиннадцать разделов. Тот же самый источник, что поведал о хуэйсиневской рукописи, сообщил, что в 1031 г. существовала

¹ Этой проблеме посвящена наша заметка (см.: Гуревич, 1985).

² 南宗頓教最上大乘摩訶船若波羅密經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經 (2007); 六祖大師法寶壇經 (2008).

еще одна рукописная копия (возможно, исправленная), принадлежавшая некоему Чао Цзюю (晁迥); на ее основе было выполнено северосунское печатное издание 1153 г. Предположительно, перепечатка с этого издания была обнаружена в Киото в монастыре Синшэнсы. Предисловие к нему, датированное 1599 г., было написано от руки основателем этого монастыря, поскольку в принадлежавшем ему тексте такового не доставало; при этом переписанное от руки было взято из другого текста, и тут была допущена (а возможно, и повторена²) ошибка — он объединил предисловия из хуэйсиневской версии (именно благодаря этому источнику и стала известна сама эта версия) и из рукописной книги Чао Цзюна. Кроме сунского издания 1153 г., существовал еще один северосунский текст — издание из монастыря Дачэнсы (大乘寺) с предисловием настоятеля этого монастыря Цунь Чжуня (存中), датированное 1116 г. По сравнению с дуньхуанской рукописью сунские тексты кажутся значительно более «благополучными»: в них исправлены многие ошибки да и объем их существенно увеличился: изначальные 12 тысяч знаков дуньхуанской версии в сунских текстах превратились в 14 тысяч. При некоторых различиях в основном сунские тексты все же совпадают и, несомненно, восходят к дуньхуанской версии. Однако во временном отрезке, отделяющем сунские издания от версии Хуэй-синя (967), бытовала еще одна не дошедшая до нас версия — сохранились свидетельства на сей счет. Именно эта версия, предположительно, явилась одним из источников для значительно расширенного (21 тысяча знаков!) юаньского издания. Собственно, было два юаньских издания, которые печатались независимо одно от другого в 1290 и 1291 гг. Для нас представляет интерес издание 1291 г., выполненное в Наньхае на юге Китая, как уже упоминалось, наставником Цзун Бао. Включенное в Минскую Трипитаку, это издание является наиболее распространенным и в настоящее время. Именно на него ссылаются Масперо и Гао Мин-кай, когда говорят о позднейшей переделке текста СШП.

На мой взгляд, история бытования СШП дает все основания к тому, чтобы говорить о существовании двух версий текста одного и того же памятника. Однако, чтобы подобное заявление не выглядело пустой декларацией, необходимо подтвердить его фактами языка.

Данные, полученные при сопоставлении грамматических особенностей текста СШП, зафиксированного юаньским изданием, с таковыми дуньхуанской версии памятника, могут послужить серьезным, хотя и косвенным аргументом в пользу аутентичности последней.

Приведем сравнительную характеристику основных параметров грамматической структуры дуньхуанской (далее: ДХ.) и юаньской (далее: Ю.) версий СШП.

Из служебных слов при существительном. В ДХ-версии (в отличие от ююу IX в.) отсутствует суффикс 子 -цзы (в словах 弟子 *дицзы* «ученик», «последователь» и 童子 *тунцзы* «прислужник» *цзы*

нельзя считать суффиксом), тогда как в Ю-версии он хотя и единичными примерами, но отмечен: 釋子 (Т., 48, 357а) *шицзы* «буддийский монах», 日子 (Т., 48, 362в) *жицзы* «срок», «время».

Из личных местоимений. В ДХ-версии для 3-го л. отмечено лишь старое древнекитайское 之 *чжи* в функции дополнения, но не встретились более поздние 伊 *и* и 渠 *цюй*, обычные для юйлу IX в.: 世人本有之 (ДХ., § 12) *Ши жэнь бэнь ю чжи* «Люди этого мира изначально обладают **этим**». Что касается 他 *та*, то оно в версии ДХ. встретилось лишь в старом значении «другой»: 他佛 (ДХ., § 23) *Та фо* «Другой будда». В Ю-версии *та* употребляется как настоящее личное местоимение: 他得無師之智 (Т., 48, 358б) *Та дэ у ши-чжи чжи* «Он постиг мудрость без наставника»; ...從他退席... (Т., 48, 356а) ...*цун та туйси*... «...уходи вслед за **ним**». Также отмечено для 3-го л. 伊 *и*: 饒伊盡思共推 (Т., 48, 356а) *Жао и цзинь сы гун туй* «[Будда] пожалет **их** и все мысли вместе изгонит».

Вопросительные слова. Если в ДХ-версии встречается только старое вопросительное слово 何 *хэ* и сочетания с ним: 何人 *хэжэнь*? «кто?»; 何等 *хэдэн*? 何事 *хэши*? 何物 *хэу*? «что?», 何處 *хэчу*? «где?», 何以 *хэй*? 何須 *хэсюй*? «зачем?», «как?», а новокитайское 甚麼 *шэмма*? вообще не отмечено, то в Ю-версии встречается весь набор новокитайских вопросительных слов: 甚麼人 *шэммажэнь*? «кто?» — для вопроса о лице, 什麼 (甚) *шэмма (шэнь)*? 什麼物 *шэммау*? «что?» — для не-лиц; 作什麼 *цзошэмма*? «зачем?», 作麼生 *цзомашэн*? «почему?», 作麼 *цзома*? «как?». Из невопросительных местопредикативов в Ю-версии отмечены 與麼 *юйма* и 恁麼 *жэмма* «так». Ниже в соответствующей последовательности приводятся примеры из обеих версий.

衣法當付何人? (ДХ., § 49) *И фа дан фу хэжэнь*? «Кому ты передашь облачение и дхарму?»; 無者無何事念者何物? (ДХ., § 17) *У-чжэ у хэши нянь-чжэ хэу*? «"Нет" — это нет чего, "думать" — это [думать] о чем?»; 何須更願往生? (ДХ., § 35) *Хэсюй гэн юань ван шэн*? «Зачем желать снова возродиться?».

汝名什麼? (Т., 48, 355б) *Жу мин шэмма*? «Как тебя зовут (досл. какое у тебя имя)?»; 汝在此作什麼? (Т., 48, 357в) *Жу цзай цы цзо шэмма*? «Что ты здесь делаешь?»; 什麼物恁麼來? (Т., 48, 357б) *Шэммау жэмма лай*? «Что приходит так?»; 向甚麼處去? (Т., 48, 349б) *Сян шэньчу цюй*? «Куда ты идешь?»; 黃梅意旨甚麼人得? (Т., 48, 358а) *Хуан Мэй ичжи шэммажэнь дэ*? «Кто постиг намерение Хуан Мэя?»; 汝曾作什麼來? (Т., 48, 357б) *Жу цэн цзошэмма лай*? «Зачем ты приходишь сюда?»; 菩提作麼長? (Т., 48, 358б) *Пути цзома чан*? «Как длительно просветление?»; 汝作麼生疑? (Т., 48, 357а) *Жу цзомашэн и*? «Почему ты сомневался?»; 正與麼時那箇是明上坐本來面目? (Т., 48, 349б) *Чжэн юйма ши нагэ ши Мин шанцзо бэньлай мяньму*? «Который именно был в то время изначальным обликом Наставника Мина?» (здесь *юйма* является определением к имени, а не

к предикативу; особенность этого имени *ши* «время» в том, что это слово со значением времени.)

Из указательных местоимений. В ДХ-версии встречаются только старые *此 цы* и *彼 би*, тогда как в Ю-версии для ближнего указания наряду со старым *цы* употребляется и новое *這 чжэ*: *這獠* (Т., 48, 348в) *Чжэ* гэляо «Эти варвары»; *這沙彌* (Т., 48, 359б) *Чжэ* шами «Этот послушник».

Из других слов-заместителей. В функции именного определения в ДХ-версии отмечено возвратное *自 цзы*; в той же функции в Ю-версии выступает обычное для современного языка двусложное *自己 цзыцзи*.

...見自三身佛... (ДХ., § 20) ...*цзянь цзы сань шэнь фо*... «...увидеть **своего собственного** Будду в трех телах...»; *我自法門*... (ДХ., § 17) *Во цзы фа мэнь*... «Мое **собственное** учение о Дхарме...» (*цзы* выступает в функции приложения).

自己面目 (Т., 48, 349б) *Цзыцзи мяньму* «**Собственный** облик»; *自己靈光* (Т., 48, 356б) *Цзыцзи лингуан* «Свет **своей** души».

В качестве показателей множественности в ДХ-версии отмечены *等 дэн* и *衆 чжун*, где они употребляются не только с местоимениями, но и с существительными: *門人等* (ДХ., § 8) *Мэньжэньдэн* «Последователи»; *汝等門人*... (ДХ., § 4) *Жудэн мэньжэнь*... «**Вы**, последователи...» В Ю-версии, кроме указанных, встречается показатель множественности *輩 бэй*, к которому восходит современное *們 мэнь*: *我輩* (Т., 48, 348б, 355в) *Во бэй* «**Мы**».

Вместо старого послелога *内 нэй* в ДХ-версии, в Ю-версии отмечен новый послелог *裏 ли*: ...於堂内... (ДХ., § 7) ...*юй тан-нэй*... «...в Зале [для проповедей]...»; *口裏* (Т., 48, 361б) *коу-ли* «во рту». В ДХ-версии, как и в языке предшествующего периода, встречаются служебные слова *持 чи* и *將 цзян* (но нет обычного для юйлу IX в. и современного языка *把 ба*): *從何處來, 持此經典?* (ДХ., § 2) *Цун хэчу лай чи цы цзиндянь?* «Откуда ты явился с этим каноном?»; *客將柴去* (ДХ., § 2); *Кэ цзян чай цюй* «Гость унес дрова (досл.: «с дровами ушел)». В Ю-версии отмечено служебное *把 ба*, выносящее дополнение со значением орудия действия: ...*把鱗自搖* (Т., 48, 349б) ...*ба лу цзы яо* «...сам стал размахивать **веслом**». Одним словоупотреблением представлены в Ю-версии и такие новые по сравнению с ДХ-версией грамматические явления, как употребление *沒 мэй* в значении *沒有 мэю* «не иметь»: *惠能沒伎倆* (Т., 48, 358б) *Хуэй-нэн мэй цзиян* «У Хуэй-нэна **не было** ловкости»; форма невозможности совершения действия, образованная инкорпорацией отрицания *不 бу* перед модификатором глагола: *食不飽* (Т., 48, 3) *ши бубао* «**не** наесться досьгта»; обычная для юйлу IX в. конструкция вопроса, образованного с помощью *也* *未 е-вэй* в конце предложения: *米熟也未?* (Т., 48, 349а) *Ми шу е-вэй?* «Рис уже готов (или **еще нет**)?» Список подобных явлений можно было бы продолжить.

Приведенные выше языковые факты, полученные в результате сравнительной характеристики дуньхуанской и юаньской версий СШП, позволяют, на мой взгляд, утверждать, что перед нами две различные версии одного памятника, созданные в разное время (ДХ-версия — в VIII в., Ю-версия — в XIII в.) и потому зафиксировавшие каждая грамматические черты своего времени.

Замечания о переделке текста СШП, высказывавшиеся Масперо и Гао Мин-каем, были основаны — как я могу предположить — на том, что они знали памятник по его юаньскому изданию и не были знакомы с дуньхуанской версией. Последняя же не содержит языковых анахронизмов, если иметь в виду грамматические элементы, характерные для языка более позднего времени.

Для того чтобы как можно точнее определить место ДХ-версии СШП как в диахроническом, так и в синхроническом «пространстве», будет уместно, помимо языковых явлений ДХ-версии, приведенных в процессе сопоставления версий, указать и на другие грамматические характеристики.

В качестве местоимения 1-го л., как и в языке предшествующего периода, без какой-либо синтаксической распределенности выступают *我 во* и *吾 у*: 我若不呈心偈... (ДХ., § 6) **Во** жо бу чэн синь цзе... «Если я не предподнесу гатху своего понимания...»; 非我弟子 (ДХ., § 25) **Фэй во** дицзи «Это не мой ученик»; 若訪覓我... (ДХ., § 6) **Жо** фанми **во** ... «Если [Пятый Патриарх] обнаружит меня...»; 汝今向吾邊... (ДХ., § 3) **Жу** цзинь сян у-бянь... «Вот вы сейчас у меня...»; ...禮拜吾... (ДХ., § 3) ...*либай у*... «...поклонился мне...»; 吾一生己來不識文字... (ДХ., § 42) **У** шизэн илай бу ши вэньцзы... «Я отродясь не знал грамоты...» Для 2-го л. отмечено *汝 жу*, также характерное для языка предшествующего периода; новокитайское *你 ни*, ставшее обычным для юйлу IX в., в СШП не встречается: 汝何方人? (ДХ., § 3) **Жу** хэфан жэнь? «Из каких ты мест?»; ...有人害汝 (ДХ., § 9) ...ю жэнь хай жу «...кто-нибудь причинит тебе зло». При местоимениях 1-го и особенно 2-го л. достаточно часто (но не регулярно!) употребляется упоминавшийся выше показатель множественности *等 дэн*.

В качестве вопросительных слов о лицах встречаются *誰 шуй?* 阿誰 *ашуй?* и *何人 хэжэн?*; новое *什麼 шэмма?* вообще не отмечено (это близко к тому, что приходится наблюдать в языке «Бяньвэни о воздаянии за милости». См.: Зограф, 1972. С. 5): *誰能得智?* (ДХ., § 37) **Шуй** нэн дэ чжи? «Кто мог знать?»; ...看惠能見解與吾誰疾遲? (ДХ., § 40) ...*кань Хуэй-нэн цзяньцзе юй у шуй цзи чи?* «...сравним взгляд Хуэй-нэна и мой: который стремительнее [в своем понимании, а который] медлительней?» (в последнем примере *шуй* употреблено в необычном значении «который из?», что соответствует древнекитайскому *孰 шу*; в юйлу IX в. в этом значении выступает *那 на*); 更有阿誰 (ДХ., § 48) *Гэн ю ашуй?* «А еще кто был?»

Говоря о возвратных местоимениях, которых я уже касалась выше, укажу на встретившееся (это единственный пример) двусложное 自家 *цзыцзя*, характерное и для ююлю IX в. (но ни разу не отмеченное в «Бяньвэни о воздаянии за милости»): 但願自家修清淨 (ДХ., § 36) *Дань юань цзыцзя* сю *цинцин* «Хочу только, чтобы вы **сами** практиковали чистоту». Из определительных местоимений в ДХ-версии отмечено как отдельное 各 *гэ*, так и его редупликация 各各 *гэгэ* — оба с одним и тем же значением «каждый»: 衆生各各自度 (ДХ., § 21) *Чжуншэн гэгэ цзы ду* «**Каждая** живая тварь может спасти себя сама».

В СШП отмечено несколько счетных слов, или классификаторов; так, при счете стихов употребляется 首 *шоу* «голова»: 偈一首 (ДХ., § 8) *Цзе ишоу* «Одна (**голова**) гатха»; при счете помещений — 間 *цзянь* «отсек»: 有三間房廊 (ДХ., § 5) *Ю сань цзянь* *фанлан* «Было три (**отсек**) коридора». Конкретно эти и другие подобного типа счетные слова достаточно часто отмечались в языке предшествующего периода. В отличие от них встретившийся дважды (при одном и том же слове) классификатор 箇 *гэ* — новое явление, нехарактерное для языка III—V вв., но довольно обычное в ююлю IX в. и, как известно, сохраняющееся в современном языке: 八箇餘月 (ДХ., § 3, 7) *Багэ юй юе* «Восемь с лишним (**штук**) месяцев». В общем же счетные слова для текста СШП — явление, скорее, случайное, и в большинстве случаев числительное сочетается с существительным непосредственно, без всякого классификатора.

Из служебных слов, относящихся к глаголу, отмечен показатель будущего времени и долженствования 當 *дан* (чрезвычайно распространенный в языке III—V вв.): 當付汝衣法 (ДХ., § 7) *Дан фу жу и фа* «Я **передам** тебе облачение и Дхарму»; 當令自悟 (ДХ., § 9) *Дан лин цзы у* «Ты **должен** сделать так, чтобы [люди] сами обрели прозрение». Встречающаяся в тексте СШП морфема 了 *ляо* (еще, конечно же, не суффикс!) — служебный элемент, характерный и для ююлю IX в.: 畫人盧珍看壁了, 明日下手 (ДХ., § 5) *Хуажэнь Лу Чжэнь кань би ляо*, *минжи ся шоу* «Художник Лу Чжэнь **осмотрел** стену и на следующий день принялся за работу»; 法即付了 (ДХ., § 49) *Фа цзи фу ляо* «Дхарму я **уже** **вверил**». (Следует обратить внимание и на следующую особенность этого примера: первую позицию в предложении занимает не название субъекта действия, как мы бы ожидали, а название объекта, которое вынесено вперед, но при этом никак не оформлено.)

Обычная для языка танской эпохи форма невозможности совершения действия (встречается она и в ююлю IX в.) отмечена и в тексте СШП: ...數日作不得 (ДХ., § 7) ...*шу жи цзо будэ* «...[в течение] нескольких дней [он] **не мог** писать [стихи]»; 代汝米不得 (ДХ., § 44) *Дай жу ми будэ* «Вместо вас [я] **не могу** подвергаться заблуждениям». Наряду с наречиями, обычными для языка предшествующего периода (повелительное 且 *це*, 但 *дань* «только», 更 *гэн* «еще» и др.), отмечены

и некоторые новые наречия, встерчающиеся в юйлу IX в.: 元來 юань-лай «оказывается», 實是 шиши «в самом деле», 只 чжи и двусложное 只是 чжиши «только».

Для выражения вопроса наряду со старыми способами (否 фоу и другие отрицания в конце предложения) уже встречается вопрос, образованный повтором глагола-сказуемого в утвердительной и отрицательной форме, который довольно обычен для юйлу IX в. и сохраняется в современном языке: 吾打汝痛不痛? (ДХ., § 44) У да жу тун бу тун? «Когда я тебя бью, тебе больно (или нет)?» В связочном предложении наряду со старой отрицательной связкой 非 фэй встречается и новая форма (достаточно регулярно прослеживаемая в юйлу IX в.) — 不是 бу ши: 教是先性所傳, 不是惠能自知 (ДХ., § 12) Цзяо ши сянь син со чуань бу ши Хуэй-нэн цзы чжи «[Мое] учение было передано мудрецами прошлого, а [отнюдь] не (есть) мое собственное знание».

Из других служебных слов отмечены характерные особенно для бьяньвэней слова 合 хэ «быть должным» и 解 цзе «мочь», «уметь». В функции послелогов встретились 處 чу и 邊 бьянь (характерные для языка танских бьяньвэней): 汝今向吾邊 (ДХ., § 3) Жу цзинь сян у бьянь «Вот вы сейчас направляетесь ко мне». Как оформитель определения встречается только старое 之 чжи, тогда как в юйлу IX в. употребляется 底 ди и современная форма 的 ди.

Резюмируя изложенные выше факты, характеризующие общую картину языка СШП, можно заметить, что, с одной стороны, язык рассматриваемого памятника близок к языку предшествующего периода, имея при этом в виду язык переводов на китайский произведений буддийской литературы¹; последний же представляет собой разговорный (или максимально приближенный к разговорному) язык до-танского времени. С другой стороны, в языке СШП отмечены некоторые грамматические элементы, характерные для языка танских дунхуанских бьяньвэней, а в ряде случаев — и для «зрелых» юйлу IX в.

Таким образом, если представить, что перед нами стоит задача датировать памятник при условии полного отсутствия каких бы то ни было сведений об истории его бытования, то, основываясь на данных грамматического анализа текста, логично было бы считать, что рассматриваемый текст записан языком, близким к разговорному языку VII—VIII вв. Грамматический анализ данной версии текста СШП не дает оснований подозревать позднейшей ее обработки. Отсюда следует, что использование материала СШП при изучении и описании языка юйлу не только правомерно, но и крайне необходимо и важно, ибо позволяет увидеть и сравнить грамматические особенности самого раннего юйлу с таковыми «зрелых» произведений этого жанра.

¹ Описание грамматики ранних переводов буддийских текстов см.: Гуревич, 1974.

Поскольку описание основных грамматических параметров языка чаньских юйлу дает представление не только о грамматике жанра, но и о грамматике языка, максимально приближенного к разговорному языку эпохи Тан в целом, вполне естественно привлечение в качестве дополнительного источника для некоторых разделов весьма своеобразного текста танской эпохи — произведения в жанре *чуаньци* (傳奇) «Пещера разудалого отшельника» (游仙窟) Чжан Вэнь-чэна (張文成), или Чжан Чжо 張鷟 (см.: Чжан Вэнь-чэн, 1955)¹.

Жанр памятника — раннее *чуаньци*². Примерными годами жизни автора Лу Синь считает 660—740 гг. — период правления императрицы У-хоу (см.: Lu Hsun, 1959. P. 87). Время создания памятника, по данным Чжэн Чжэнь-до, — первая треть VIII в. (см.: Чжэн Чжэнь-до, 1957. Т. 2. С. 381. В Китае текст был утерян, но сохранился в Японии). У него же мы находим и оценку произведения как первой в истории китайской литературы увлекательной новеллы-*чуаньци* с любовным сюжетом, в которой автор, по слухам, распространявшимся его современниками, в завуалированной форме изложил свою любовную интригу с императрицей.

Наш интерес к памятнику определяется, естественно, его языком, который Лу Синь охарактеризовал как смесь эвфуизма с разговорным языком (см.: Lu Hsun, 1959. P. 87). Упомянутый чуть выше проф. В. Мейер оценивает язык памятника как испытавший на себе сильнейшее влияние буддизма.

На мой взгляд, язык этого достаточно «неожиданного» текста, изобилующего диалогической речью, насыщенной разговорными элементами, и заслуживающего отдельного разговора и специального описания, для данной работы важен в двух планах: во-первых, для того, чтобы показать, что грамматические элементы, широко используемые в языке юйлу, — это не специфика жанра, а характеристика языка эпохи; во-вторых, чтобы в необходимых случаях дополнять примерами из него некоторые разделы, когда основной источник дает их недостаточно.

Описание грамматических особенностей языка текстов юйлу во всех возможных случаях производится в сопоставлении как с языком более раннего периода (III—V вв.), так и с танскими бьяньвэнями³. Результаты последнего сопоставления особенно важны, ибо позволяют оценить удельный вес новых и старых служебных слов в юйлу и в бьяньвэнях.

¹ При цитации: «Чжан» и цифра, указывающая страницу. Указанное сочинение входит в круг оптимальных текстов танской эпохи, рекомендованных Люй Шу-сяном для извлечения данных по грамматике разговорного языка эпохи (см.: Люй Шу-сян, 1955. С. 196).

² По мнению известного американского синологического профессора Виктора Мейера, в жанровом отношении памятник находится «в точке пересечения» бьяньвэней и *чуаньци*.

³ При сравнении языка юйлу и бьяньвэней данные по грамматике последних взяты в основном из кн.: Зограф, 1972.

В грамматической характеристике языка юйлу используется схема, ставшая традиционной в исследованиях по исторической грамматике любого периода китайского языка, поскольку она отражает объективную необходимость сосредоточить внимание на анализе значений и функций отдельных служебных и полуслужебных слов и некоторых специфических конструкций.

Единицы иллюстративного материала не всегда соответствуют целому предложению: усечения допускаются в тех случаях, когда для характеристики функции или значения интересующего нас грамматического элемента законченное предложение не является обязательным.

В отдельных случаях для обеспечения максимально точной передачи грамматического значения того или иного служебного слова примеры могут быть переведены с некоторым отличием от соответствующего места в полном переводе памятника.

Существительное

Служебные элементы при существительном

Для языка юйлу — это касается почти всех текстов¹, использованных в работе — характерно широкое употребление существительных с суффиксами, что особенно свойственно текстам «Линь-цзи лу» и «Пан цзюйши юйлу».

Наиболее частотным является суффикс 子 -цзы, на втором месте — 頭 -тоу:

伴子 баньцзы (44) «спутник», «товарищ»;

擔子 даньцзы (72) «мешок»;

袋子 дайцзы (Т., 47, 510в) «торба», «мешок»;

坑子 кэнцзы (60) «яма», «канава»;

塊子 куайцзы (60) «кусочек», «комочек»;

老子 лаоцзы (П., 31, 119; Т., 48, 3876) — «старец»;

笠子 лицзы (П., 68; Т., 47, 512а) — «коническая шляпа (из бамбука)»

女子 нюйцзы (П., 44) — «дочь»;

秃子 туцзы (87, 146) — «плешистый негодник»;

¹ Имеются в виду юйлу IX в. Что касается текста СШП, то, как уже отмечалось выше, наиболее обычный для всех других юйлу суффикс -цзы в нем отсутствует, а встретившееся в СШП существительное 童子 тунцзы «прислужник» фигурирует у Ван Ли в качестве примера того, как непросто провести грань между суффиксом и не-суффиксом (см.: Ван Ли, 1957. С. 225).

- 橐子 *тоцзы* (П., 102) — «мешок»;
 複子 *фуцзы* (77) — «платье»;
 拂子 *фуцзы* (16, 93, 111; П., 47, 159) — «метелка», «мухогонка»;
 鳳子 *фэнцзы* (141) — «феникс»;
 膠湓子 *цзяопэнцзы* (68) — «таз, покрытый глазурью»¹;
 策子 *цэцзы* (77) — «книга»;
 句子 *цзюйцзы* (П., 159; Т., 47, 5086) — «фраза»;
 鍬子 *чаньцзы* (Т., 47, 5126) — «лопата для прополки», «полольник»;
 槌子 *чуйцзы* (П., 47) — «молоток», «колотушка»;
 獅子 *шицзи* (52) — «лев»;
 狗子 *гоуцзы* (Т., 48, 3876) — «собака»;
 果子 *гоуцзы* (Т., 47, 511а) — «фрукт», «плод»;

Следует особо отметить буквальное «засилье» существительных с суффиксом *-цзы* в тексте «Пещеры...», причем значительная их часть в словарях встречается лишь в бессуффиксальной форме (кроме «Большого китайско-русского словаря», сошлюсь на «Большой словарь китайского языка» Ван Тун-и (王同仇。語言大典. Пекин, 1990)):

- 眼子 *яньцзы* (Чжан, 6) — «отверстие», «дыра»; 帔子 *пэйцзы* (Чжан, 6) — «накидка», «пелерина»; 面子 *мянцзы* (Чжан, 5) — «престиж», «репутация» (достаточно необычно для танского времени выглядит суффикс *-цзы* при существительном, обозначающем не предмет, а отвлеченное название, некую нравственную категорию); 霞子 *сяцзы* (Чжан, 1) — «заря», «закат» и др.

Появившись в эпоху Лючао, суффикс *-тоу* значительно расширил сферу своего употребления при Тан:

- 飯頭 *фаньтоу* (91) — «повар»;
 幘頭 *путоу* (П., 57, 144) — «головная повязка», «колпак»;
 纛頭 *цзюетоу* (124, 127, 132, 133; Т., 47, 5106) — «мотыга»;
 舌頭 *шэтоу* (Т., 47, 509в) — «язык»;
 棚頭 *пэнтоу* (23) — «подмости», «сцена»;
 十字街頭 *шицзыцзетоу* (21) — «перекресток»;
 鑿頭 *цзотоу* (П., 96) — «долото»;
 明頭 *минтоу* (98) — «ясность»;
 暗頭 *аньтоу* (53, 98) — «мрак»;
 錐頭 *чжуйтоу* (П., 96) — «шило»;²

Встречаются существительные, образованные с помощью суффикса *-цзя*:

- 旁家 *панцзя* (32, 33, 47, 59, 64 и др.) — «сосед»;

¹ В «Большом китайско-русском словаре» зафиксирована лишь бессуффиксальная форма этого существительного (см.: Большой китайско-русский словарь. Т. 3. С. 843).

² Последние четыре существительных в «Большом китайско-русском словаре» зафиксированы лишь в бессуффиксальной форме.

人家 жэньцзя (Т., 47, 508а) — «семья»;

作家 цзоцзя (П., 136, 162) — «Мастер»;

主家 чжужя (100) — «хозяин»;

賓家 биньцзя (100) — «гость» (в словаре такая форма не зарегистрирована; можно предположить, что здесь имеет место аналогия с *чжужя* «хозяин»: 賓家有過, 主家有過... (100) *биньцзя* ю го, *чжужя* ю го? «[С чьей стороны] была допущена ошибка: со стороны гостя или со стороны хозяина?»);

冤家 юаньцзя (139, Т., 47, 509в) — «враг».

В эпоху Тан, но позже, чем *цзы* стал употребляться суффикс 兒 -эр; в исследуемых текстах отмечены лишь отдельные примеры, да и среди них есть случаи сомнительные:

看牛兒 каньнюэр (П., 179) — «пастух»;

出家兒 чуцяэр (89; X.-б., 85) — «монах»;

大丈夫兒 дачжанфуэр (40, 47, 49) — «достойный муж»;

巧兒 цяоэр (Чжан, 6) — «умелец»;

麒麟兒 цилиньэр (Чжан, 10) — «чудо-скакун».

Стоит отметить, что в «Большом китайско-русском словаре» из всей этой группы слов отражено лишь одно — *чуцяэр* «монах»; слово *каньнюэр* вообще не зафиксировано, а остальные фигурируют в бессуффиксальной форме.

Как пример спорного случая укажу существительное из разряда вульгаризмов 小廝兒 сяосыэр (96) — «ничтожный прислужник», «лакей», в нем еще сохраняется в какой-то степени значение «маленький», что не позволяет считать здесь -эр настоящим суффиксом (см.: Ван Ли, 1957. С. 227—229).

В качестве словообразующего элемента выступает в это время и морфема 漢 -хань:

老漢 лаохань (77, 130) — «старец»;

瞎漢 сяхань (64, 95) — «слепец»;

風顛漢 фэндяньхань (2, 91, 122, 127; П., 85) — «сумасшедший»;

癡頑漢 чиваньхань (36) — «болван»;

大丈夫漢 дачжанфухань (67, 86) — «достойный муж» (ср.: *дачжанфуэр*: одно и то же имя может присоединять к себе разные суффиксы, при этом образованные с их помощью существительные не различаются по своему значению).

Как можно заметить, большинство образованных с помощью морфемы -хань слов относятся к вульгаризмам.

Отмечены отдельные примеры образования имен с помощью морфемы -шэн¹:

¹ Согласно Лю Цзяню (см.: Лю Цзянь, 1992. С. 282—284), суффикс -шэн стал довольно широко употребляться в чаньских юйлу в позднетанский период: в большинстве случаев этот суффикс отмечен после прилагательного, но и в тех

後生 *хоушэн* (53, 120, 121, 129, 130) — «молодой человек», «юноша»;

瞎搥生 *сялюшэн* (32, 52, 77) — «слепой карлик», «горбун».

Как и в языке предшествующего периода и в древнекитайском языке, в исследуемых текстах в качестве словообразующей морфемы существительных часто выступает морфема 人 -жэнь (немало примеров такого рода отмечено в тексте СШП):

道人 *даожэнь* (§ 36, 31, 41, 47, 58 и др.) — «приверженец Дао»;

門人 *мэньжэнь* (§ 38) — «адепт», «приверженец»;

俗人 *сужэнь* (П., 33, 57, 181) — «простолюдин»;

聖人 *шэнжэнь* (Х.-б., 96) — «мудрец», «постигший истину».

В качестве суффикса существительного с отвлеченным значением встречается и морфема 處 -чу (подробно об этом см. в разделе «Разное»).

Из служебных элементов, стоящих перед именем, в исследуемых текстах отмечены префиксы 老 *лао-* и 阿 *а-*. Префикс *лао-* произошел от прилагательного *лао* «старый» путем постепенной утраты последним знаменательного значения:

老母 *лаому* (§ 2) — «мать»;

老僧 *лаосэн* (10, 35, 105 и др.; П., 15) — «монах»;

老宿 *лаосу* (52, 99) — «монах»;

老師 *лаоши* (41, 52, 62) — «наставник»;

老翁 *лаовэн* (П., 36, 57) — «Почтенный» (*лао* здесь не служит для характеристики возраста: для указания на возраст употребляется конструкция 年老 *няньлао* «старый»; 龐公年老 (П., 155) *Пан-гун няньлао* «Я, Пан-гун, стар»);

老婆 *лаопо* (2, 121) — «бабушка»;

老秃奴 *лаотуну* (60, 61) — «бригоголовый раб».

Согласно Ван Ли (Ван Ли, 1957. С. 223), начиная с эпохи Тан, *лао* могло употребляться перед фамилией, однако в исследуемых текстах подобного рода примеры не отмечены; встретился один пример, когда *лао* стоит после фамилии: 龐老在否 (П., 51) *Пан лао цзай фоу* «На месте ли старейшина Пан?» (в данном примере после *лао* можно предположить опущенное 師 *ши* «наставник»).

Встречаются в исследуемых текстах и отдельные примеры имен с префиксом 阿 *а-*, однако значительно чаще последний употребляется с местоимениями (см. в разделе «Слова-заместители»):

阿師 *аши* (П., 68, 89, 96, 107 и др.) — «наставник»;

阿兄 *асюн* (П., 101) — «старший брат».

немногих примерах, когда он стоит после имени, «привязка» к прилагательному тем не менее сохраняется: слово, образованное присоединением -шэн к имени, приобретает значение качественной характеристики лица или предмета вместо значения названия того же лица или предмета в бессуффиксальной форме.

Слова-заместители

Личные местоимения¹

В текстах исследуемых памятников выделяется группа полуслужебных слов, которые, при соотнесении их словами знаменательными², соответствуют классу имен. Такие слова, указывая на лицо (1, 2, 3-е), в предложении выступают в функции подлежащего, дополнения, именного определения; в последнем случае обязательно со значением притяжательности.

В качестве местоимения 1-го л. для языка юйлу наиболее характерно *во* «я», «мы», выступающее в различных функциях: подлежащего, дополнения, определения:

我若不呈心偈... (§ 6) *Во жо бу чэн синь цзе...* «Если я не представлю гатху [своего] понимания...»

...我多知 (П., 93) ...*во до чжи* «...я много знаю».

愚人笑我 (36) *Юйжэнь сяо во* «Глупцы осмеивают меня».

若訪覓我... (§ 6) *Жо фанми во...* «Если [Пятый Патриарх] обнаружит меня...»

與我免看! (П., 77) *Юй во мянь кань!* «Покажи мне [как ты] избежишь!»

我女鋒捷矣 (П., 196) *Во нью фэн цзе и* «Моя дочь опередила меня».

非干我事 (153) *Фэй гань во ши* «[Это] не касается моих дел». В притяжательном значении *во* никак не оформляется.

Наряду с *во* для 1-го л. отмечено и местоимение *吾 у*; частота употребления того и другого разная в разных текстах, так, например, в «Линь-цзи лу» всего 8 *у* приходится на 60 *во*, а в СШП оба слова отмечены с примерно одинаковой частотой. Функции *у* те же, что у местоимения *во*:

吾滅後... (153) *У ме хоу...* «После того, что я угасну...»

...禮拜吾... (§ 3) ...*ли бай у...* «...поклонился мне...»

吾正法眼藏 (153) *У чжэн фа янь цзан* «Сокровищница моего oka истинной Дхармы».

Кроме указанных выше *во* и *у*, обычных и для языка бьяньвэней (см.: Зограф, 1979. С. 15 и след.), в текстах юйлу для 1-го л. употреб-

¹ У Масперо предложен лишь список местоимений для каждого из трех лиц без указания на количественные или функциональные соотношения, когда в значении одного и того же лица употребляется не одно, а два или несколько слов.

² О возможности классификации местоимений по признаку соотносительности со знаменательными словами см.: Яхонтов, 1965.

ляется также 某甲 *моуцзя*¹, не обнаруженное в текстах бьяньвэней. *Моуцзя* отмечено как подлежащее (самостоятельного и включенного предложений) после показателя побудительной конструкции, а также в притяжательном значении².

某甲身爲主事 (Т., 47, 512в) *Моуцзя шэнь вэй чжуши* «Я сам являюсь управляющими делами».

不知某甲有過無過? (121) *Бу чжи моуцзя ю го у го?* «[Я] не знаю, допустил ли я ошибку (или нет)?»

Что касается форм вежливости, которые могли бы заменять местоимения 1-го л., то можно назвать лишь слово 朕 *чжэнь*, отмеченное в СШП. Однако в использованном нами дополнительном источнике — «Пещере разудалого отшельника» встречаются такие вежливые формы для 1-го л., как 余 *юй*, 下官 *ся гуань*, 承 *чэн*, 僕 *пу*, 兒 *эр*:

...朕勿疑達磨大師言 (ДХ., § 34) ...*чжэнь у и Дамо даши янь* «...я не усомнился в словах Великого наставника Бодхидхармы».

僕從汧隴奉使河源 (Чжан, 1) *Пу цун Цяньлун фэн-ши Хэюань* «Ваш покорный слуга — из Цяньлуна, получил назначение в Хэюань».

余讀詩乞... (Чжан, 3) *Юй ду ши ци...* «Когда я кончил читать стихи...»

下官遷延而退曰... (Чжан, 9) *Ся-гуань цянъянь эр туй юе...* «Я потоптался в нерешительности и, отступая, сказал...» (к сожалению, в русском переводе далеко не всегда удается передать специфику, содержащуюся в каждой из вежливых форм).

В качестве местоимения 2-го л. «ты», «вы» для исследуемых текстов одинаково обычны 你 *ни* и 汝 *жу*. Исключение составляет СШП, в тексте которой появившееся в танскую эпоху *ни* не отмечено ни разу. Чаще всего *ни* употребляется в функции подлежащего: объяснение такой ситуации заключено в особенностях самого жанра юйлу как проповедей, насыщенных обращениями к аудитории:

你且莫錯! (81) *Ни це мо цо!* «Вы не впадайте в ошибку!»

你見目前虛空... (Х.-б., 55) *Ни цзянь муцянь сюйкун...* «Ты видишь перед собой пустоту...»

¹ Масперо приводит примеры с *моуцзя* только в функции подлежащего. Возможно, это объясняется тем, что все примеры взяты из одного текста — «Пан цзюйши...», где слово *моуцзя* встречается достаточно часто, но только как подлежащее.

² Как замечает Масперо, это один из наиболее любопытных случаев замены настоящих личных местоимений перифразами, когда в значении местоимения 1-го л. употребляется слово, буквально значащее «такой», т. е. представляющее собой указательное местоимение (см.: Масперо, 1914. Р. 17). Кстати, именно как указательное местоимение оно выступало в языке предшествующего периода (III—V вв.).

Ни может также выступать как дополнение (без предлога и с предлогом), а в случае, когда *ни* используется в качестве именного определения, реализуется его притяжательная функция:

我不曾障你 (X.-б., 55) *Во буцэн чжан ни* «Я никогда не был тебе преградой».

向你道... (64) *сян ни дао...* «Обращаясь к вам, говорю...»

你屋裏... (29) *Ни у-ли...* «В вашем [собственном] доме...»

В тех же функциях, что и *ни*, достаточно широко представлено в исследуемых текстах местоимение *жу*:

汝將謂有氣力底是也? (Т., 47, 509а) *Жу цзянвэй ю цили-ди ши е?* «Ты считаешь, прав тот, у кого есть сила?»

我爲汝勘這老僧 (91) *Во вэй жу кань чжэ лаосэн* «Я ради тебя испытываю этого монаха».

汝見處 (X.-б., 118) *Жу цзяньчу* «Твой взгляд».

При местоимении *жу* часто встречается показатель множественности *дэн* (при *ни* таковой не отмечен): 汝等諸人作麼生會? (24) *Жудэн чжу жэнь цзюмашэн хуй?* «А вы все как это понимаете?»

При неформенных *ни* и *жу* оба местоимения могут обозначать как единственное, так и множественное число; тем не менее можно утверждать, что *ни* чаще употребляется в значении множественного числа, тогда как *жу*, как правило, имеет значение единственного числа.

Кроме собственно местоимений, в значении 2-го л. употребляются также *子 цзы* и *公 гун*. Представляется, однако, что в наших текстах они выступают не столько как формы вежливости, сколько как нейтральные заменители настоящих местоимений:

子但舉看 (138) *Цзы дань цзюй кань* «Ты только намекни».

子已喫三十棒了也 (124) *Цзы и чи сань ши бан ляо е* «Ты уже получил от меня тридцать палочных ударов».

是我拙是公巧? (П., 36) *Ши во чжо ши гун цяо?* «Это я туп или ты искусен?»

Из местоимений 3-го л. прежде всего отметим *他 та*¹, которое окончательно утвердилось как личное местоимение именно в эпоху Тан, вытеснив (или, по крайней мере, сильно потеснив) старые местоимения 3-го л. *伊 и* и *渠 цюй*.

В исследуемых текстах *та* может иметь несколько значений: 1) как и в бьяньвэнях, оно может обозначать неопределенное лицо («кто-то»); именно это значение было основным для *та* в языке III—V вв.; условно я называю такое *та* «неопределенно-личным» местоимением²; 2) *та* может заменять название конкретного лица, т. е. выступать как насто-

¹ Единичные примеры с *та* в качестве личного местоимения прослеживаются с послеханьского времени, на что указывает, в частности, в своей «Грамматике китайского языка» Гао Мин-кай (см.: Гао Мин-кай, 1957. С. 128—130). Среди текстов периода Лючао сутра «Бай юй цзин» (V в.) наиболее богата такими примерами.

² Подробно об этом см.: Гуревич, 1974. С. 13.

ящее личное местоимение («он», «они»), выполняя в предложении различные функции; в таком значении *та* отмечается во всех исследуемых текстах, кроме СШП; 3) в отдельных случаях *та* может встречаться в его старом древнекитайском значении — как указательное местоимение («другой»); такое *та* отмечено лишь в функции определения.

Вышесказанное можно проиллюстрировать следующими примерами:

1. ...修他證他莊嚴他 (51) ...сю *та* чжэн *та* чжуан'янь *та* «...просвещать кого-то, доказывать кому-то, украшать кого-то».

他古人... (86) *Та* цзжэнь... «Какой-то человек древности...» (Как видно из этого примера, *та* в первом из трех указанных значений могло быть именованно определением.)

2. 他是聖人 (86) *Та* ши шэнжэнь «Он — святой».

...未見他 (П., 140) ...вэй цзянь *та* «...[я] еще не видел его».

向他道什麼? (153) Сян *та* дао шэмма? «Что ты ему скажешь?»

3. 逢彌勒出世，移置他方世界 (77) Фэн Милэ чу ши ичжи *та* фан шицзе «Если бы [они] столкнулись с тем, что [Будда] Майтрея появился в [этом] мире, они переселились бы в другую часть мира».

他佛 (ДХ., § 23) *Та* фо «Другой Будда».

Некоторые случаи употребления *та* нуждаются в специальных пояснениях. Так, в следующем примере *та* заменяет название неодушевленного предмета, что, разумеется, совсем необычно для личного местоимения:

你若向動處捉他，他向不動處立，你若向不動處捉他，他向動處立 (77) Ни жо сян дун чу чжо *та*, *та* сян бу-дун чу ли; ни жо сян бу-дун чу чжо *та*, *та* сян дун чу ли «Если вы хотите поймать ее (истину. — И. Г.) в движении, она располагается в неподвижности; если вы хотите поймать ее в неподвижности, она располагается в движении».

Особенность нижеприведенного примера состоит в том, что одно и то же лицо названо в предложении дважды — сначала с помощью *та*, заменяющего название конкретного лица, а затем с помощью следующего непосредственно за *та* существительного, которое и есть название этого конкретного лица; таким образом, это существительное является приложением к *та*:

臨濟莫辜負他黃檗也無? (138) Линь-цзи мо гуфу *та* Хуан-бо е-у? «Не обманул ли Линь-цзи его, Хуан-бо, ожиданий?»

Примеры такого функционирования *та* встречаются и в бьяньвэнях (см.: Зограф, 1979. С. 65).

Местоимение *та* может иметь значение как единственного, так и множественного числа. Показатель множественности при *та* не отмечен.

Кроме *та*, в значении местоимений 3-го л. в рассматриваемых текстах употребляются 伊 и 渠 цюй¹. Они выступают в различных функ-

¹ 伊 и появилось в IV—V вв., 渠 цюй — в период Троецарствия (220—280); последнее явилось видоизменением 其 ци в его непритяжательной функции (см.: Ван Ли, 1957. С. 269—270; Люй Шу-сян, 1955. С. 182).

циях и отмечены во всех исследуемых текстах (особенно богат примерами на *цуй* в разных функциях текст «Пещеры разудалого отшельника»):

...待伊打汝, 接住棒送一送 (106) ...дай **и** да жу, *цзечжу бан сун исун* «...подожди, пока **он** тебя ударит, тогда выхвати [у него] палку и поддай [ему]...»

總識伊來處 (20) *Цзун ши и лай чу* «[Я] всегда знаю, откуда **он** пришел».

誰辨得伊? (П., 204) *Шуй бьянь дэ и?* «Кто сможет **его** распознать?»

我向伊道... (89) *Во сян и дао...* «Я говорю **вам**...»

...渠不識我 (75) ...*цуй бу ши во* «...**он** не узнает меня».

處處得逢渠, 渠今正是我, 我今不是渠 (Т., 47, 508a) *Чучу дэ фэн цуй, цуй цзинь чжэньши во, во цзинь буши цуй* «Повсюду случается встречать **его**; сейчас **он** — это поистине (есть) я; я сейчас — это не есть **он**».

今朝忽見渠姿首 (Чжан, 5) *Цзиньчжао ху цзянь цуй цзы шюу* «Этим утром [я] вдруг увидел **ее** прекрасный облик, чудесные волосы».

Показатели множественности при *и* и *цуй* не отмечены. Сами эти местоимения, как правило, употребляются в значении единственного числа, но в отдельных случаях не исключено и множественное (как в последнем примере с местоимением *и*).

Встречается в исследуемых текстах и старое местоимение *其* *ци* в функциях, свойственных ему в древнекитайском, — именного определения и подлежащего придаточного предложения:

...所以障其道眼 (43) ...*сои чжан ци Дао янь* «...чем и создается преграда **их** оку Дао».

知其邪正 (62, 69) *Чжи ци се-жэн* «[Я] стал понимать, кто из **них** истинный, а кто ложный».

В единичных случаях в наших текстах, как и в бьяньвэнях, *ци* встречается как указательное местоимение: 其僧 (17) *Ци сэн* «Этот монах».

Иногда в функции беспредложного дополнения можно встретить старое древнекитайское *之* *чжи*: 人皆與之 (119) *Жэнь цзе юй чжи* «Все люди предлагали ему **это** (халат. — И. Г.)».

Возвратные местоимения

Из морфем, употреблявшихся как возвратные местоимения в древнекитайском языке и в языке периода Лючао (см.: Гуревич, 1974. С. 55—61), в исследуемых текстах отмечены лишь морфема *自* *цзы*¹ и отдельные сочетания с ней. Возвратное местоимение *己* *цзи*, обычное для древнекитайского языка и языка III—V вв., в наших текстах не отме-

¹ С. Е. Яхонтов рассматривает такое *цзы* как показатель возвратного залога (см.: Яхонтов, 1965. С. 62).

чено. Морфема 身 *шэнь* «тело», которая в языке предшествующего периода, сочетаясь с личным местоимением, приобретала возвратное значение, в текстах юйлу употребляется только в своем знаменательном значении.

Если рассматривать полуслужебную морфему *цзы*, соотнося ее с соответствующей группой знаменательных слов, то ее, очевидно, следовало считать скорее полуслужебным наречием, ибо независимо от ее значения она всегда стоит перед глаголом, отличаясь этим от возвратного местоимения 己 *цзи* «себя», которое в разных функциях занимает в предложении разные позиции (см.: Ян Бо-цзюнь, 1955. С. 71—72; Гао Мин-кай, 1957. С. 143—144). Однако из-за функции, «похожей» на дополнение, в которой выступает морфема *цзы* и которая невозможна для наречия, ее относят к наречиям с местоименным значением, что позволяет рассматривать ее в данном разделе.

Значение морфемы *цзы* характеризуется широким спектром, в котором, однако, немало неопределенных случаев.

Так, *цзы* может указывать, что объект действия совпадает с действующим лицом:

若有意自救不了 (80) *Жо ю и цзы цзю бу ляо* «Если бы [у него] было устремление, [он] не спас бы и самого себя».

無繩自縛 (20) *У шэн цзы фу* «[Он как бы] без веревки себя связал».

你若自信不及... (27) *Ни жо цзы синь бу цзи...* «Если вы недостаточно верите себе...»

Если глагол, перед которым стоит *цзы*, имеет при себе отрицание, то *цзы* может оказаться между отрицанием и глаголом, т. е. не перед группой сказуемого, как обычные наречия, а непосредственно перед сказуемым.

三界不自道 (65) *Сань цзе бу цзы дао* «Три мира не сами о себе возглашают».

且名句不自名句 (84) *Це мин цзюй бу цзы мин цзюй* «Но слова и фразы [суть] не сами по себе слова и фразы» (особенность данного случая в том, что *цзы* занимает позицию после отрицания перед именем, и либо это имя выступает в необычной для него функции сказуемого, либо после *цзы* пропущена связка).

愁來不自禁 (Чжан, 29) *Чоу лай бу цзы цзинь* «Тоска накатила, и себя не сдержать».

Кроме возвратного значения («себя»), *цзы* в исследуемых текстах, как и в языке предшествующего периода, может значить «сам». В таком случае глагол, перед которым стоит *цзы*, сохраняет дополнение (если оно у него есть) — в этом формальное отличие данного значения *цзы* от предыдущего:

自問取他 (118) *Цзы вэньцзюй та* «Спроси его сам».

自入棺內 (119) *Цзы жу гуань-нэй* «[Пу-хуа] сам залез в гроб».

自無准定 (86) *Цзы* у чжунь дин «[Вы] сами лишены твердых правил».

В приведенных выше примерах подлежащее опущено, а первую позицию в предложении занимает *цзы*, выступающее в функции обстоятельства. Другим вариантом является та же конструкция, но с материально выраженным подлежащим:

五祖自送能... (ДХ., § 10) У *цзу цзы сун нэн*... «Пятый Патриарх сам проводил [Хуэй]-нэна...»

汝自是不解語 (Х.-б., 59) *Жу цзы ши бу цзе юй* «Это ты не разбираешься в словах».

汝自異他 (Х.-б., 68) *Жу цзы и та* «Это ты не такой, как другие». В этом случае *цзы* указывает, что действие осуществляет только лицо, названное подлежащим (или признак, заключенный в сказуемом, распространяется только на подлежащее); при этом в русском переводе *цзы* не обязательно может быть передано отдельным словом (последние два примера). Много случаев именно с таким значением *цзы* дает текст «Пещеры разудалого отшельника».

В функции именного определения и приложения отмечено *цзы* в СШП:

...見自三身佛 (ДХ., § 20) ...*цзянь цзы сань шэнь фо* «...увидел своего Будду в трех телах».

我自法門... (ДХ., § 17) *Во цзы фа мэнь*... «Мое собственное учение о Дхарме...»

В исследуемых текстах отмечены случаи употребления двусложного возвратного местоимения 自己 *цзыцзи* «сам»¹, сохраняющегося и в современном китайском языке. *Цзыцзи* встретилось в функциях обстоятельства, дополнения, именной части сказуемого, приложения:

自己尚不可得... (Х.-б., 55) *Цзыцзи шан бу кэ дэ*... «Если сам не можешь постичь...» (этот пример дает основания толковать *цзыцзи* двояко — как обстоятельство и как подлежащее; аргументация в пользу первого та же, что при употреблении отдельного 自 *цзы*; что же касается второго, то если следовать японскому комментарию, который нашу фразу передает через 我尚不可得... (см.: Х.-б., 58) *Во шан бу кэ дэ*... «Если я не могу постичь...», где *цзыцзи* соответствует *во*, выступающему в качестве подлежащего, значит, и *цзыцзи* можно также считать подлежащим).

祇認得驢前馬後底將爲自己 (Т., 47, 525а) *Чжи жэнь-дэ люй цян ма-хоу-ди цзянвэй цзыцзи* «Они и себя-то могут разглядеть только [по ситуации], когда осел впереди, а лошадь сзади».

¹ Единичные случаи употребления *цзыцзи* зарегистрированы не только в языке периода Лючао (см.: Гуревич, 1974. С. 60), но и еще раньше — в языке Поздней Хань (см.: Dobson, 1964. С. 54).

大通者是自己，於處處達其萬法 (83) *Датун-чжэ ши цзыцзи, юй чучу да ци вань фа* «Великое проникновение заключается в том, что каждый **сам по себе** повсеместно постигает все десять тысяч его Дхарм».

三千世界都來是汝箇自己 (X.-б., 118) *Сань цянь ши цзе ду лай ши жуэ цзыцзи* «Все три тысячи миров есть [лишь] ты **сам**».

Иногда встречается и двусложное возвратное местоимение 自家 *цзы цзя* «сам», синонимичное *цзы цзи*:

自家屋裏物不肯信 (86) *Цзыцзя у-ли у бу-кэнь синь* «[Вы] не склонны верить вещам в **своем** доме».

你但自家看 (90) *Ни дань цзыцзя кань* «Только вы **сами** увидите [это]».

但願自家修清淨 (ДХ., § 36) *Дань юань цзыцзя сю цинцзин* «Хочу лишь, чтобы вы **сами** практиковали чистоту».

面非他舍面，心是自家心 (Чжан, 3) *Мянь фэй та шэ мянь, синь ши цзыцзя синь* «Наружность не есть чужая наружность, [а уж] душа есть [бесспорно] **своя** душа».

Указательные местоимения

Хотя в текстах юйлу отмечены оба указательных местоимения, обычных для современного китайского языка, — *這 чжэ* (для ближнего указания) и *那 на* (для дальнего указания) — тем не менее в наших текстах встречается главным образом первое, т. е. *這 (者) чжэ* «этот» (оно обнаружено во всех текстах, кроме СШП); *那 на* в наших текстах встречается в основном как вопросительное, отличающееся от указательного, как известно, тоном (тон вопросительного *на* соответствует третьему пекинскому в современном языке, указательного — четвертому пекинскому). Отдельные примеры с указательным *на* отмечены в формах *那個 нагэ* и *那邊 набянь*.

Кроме новых, в наших текстах встречаются и старые указательные местоимения, свойственные языку предшествующего периода: для ближнего указания *此 цы* «этот», для дальнего — *彼 би* «тот» (последнее отмечается значительно реже).

Основная функция *чжэ* — определительная, возможна — подчеркивающая, в отдельных же случаях встречается самостоятельное употребление *чжэ*. *Чжэ* в функции определения возможно как при существительном со значением лица, так и при имени со значением не-лица, при этом *чжэ* может сочетаться с классификатором 箇 *гэ*, но может употребляться и без него.

這老漢 (130, 140; П., 111) *Чжэ лао хань* «Этот молодец».

這箇師僧 (8) *Чжэгэ ши сэн* «Этот почтенный монах».

這田地 (П., 57) *Чжэ тяньди* «Это поле».

這畜生 (108) *Чжэ сюйшэн* «Эта скотина».

這個語話 (Т., 47, 509a) *Чжэгэ юйхуа* «Эти речи».

這個無依道人 (48) *Чжэгэ у-и даожэнь* «Этот ни от чего не зависящий человек Дао».

莫這便是否? (П., 172) *Мо чжэ бянь ши фоу?* «Не это ли будет правильным?»

Самостоятельно употребленное *чжэгэ* может выступать в качестве подлежащего, дополнения, именной части сказуемого:

這個是黃檗底 (134) *Чжэгэ ши Хуан-бо-ди* «Это [у него] от Хуан-бо».

不解劃得這個 (Т., 47, 5126) *Бу цзе чаньдэ чжэгэ* «Ты не можешь выполоть это».

從生至死祇是這個 (Т., 47, 5126) *Цун шэн чжи сы чжи ши чжэгэ* «От рождения до смерти есть только это».

Для обозначения места в исследуемых текстах достаточно часто фигурирует форма *這裏 чжэли* «здесь», которая употребляется как с предлогом, так и без него¹:

汝這裏妄想作什麼? (130) *Жу чжэли ван сянь цзошэмма?* «Что это ты здесь предаешься фантазмагории?»

在這裏覓什麼碗? (146) *Цзай чжэли ми шэмма вань?* «Какую чашу [они] здесь ищут?»

向這裏著語, 得麼? (П., 61) *Сян чжэли чжао юй, дэ ма?* «Можно ли сюда добавить слово?»

Местоимение *此 цы*, широко распространенное в языке предшествующего периода, в исследуемых текстах отмечено в формах *цы*, *此箇 цыгэ* «этот» (иногда — «такой»), *此間 цыцзянь* «здесь» (возможно, с предлогом). Наиболее обычная функция *цы* — это именное определение (*此世界* (44), *цы шицзе* «этот мир»); оно употребляется также просубстантивно, выступая в качестве подлежащего (чаще связочного предложения), когда речь идет о не-лицах, а также для указания на ситуацию, изложенную выше: *此是主看客* (68) *Цы ши чжу кань кэ* «Это [есть] испытание гостя хозяином». Форма *цыгэ* встретила один раз в тексте «Линь-цзи лу»: *此箇是活文殊* (46) *Цыгэ ши хо Вэньшу* «Это [есть] живой Маньчжуши». *Цы*, которому предшествует предлог, обозначает место и переводится «здесь»: *上座在此多少時?* (120) *Шан-цзо цзай цы дошао ши?* «Сколько времени ты здесь провел, Старейшина?»

В отдельных случаях *цы* может обозначать место и без предлога; такой пример отмечен, в частности, в тексте «Пан цзюйши...»:

此去峰頂有幾里? (П., 38) *Цы цюй Фэн дин ю цзи ли?* «Сколько ли отсюда до вершины Фэн?»

¹ В бьяньвэнях форма *чжэли* отмечается в виде случайных примеров (см.: Зограф, 1979. С. 123).

Значение «здесь» может быть передано также сочетанием *цзы* с послелогом 間 *цзянь*; наличие при этом предлога возможно, но не обязательно: ...山僧此間... 全体作用 (72) ...*шань сэн цзы-цзянь*... *цюань-ти цююн* «...я бы **здесь**... стал действовать всем существом».

В функционировании *цзы* по сравнению с языком предшествующего периода сколь-нибудь существенных изменений не произошло.

Употребление 彼 *би* в текстах юйлу представлено совсем небольшим числом примеров, отмеченных в основном в двух текстах — СШП и «Линь-цзи лу»; при этом большая часть из общего небольшого (!) числа словоупотреблений *би* приходится на значение места («там»); значение места может быть передано также сочетанием с послелогом (彼中 *бичжун* «там»): 如何到彼? (ДХ., § 35) *Жу хэ дао би?* «Как [вы] сможете попасть **туда?**»; 普化已在彼中 (135) *Пу-хуа и цзай би-чжун* «Пу-хуа уже был **там**».

Рассмотрение группы указательных местоимений позволяет сделать вывод о том, что для исследуемых текстов, безусловно, преобладающим для ближнего указания является новое местоимение *чжэ* и его формы; продолжает достаточно часто употребляться *цзы*; практически не представлено старое указательное местоимение 是 *ши*, что радикально отличается от частоты употребления этих слов в текстах дуньхуанских бьян-вэней (см.: Зограф, 1979. С. 124).

Местопредикативы

Название раздела предполагает рассмотрение слов-заместителей, выступающих в функции сказуемого. Однако, в отличие от древнекитайского местопредикатива 然 *жань*, для которого функция сказуемого была единственной, в дальнейшем слова, относимые к местопредикативам, кроме функции сказуемого, могли выступать и как определения: именно так обстояло дело в период Лючао с 爾 *эр*, 如此 *жуцы*, 汝是 *жуши* «так», «таким образом», «такой». То же и в исследуемых текстах: большинство слов-заместителей, выступающих в функции сказуемого, могут также употребляться как определения (как к имени, так и к предикативу); таким образом, представляется правомерным включение их в данный раздел. Более того: здесь рассматриваются и те слова-заместители, которые в пределах исследуемых текстов отмечены только в функции определения и вовсе не встретились в основной для них функции сказуемого.

Старые предикативы *жань*, *жуцы*, *жуши* еще встречаются иногда в исследуемых текстах; так, стоит отметить конструкцию с *жуцы*: «вопросительное слово + *жуцы*», значение которой «почему это так?» (何故如此? (81) *Хэгу жуцы?* «Почему [это] так?»).

Довольно часто, особенно в тексте СШП, встречается (и как сказуемое, и как определение) *жуши*:

雖然如是，吾亦要知 (106, 138) *Суйжань жуши, у и яо чжи* «Пусть будет так, я все же хочу знать».

Определение *жуши* может быть отделено от определяемого другими словами: 如是三度發問 (120) *Жуши сань ду фа вэнь* «Так [он] задавал вопрос трижды».

Местопредикативам *жуцы* и *жуши* соответствуют вопросительные слова 如何 *жухэ* и 奈何 *найхэ* (они будут рассмотрены в разделе «Вопросительные слова»).

Хотя старые местопредикативы еще продолжают употребляться в исследуемых текстах, определяющими для языка юйлу являются новые местопредикативы; в состав большинства из них входит морфема 麼 *ма*: 作麼生 *цзوماшэн*, 作麼 *цзома*, 與麼 *юйма*, 祇麼 *чжима*, 恁麼 *жэмма* (*жэньма*); к новым местопредикативам относится также 爭 *чжэн* и 這般 *чжэбань*.

Названные выше служебные слова нуждаются в двойной классификации: 1) вопросительные — не-вопросительные; 2) по функциональным свойствам. Вопросительные слова *цзома*, *цзوماшэн*, *чжэн* будут рассмотрены ниже. Здесь же нас будут интересовать не-вопросительные *юйма*, *жэмма* (*жэньма*), *чжима* и *чжэбань* в плане их функциональных особенностей.

Специфическая для танских и сунских юйлу форма местопредикатива *жэмма* (*жэньма*) соответствует 那麼 *нама* в языке более позднего времени. Однако в начальный период своего бытования оно употреблялось как в значении *нама*, так и в значении 這麼 *чжэма* (см.: Ван Ли, 1957. С. 285). В предложении *жэмма* может быть сказуемым, определением к сказуемому, а также определением к определению при сказуемом:

須是恁麼 (П., 204) *Сюйши жэмма* «Следует поступать так».

知子恁麼方始問子 (П., 15) *Чжи цзы жэмма фан ши вэнь цзы* «[Я] знал, что вы так поступите, только поэтому и спросил вас».

恁麼道即易 (Т., 47, 511a) *Жэмма дао цзи и* «Так сказать — это легко».

爭得恁麼多知? (Т., 47, 508a) *Чжэн-дэ жэмма до чжи?* «Как добиться [того, чтобы] знать так много?»

Значение *юйма* может быть передано через 這麼 *чжэма* и 如此 *жуцы* (см.: Чжан Сян, 1954. С. 355). В исследуемых текстах отмечено большое число примеров с *юйма* в функции сказуемого; иногда такое сказуемое представляет собой слово-предложение:

老僧祇與麼 (146) *Лаосэн чжи юйма* «Я, почтенный монах, именно так».

誰不與麼? (П., 113) *Шуй бу юйма?* «Кто не так?»

與麼不與麼? (П., 128) *Юйма, бу юйма?* «Так или не так?»

Обычной для *юйма* является и функция определения как к предикативу, так и к имени:

山僧與麼說，意在什麼處? (31) Шаньсэнь юйма шо, и цзай шэм-ма чу? «В чем состоят [мои] намерения, когда я так говорю?»

是你如今與麼聽法底人... (51) Ши ни жуцзинь юйма тин фа-ди жэнь... «Это вы, люди, так слушающие сейчас мое Учение...»

與麼見得，勿嫌底法 (67) Юйма цзянь-дэ, у сянь-ди фа «Если [ты] окажешься способным увидеть [это] так, то не станет [для тебя] нежелательных дхарм».

黃檗與麼老婆，爲汝得徹困! (121) Хуан-бо юйма лапо, вэй жу дэ чэжунь! «Хуан-бо — такая бабушка! Выложился ради тебя до предела!»

爲你不是與麼人 (X.-б., 77) Вэй ни буши юйма жэнь «[Я] считал, что ты не такой человек».

豈有與麼事? (135) Ци ю юйма ши? «Разве бывают такие вещи?»

Рассмотренные выше две формы местопредикативов — жэмма (жэнь-ма) и юйма — соответствуют современным 這樣 чжэян и 這麼 чжэма (см.: Гао Мин-кай, 1948. С. 64).

Местопредикатив 祇麼 чжима (замечу: эта форма местопредикатива не фигурирует вовсе ни у Масперо, ни у Гао Мин-кай) в варианте написания 只麼 Чжан Сян объясняет через 只此 чжи цы, 只如此 чжи жуцы (см.: Чжан Сян, 1954. С. 354). Встретилось 祇麼 чжима только в одном тексте — «Линь-цзи лу», где все шесть словоупотреблений приходится на функцию определения к сказуемому:

莫祇麼... 閑話過日! (47) Мо чжима... сянь хуа го жи! «Не проводите так... [свои] дни в досужей болтовне!»

你祇麼... 作模作樣 (58) Ни чжима ... цзо-мо цзо-ян «Вы же так только... создаете шаблоны и творите образцы».

祇麼不信，便向外求 (65) Чжима бу синь, бянь сянь-вай цю «Вы так не доверяете себе, что ищите [чего-то] вовне».

По своим функциональным свойствам чжима тяготеет к наречиям, однако синонимичность с 只如此 чжи жуцы позволяет рассматривать его в разделе о местопредикативах.

Местопредикатив 這般 чжэбань, подобно рассмотренному выше чжима, зафиксирован лишь в двух из обследованных текстов: пять словоупотреблений зарегистрировано в «Линь-цзи лу» и одно — в «Хуан-бо... лу»; во всех случаях чжэбань выступает в качестве именного определения, при этом чжэ может сочетаться со словом 般 бань «род», «вид» как непосредственно, так и через числительное — и «один» (такое сочетание формально похоже на конструкцию с классификатором):

好人家男女，被這一般野狐魅所著，便即捏怪 (32) Хао жэнь-цзя нань-ной, бэй чжэ-ибань е ху мэй со-чжао бяньцзи негуай «[Вы], сыновья и дочери из благородных семей, будучи захвачены такого рода дикими лисами и злыми духами, оказываетесь околдованными».

你取這一般老師口裏語，爲是真道 (52) Ни цюй чжэ-ибань лаоши коу-ли юй, вэй ши чжэнь дао «Вы принимаете за истинное Дао слова, [услышанные] из уст такого рода наставников».

Наряду с чжэбань (чжэ-ибань) встречается и самостоятельное (—) 般 (и) бань, соответствующее современному — 樣 иан или — 種 ичжун «такой»:

法身從古至今與佛祖一般 (X.-б., 77) *Фашэнь цун гу чжи цзинь юй фо-цзу ибань* «Со времен древности до настоящего времени тело Закона такое же, как у Будды и Патриарха».

實無許多般心 (X.-б., 76) *Ши у сюйдобань синь* «На самом деле не существует многих видов разума».

Таким образом, среди рассмотренных указательных местопредикативов одни (юйма, чжима) специфичны лишь для языка танских юйлу — они не отмечены в языке ни предшествующего периода, ни последующего периода Сун-Юань, нет их, как известно, и в современном китайском языке; другие (жэмма (жэньма), чжэбань), будучи нехарактерными для других танских текстов (см.: Зограф, 1979. С. 148, 158), становятся регулярными в языке периода Сун-Юань.

Вопросительные местоимения

В качестве вопросительных слов по отношению к лицам («кто?») в исследуемых текстах употребительны *誰 шуй*, *阿誰 ашуй*, реже — *什 (甚)麼人 шэм(шэнь)мажэнь*, единичными примерами представлены *誰人 шуйжэнь* и, как определение с притяжательным значением («чей?»), *誰家 шуйцзя*, *何人 хэжэнь*.

Если *шуй* отмечено почти исключительно в функции подлежащего (единичные случаи — после показателя каузативной конструкции, а также как слово-предложение), то *ашуй* чаще встречается как дополнение, именная часть сказуемого занимает позицию после *有 ю* «иметься» в предложениях наличности, не исключена и функция подлежащего. *Шэммажэнь* отмечено как подлежащее, дополнение и именная часть сказуемого. *Хэжэнь* встретилось только в тексте СШП в качестве дополнения:

誰不與麼? (П., 113) *Шуй бу юйма?* «Кто считает иначе?»

這風顛漢自過，教誰點換 (П., 85) *Чжэ фэндяньхань цзы го, цзяо шуй дянь хуань?* «Этот сумасшедший сам совершает ошибки — кому же [он] позволит проверять [себя]?»

Необычно выглядит *шуй* в следующем примере из СШП, где оно употреблено в значении «который из?..» (соответствует древнекитайскому *孰 шу*), тогда как в других юйлу в этом случае употребляется *那 на*:

...看惠能見解與吾誰疾遲? (ДХ., § 40) *...кань Хуэй-нэн цзяньцзе юй у шуй цзи-чи?* «...сравнивая взгляды Хуэй-нэна и мои, который из [нас] стремительнее [в своем понимании, а который] медлительней?»

目前用處更是阿誰? (67) *Муцзянь юнчу гэн ши ашуй?* «Практикующий перед [моими] глазами — это кто?»

更有阿誰? (ДХ., § 48) *Гэн ю ашуй?* «А кто еще есть?»

什麼人爲導首? (134) *Шэммажэнь вэй даошюу?* «Кто является руководителем?»

...舉向什麼人? (П., 68) *...цзюй сян шэммажэнь?* «...кого [вы] имеете в виду?»

誰人爲我行得? (17) *Шуйжэнь* вэй во синдэ? «Кто бы мог сделать [это] для меня?»

師唱誰家曲? (9) *Ши чан шуйцзя цюй?* «На чьи мелодии поет Наставник?»

衣法當付何人? (ДХ., § 49) *И фа дан фу хэжэнь?* «Кому [ты] передашь облачение и Дхарму?»

Для вопроса о не-лицах («что?», «какой?») в текстах юйлу выделяется два ряда слов: 1) обычным для исследуемых текстов является возникшее именно в танский период современное *шэмма* (стяженная форма *甚麼 шэнь* отмечается значительно реже) и *什麼物 шэммау*; перед *шэмма* иногда может стоять классификатор *箇 гэ* (*箇什麼 гэ шэмма*); 2) иногда употребляется старое, характерное для языка эпохи Лючао *何 хэ* и сочетания с ним — *何物 хэу* («что?») и *何處 хэчу* (чаще: «где?», иногда — «что?»). В текстах СШП и «Пещеры разудалого отшельника» в значении «что?» используется также *何事 хэши*.

Удельный вес слов второго ряда по сравнению с первым крайне незначителен. При этом, в отличие от языка эпохи Лючао, где *хэ* — самостоятельно и в сочетаниях — употребляется в различных функциях, в исследуемых текстах отдельное *хэ* отмечено лишь в функции именного определения («какой?»). В значении же «что?» употребляется *何物 хэу*, которое, в отличие от отдельного *хэ* и сочетания *何所 хэсо*, стоит не перед глаголом, а после него, подобно вопросительному сочетанию *何等 хэдэн* в языке эпохи Лючао (см.: Гуревич, 1974. С. 42—43).

Вопросительное слово *шэмма* (*гэ шэмма*) отмечено в функциях определения и дополнения (последнее может быть с помощью *把 ба* вынесено вперед):

說什麼法? (34) *Шо шэмма фа?* «О какой Дхарме [я] толкую?»

佛祖與長老是什麼冤家? (139) *Фо-цзю юй чанлао ши шэмма юаньцзя?* «Какие же враги почтенному старейшине Будда и Патриарх?»

你... 欠少什麼? (49) *Ни... цянъшао шэмма?* «Чего вам... недостает?»

老和尚道什麼? (151) *Лао хэшан дао шэмма?* «Что сказал почтенный монах?»

討箇什麼? (П., 33) *Тао гэ шэмма?* «Что [тут] обсуждать?»

手中是什麼? (П., 111) *Шоу-чжун ши шэмма?* «Что в руке?»

把什麼引? (П., 57) *Ба шэмма инь?* «Что [ты] привел?»

В том же значении, что (*гэ*) *шэмма*, употребляется и вопросительное сочетание (*箇*) *什麼物* (*гэ*) *шэммау*:

喚作什麼物? (90) *Хуань цзо шэммау?* «Что [мы] назовем [так]?»

什麼物作聲? (Т., 47, 5126) *Шэммау цзо-шэн?* «Что издает [этот] звук?»

Сочетания с *шэмма* и *хэ* выступают в качестве определения к предикативу (или заместителю предикатива). Так, в значении «почему?» отмечено *緣何 юаньхэ*¹ и один раз встретилось *緣什麼 юаньшэмма*;

¹ Вопросительное слово с тем же значением, но с обратным порядком морфем (*何緣 хэюань*) было обычно для языка эпохи Лючао (см.: Гуревич, 1974. С. 46).

последнее, как можно предположить, образовано по аналогии с *юаньхэ*, но вместо старого *хэ* использовано новое *шэмма*. Что же касается морфемы *юань*, то она употреблялась для выражения причины еще в языке Поздней Хань (см.: Dobson, 1964. P. 74). (С помощью других вариантов сочетаний с *юань* передается вопросительное слово «почему?» в языке бьяньвэней. См.: Зограф, 1979. С. 150.)

緣何如此? (31, 45, 59 и др.) *Юаньхэ жуцы?* «Почему это так?»

呢若道佛是究竟, 緣什麼八十年後... 側臥而死去? (56) *Ни жо дао фо ши цзюцзин, юаньшэмма ба ши нянь-хоу... цэ во эр сы-цуй?* «Если вы говорите, что Будда есть завершенность, почему же после восьмидесяти лет [жизни]... [он] улегся на бок и умер?»

В значении «почему?», «зачем?» зарегистрированы также *何故 хэгу*, *何須 хэсюй* и сохранившееся в современном языке *爲什麼 вэйшэмма* (именно последнее чаще других отмечается во всех исследуемых текстах, кроме СШП):

莫取山僧說處, 何故說無憑據 (86) *Мо цуй шаньсэнь шочу, хэгу шо у пин цзюй* «Не берите в голову мои высказывания. Почему? Высказывания лишены оснований».

何須更揖? (П., 101) *Хэсюй гэн и?* «Зачем же снова приветствовать?»

爲什麼不揖客? (П., 101) *Вэйшэмма бу и кэ?* «Почему не приветствуешь гостя?»

道得爲什麼也三十棒? (106) *Дао-дэ вэйшэмма е сань ши бан?* «Почему получаешь тридцать палок, если скажешь?»

爲什麼卻被臨濟奪卻? (133) *Вэйшэмма цюе бэй Линь-цзи до цюе?* «Почему же [мотыга] все-таки была отобрана Линь-цзи?»

Наиболее распространенным способом формирования вопроса о месте действия («где?») является *什麼處 шэммачу* (甚處 шэньчу); встречается также *什麼所在 шэмма соцзай*. Вопросительному слову может предшествовать предлог *向 сян*:

佛在什麼處? (10) *Фо цзай шэммачу?* «Где находится Будда?»

病在甚處? (27) *Бин цзай шэньчу?* «Где кроется болезнь?»

任伊向甚處來... (47) *Жэнь и сян шэньчу лай...* «Откуда бы он ни пришел...» (в этом примере вопросительное местоимение выступает в качестве относительного).

В качестве вопроса о месте действия используются различные сочетания со старым вопросительным словом *何 хэ*: *何方 хэфан*, *何在 хэцзай*, *何由 хэю* и др.

Хэ входит также в вопросительные формы о причине и способе совершения действия: *何以 хэй* «почему?», *以何 ихэ* «как?» и другие, выступающие в качестве определения к предикативу (или заместителю предикатива) и стоящие перед ним:

何以如此? (31, 35 и др.) *Хэй жуцы?* «Почему это так?»

...不知以何答我 (89) ...*бучжи ихэ да во* «...[вы] не знаете, как ответить мне» (будучи определением к сказуемому включенного предложения, вопросительное *ихэ* становится относительным).

Встречается в исследуемых текстах и обычное для языка предшествующего периода вопросительное 云何 юньхэ «как?», «зачем?», иногда — «что?».

云何是法? (33) Юньхэ ши фа? «Что это — "Дхарма"?»

既無意云何二祖得法? (80) Цзи у и юньхэ эр цзу дэ фа? «Если [у него] не было устремления, то как получил Дхарму Второй Патриарх?»

Однако употребление юньхэ в исследуемых текстах отличается от такового в текстах эпохи Лючао (где оно занимало место перед глаголом-сказуемым). Как видно из приведенных примеров, в наших текстах оно может и быть подлежащим, и занимать позицию в начале предложения, перед подлежащим, формально приближаясь к наречиям, относящимся ко всему предложению. Такая позиция юньхэ не зарегистрирована, во всяком случае, в известных мне справочниках.

Сочетания 如何 жухэ, 奈何 найхэ

Как и в языке предшествующего периода, в исследуемых текстах отмечено несколько случаев, когда названные сочетания служат вопросом к самому действию: такой вариант предполагает отсутствие в предложении знаменательного глагола, а жухэ или найхэ занимает позицию в конце предложения:

...參禪學道如何? (X.-6., 55) ...цань чань сюе дао жухэ? «...как обстоит дело с практикой чань, постижением Дао?»

Жухэ может служить и определением к предикативу: в этом случае оно стоит перед знаменательным глаголом:

不展鋒鋌如何得勝? (140) Бу чжань фэнман жухэ дэ шэн? «Как можно одержать победу, не обнажив острия меча?»

Однако в большинстве случаев жухэ, подобно рассмотренному выше юньхэ, употребляется в другой конструкции: оно стоит в начале связочного предложения, после него идет связка 是 ши и именная часть сказуемого, выраженная существительным или целым предикативным словосочетанием. Такое жухэ оказывается формальным подлежащим, вся же конструкция являет собой инверсию, в которой именная часть сказуемого соответствует смысловому субъекту, а связка ши имеет подчеркивающее значение:

如何是佛法大意? (8) Жухэ ши фо-фа да и? «Что есть основной смысл Дхармы Будды?»

如何是出佛血? (84) Жухэ ши чу фо сюе? «Что значит пролить кровь Будды?»

Конструкция с жухэ в начале предложения не зарегистрирована в справочниках, однако она чрезвычайно часто встречается в наших текстах, являясь весьма заметной стилистической чертой языка исследуемого жанра.

Два момента выделяются при анализе функционирования вопросительных местоимений в исследуемых текстах: сосуществование синонимичных пар вопросительных образований, состоящих из двух и более морфем и различающихся тем, что в одно из них входит новая вопросительная морфема, а в другое — старая (什麼物 *шэмау* и 何物 *хэу*, 緣什麼 *юаньшэма* и 緣何 *юаньхэ*, 何處 *хэчу* и 何所 *хэсо*; в последнем случае пары различаются морфемой, обозначающей «место»); образование подобных синонимичных пар основано на принципе аналогии. Другая особенность, которая обращает на себя внимание в этой группе местоимений, — тенденция дополнения, выраженного вопросительным местоимением, к перемещению в постглагольную позицию, что становится особенно заметно при сопоставлении с языком предшествующего периода.

Новые вопросительные слова со значением «как?», «каким образом?», «почему?»

Вопросительные формы с *хэ*, хотя и претерпевшие по сравнению с языком периода Лючао ряд изменений, принадлежат, тем не менее, к разряду старых служебных слов, удельный вес которых в исследуемых текстах сравнительно мал. Типичными же, широко представленными в наших текстах вопросительными словами с указанными выше значениями являются формы, образованные с помощью частицы 麼 *ма*, это прежде всего наиболее характерное для текстов чаньских юйлу 作麼生 *цзо-машэн* (эквивалент современного 怎麼 *цзэмма*), а также слова 作麼 *цзома*, 作什麼 *цзошэма*; к числу новых вопросительных слов принадлежит и 爭 *чжэн*.

Наиболее частотным является вопросительное слово *цзомашэн*, которое может выступать и как настоящий местопредикатив (в предложении в этом случае нет знаменательного предикатива), и как определение к предикативу (в предложении в этом случае присутствует знаменательный глагол, а *цзомашэн* стоит перед ним):

和尚作麼生? (92) Хэшан *цзомашэн?* «Как обстоят дела, Почтенный?»

看他作麼生 (106) Кань та *цзомашэн* «Посмотри, что [он тогда] будет делать» (в данном случае, как и в некоторых других, прокомментированных выше, вопросительное *цзомашэн* выступает как относительное).

過水是作麼生? (Т., 47, 509а) Го шуй ши *цзомашэн?* «Как обстояли дела при переходе реки?»

居士作麼生? (П., 31) Цзюйши *цзомашэн?* «А как обстоят дела [у самого] Мирянина?»

見後作麼生? (П., 107) Цзянь хоу *цзомашэн?* «А после того как увидишься [с Ши-тоу], что тогда будет?»

汝等諸人作麼生會? (24) Жудэн чжу жэнь *цзомашэн хуй?* «Как вы все это понимаете?»

作麼生擬修他?.. (51) *Цзюмашэн* ни сю та?.. «Как вы можете рассчитывать, что [я] стану кого-то просвещать?..»

達磨西來，第一句作麼生道? (П., 204) *Дамо си лай, ди-и цзюй цзюмашэн дао?* «Когда Бодхидхарма пришел с Запада, как он произнес первую фразу?»

Встречаются случаи, когда в конце предложения, содержащего знаменательный глагол, стоит *цзюмашэн*. Думается, такую конструкцию следует толковать как сложноподчиненное предложение, в котором главное, состоящее из одного сказуемого, представлено местопредикативом *цзюмашэн*, вся же остальная часть является придаточным предложением цели. *Цзюмашэн* в этом случае мы переводим как «зачем?»:

汝到彼作麼生? (118) *Жу дао би цзюмашэн?* «Зачем ты туда пошел?»

來來去去作麼生? (147) *Лайлай-цуюйцуюй цзюмашэн?* «Зачем [ты то и дело] приходишь и уходишь?»

В такой же конструкции в конце предложения после знаменательного глагола наряду с *цзюмашэн* встречается и *作麼 цзюма*:

老和尚瞋睡作麼? (144) *Лао хэшан кэшуэй цзюма?* «Почтенный, зачем клевать носом [сидя]?»

汝更去作麼? (Т., 47, 508а) *Жу гэн цюй цзюма?* «Зачем ты снова уходишь?»

Кроме того, *цзюма*, так же как и *цзюмашэн* (и при тех же условиях), отмечено и как настоящий местопредикатив, и как определение к предикативу:

少神作麼? (П., 40) *Шаошэнь цзюма?* «К чему такой упадочнический дух?»

作麼免得? (П., 77) *Цзюма мяньдэ?* «Как [он] сможет избежать?»

Заслуживает внимания конструкция из текста «Пан цзюйши... лу», когда *цзюмашэн* или *цзюма* занимают первую позицию в связочном предложении или позицию перед глаголом 有 ю «иметь» в предложениях наличности:

作麼生是嘸呻勢? (П., 61) *Цзюмашэн ши пиньшэнь ши?* «Как будешь поступать [для того, чтобы изобразить] позу рычания?»

無我復無人，作麼有疏親 (П., 181) *У во фу у жэнь, цзюма ю шуцин?* «Если нет ни меня, ни кого-то другого, то откуда берутся (досл.: как возникают) далекие и близкие?»

В конце предложения, содержащего знаменательный глагол, наряду с вопросительным местопредикативом *цзюмашэн* «зачем?» в том же значении встречается и *作什麼 цзюшэмма*:

來來去去作什麼? (147) *Лайлай-цуюйцуюй цзюшэмма?* «Зачем он то и дело приходит и уходит?»

汝這里忘想作什麼? (130) *Жу чжэли вансян цзюшэмма?* «Зачем ты здесь [предаешься] фантазмагории?»

深山裏栽許多作什麼? (124) *Шэнь шань-ли цзай сюйдо цзюшэмма?* «Зачем сажать так много [деревьев] глубоко в горах (досл.: в глубоких горах)?»

Однако если в трех рассмотренных выше примерах *цзошэмма* выступает как единое вопросительное слово, то в ряде случаев *цзо шэмма* (*цзо гэшэмма*) выступает как предикативное словосочетание, состоящее из знаменательного глагола *цзо* «делать» и дополнения, выраженного вопросительным местоимением (*шэмма*, *гэшэмма* «что?»); в этом случае в предложении *цзо* является единственным знаменательным глаголом:

這老漢作什麼? (130) Чжэ лаохань *цзо шэмма?* «Что делает этот молодец?»

汝作什麼? (П., 195) Жу *цзо шэмма?* «Что ты делаешь?»

老翁若不甘，齊峰勘作箇什麼? (П., 36) Лаовэн жо бугань, Ци-фэн кань *цзо гэшэмма?* «Если я не соглашусь, что [ты], Ци-фэн, сможешь сделать?» (глагол *кань* «мочь» в данном примере является модальным, а не смысловым глаголом!)

Довольно часто в исследуемых текстах, как, впрочем, и в других танских памятниках, встречается вопросительное слово 爭 *чжэн* «как?»: оно выступает только как определение к глагольному сказуемому: *чжэн* стоит непосредственно перед глаголом-сказуемым, а в случае, если последнее выражено сочетанием смыслового глагола с модальным, то определение, как правило, оказывается перед модальным глаголом, хотя в отдельных случаях не исключена и позиция между модальным и смысловым глаголами:

和尚爭容得這風顛漢無禮? (127) Хэшан *чжэн* жундэ чжэ фэндяньхань у ли? «Как может почтенный позволить этому безумцу [такую] бесцеремонность?»

三聖出云，爭敢滅卻和尚正法眼藏? (153) Сань-шэн чу юнь, *чжэн* гань ме-цзюе хэшан *чжэн* фа янь цзан? «Сань-шэн вышел и сказал: "Как можно дать погаснуть сокровищнице ока истинной Дхармы Почтеннейшего?"»

若不到頂爭知無人? (Т., 47, 511а) Жо бу дао дин *чжэн* чжи у жэнь? «Если не дойти до вершины, как узнать, что [там] нет людей?»

Вопросительное слово 那 *на* «какой?»

и сочетания с ним

Сочетания 那得 *надэ* и 那可 *накэ* достаточно широко были распространены еще в языке эпохи Лючао; отмечены в языке того времени и отдельные примеры с вопросительным *на* (см.: Гуревич, 1974. С. 50—51).

В исследуемых текстах отмечены как отдельное *на* (единичные примеры), так и сочетания с ним — 那箇 *нагэ*, 阿那 *ана*, 阿那箇 *анагэ* «который?», «кто?»; самостоятельное *на* отмечено в качестве определения к глаголу-сказуемому. Формы *нагэ*, *анагэ* встречаются в функции подлежащего как глагольного, так и связочного предложения; форма *ана* — в функции определения к подлежащему:

那隱綱宗? (7) *На инь ган цзун?* «Зачем [я] стану скрывать суть [нашей] школы?»

那箇是專使底? (134) *Нагэ ши чжуаньши-ди?* «Которое же [письмо] от посыльного?»

有一人論劫在途中, 不離家舍, 有一人離家舍, 不在途中, 那箇合受人天供養? (22) *Ю и жэнь луньцзе цзай ту-чжун, бу ли цзяшэ, бу цзай ту-чжун, ю и жэнь ли цзяшэбу бу цзай ту-чжун, нагэ хэшоу жэнь-тянь гунъян?* «Один человек многие калпы был в Пути, не покидая дома; другой человек (досл.: один человек) покинул дом, но не был в Пути; **который** из них достоин получать приношения от людей и небожителей?»

從上來一人行棒, 一人行喝, 阿那箇親? (109) *Цун шанлай и жэнь син бан, и жэнь син кхэ, анагэ цинь?* «С давних пор одни люди прибегали к палке, другие — к возгласу кхэ; **которые** из них ближе [к истине]?»

十二面觀音, 阿那面正? (114) *Ши эр мянь Гуаньинь, ана мянь чжэн?* «**Который** лик является истинным у двенадцатиликой Гуаньинь?»

Известное в языке периода Лючао вопросительное 那得 надэ «зачем?» продолжает употребляться и в исследуемых текстах: занимая место перед группой бессвязочного сказуемого, оно выступает как определение к нему. Предложения с надэ, как правило, представляют собой риторический вопрос; надэ в этих случаях переводится словами «как можно?», «разве можно?»:

佛本是自心作, 那得向文學中求! (X.-б., 77) *Фо бэнь ши цзы синь цзо, надэ сян вэньцзы-чжун цю!* «Будда изначально сотворен [вашим] собственным разумом; как же можно искать его, обращаясь к письменным знакам!»

Вопрос о количестве

Для вопроса о количестве («сколько?») в исследуемых текстах наиболее обычно 多少 дошао, но также встречаются 幾 цзи, 幾何 цзихэ и 幾許 цзисюй:

一日喫多少? (91) *И жи чи дошао?* «Сколько [они] съедают в день?»

上座在此多少時? (120) *Шанцзо цзай цы дошао ши?* «Сколько времени старейшина провел здесь?»

添他多少光彩? (П., 204) *Тянь та дошао гуанцай?* «Сколько славы (это) ему добавит?»

年多少? (Т., 47, 508а) *Нянь дошао?* «Сколько [вам] лет?»

Примеры со старыми вопросительными словами достаточно редки:

你看眉毛有幾莖? (61) *Ни кань мэймао ю цзи цзин?* «Вы смотрите, **сколько** волосков осталось [в их] бровях?»

主賓相去幾何? (Т., 47, 508в) Чжу бинь сян цюй *цзихэ*? «Сколько [раз] покидали друг друга хозяин и гость?»

相校幾許? (П., 93) Сян цзяо *цзисюй*? «Сколько [времени] мы будем мериться [силами]?»

Как видно из примеров, *дошао* употребляется как со считаемыми, так и с несчитаемыми существительными, обозначающими абстрактные понятия (光彩 *гуанцай* «слава», 時 *ши* «время»); *цзи* сочетается со считаемым существительным без классификатора; *цзихэ* и *цзисюй* в приведенных примерах выступают в качестве постпозитивных определений со значением времени при глагольном сказуемом.

Слова 許多 *сюйдо* «так много» и 數 *шу* «несколько»¹

Сюйдо (соответствует современному 這麻多 *чжэмма до*) в исследуемых текстах выступает как именное определение или дополнение к предикативу. Эти же функции характерны для *сюйдо* и в современном китайском языке (см.: Драгунов, 1952. С. 181).

Сюйдо (а также отдельное *多 до* «много») могут сочетаться со словом 般 *бань*; слова 許多般 *сюйдобань*, 多般 *добань* значат «многообразный», «всевозможный»:

許多禿子在這里覓什麼碗? (146) *Сюйдо туцзы цзай чжэли ми шэмма вань*? «Какую чашку ищут здесь **многочисленные** бритоголовые?»

深山里栽許多作什麼? (124) *Шэнь шань-ли цзай сюйдо цзо шэмма*? «Зачем сажать **так много** [деревьев] глубоко в горах (досл.: в глубоких горах)?»

實無許多般道里 (81) *Ши у сюйдобань даоли* «На самом деле не существует **многообразия** истин».

今日多般用處，欠少什麼? (28) *Цзиньжи добань юнчу, цяньшао шэмма*? «Чего [вам] не хватает при [вашей] нынешней **многообразной** деятельности?»

Старое 數 *шу* «несколько» встречается в исследуемых текстах обычно в сочетании с существительным со значением времени, типа 數日 *шу жи* (136) «несколько дней», и с названием меры, как например, 數里 *шу ли* (136) «несколько верст».

¹ Хотя слова *сюйдо* и *шу* и не являются вопросительными, мы включили их в этот раздел, поскольку отсутствует специальный раздел о заместителях числительного.

Глагол

Сложные глаголы

В языке исследуемых памятников продолжается процесс глагольного словообразования, начавшийся еще в эпоху Хань (см.: Чжу Минь-чэ, 1958. С. 17—31) и широко представленный в языке периода Лючао (см.: Гуревич, 1974. С. 68—79).

Сложные глаголы, как состоящие из синонимичных морфем, так и образованные из глагольного корня и модификатора, для языка юйлу — явление вполне обычное. Первый тип сложных глаголов в языке исследуемого жанра ничем не отличается от таковых в языке предшествующего периода. Что же касается глаголов, образованных с помощью модификатора, то, как и в языке бьяньвэней (см.: Зограф, 1972. С. 61, сноски 39), наиболее часто встречающимися модификаторами являются 取 *цзюй* «взять» и 卻 *цзюэ* «вернуть обратно»: 問取 *вэньцзюй* «расспросить» (15, 118); 看取 *каньцзюй* «рассмотреть» (23); 覓取 *мицзюй* «отыскать» (44); 接取 *цзэцзюй* «отвести» (114); 擔卻 *даньцзюэ* «унести» (70, 90).

Кроме *цзюй* и *цзюэ*, отмечены модификаторы 開 *кай* «открыть», 住 *чжу* «остановиться», 起 *ци* «начинать» и др. Употребляются также модификаторы 來 *лай* и 去 *цзюй*: глагольные конструкции, образующиеся при этом, не отличаются от таковых в языке периода Лючао (см.: Гуревич, 1974. С. 79—92). *Лай* и *цзюй* встречаются при глаголах с разными лексико-грамматическими значениями, то есть и при глаголах, обозначающих активное воздействие на предмет, и при глаголах с побудительным значением. По сравнению с другими модификаторами *лай* и *цзюй* наиболее легко отделимы от глагола другими словами:

與我過禪版來 (117) Юй во го чань бань *лай* «Передай мне доску чань».

不可向虛空裏釘橛去也 (9) Букэ сян суйкун-ли дин *цзюэ цзюй* е «Вбить кол в пустоту невозможно».

Глагольные показатели

В отличие от языка предшествующего периода, для которого была характерна собственная система видо-временных показателей перед глаголом (см.: Гуревич, 1974. С. 241), в языке исследуемых текстов широко употребляются глагольные показатели, стоящие после глагола.

Суффикс 得 -дэ

Суффикс -дэ, являясь показателем результативного вида, присоединяется к различным по семантике глаголам, в том числе и к предельным. Наиболее частый вариант — глагол с -дэ в функции сказуемого придаточного предложения:

...設求得者，皆是文字勝相... (28) ...иэ *цюдэ* чжэ, *цзе ши взнь-цзы шэн сян...* «...если что-то [они] и найдут, то все это будут прелестные признаки в словах и фразах...»

設解得百本經論，不如一箇無事底阿師 (88) *Шэ цзедэ байбэнь цзин лунь, бужу игэ у ши-ди аши* «Если [вы] и одолеете сотню сутр и шаштр, то [все равно] будете уступать Наставнику, что вне занятий».

Встречается -дэ и в последовательно связанных предложениях¹:

和尚爭容得這風顛漢無禮? (127) *Хэшан чжэн жундэ чжэ фэн-дьяньхань у ли?* «Как можете, Почтенный, **позволить** этому безумцу быть [столь] бесцеремонным?»

Кроме значения результата и наряду с этим значением, в -дэ заключено еще значение, близкое к 能 *нэн* «мочь», но его не покрывающее, что подтверждается примерами, в которых одновременно присутствуют *нэн* (перед глаголом) и -дэ (после глагола): 你若能歇得念念馳求心... (28) *Ни жо нэн седэ няньнянь чи цю синь...* «Если вы сможете дать отдых непрерывно стремящейся мысли...»

Пожалуй, позиция Масперо, который рассматривает форму с -дэ после глагола как форму возможности совершения действия, ничем не отличающуюся от таковой в современном языке (см.: Maspero, 1914. P. 20), чрезмерно «оптимистична», хотя в ряде случаев -дэ после глагола действительно означает не результат, а возможность. Представляется более корректным применительно к нашим текстам говорить о зарождении категории возможности, выраженной с помощью -дэ после глагола. Невозможность совершения действия передается с помощью инфикации 不 *бу*- перед морфемой -дэ:

明得即同，明不得即別 (104) *Миндэ цзи тун, мин будэ цзи бе* «Для [того, кто] сумел уяснить, [они] одинаковы, для [того, кто] не сумел уяснить, [они] различны». (В приведенном примере, представляющем собой сложное предложение, первая часть содержит глагол в форме возможности, а вторая — в форме невозможности совершения действия.)

Что касается места дополнения в конструкциях с -дэ и *будэ*, то примеров, позволяющих судить об этом, очень немного, поэтому можно сказать, что в форме возможности место дополнения, скорее, после -дэ, а в форме невозможности, напротив, — в середине конструкции:

¹ Как отмечает Ван Ли, именно в последовательно связанных предложениях, примеры которых дают произведения простонародной литературы эпохи Тан, -дэ впервые появляется как суффикс (см.: Ван Ли, 1957. С. 302—303).

學人空開得眼 (89) Сюэжэнь кун *кайдэ янь* «Ученики только и могут, что **таращить глаза**».

真是開口不得! (7) Чжэньши *кай коу будэ!* «На самом же деле [я] и **рта не мог раскрыть!**»

Конструкция невозможности совершения действия может быть выражена также постановкой *будэ* перед смысловым глаголом: ...不得 噴他 (61) ...*будэ чэнь та* «...[вы] **не можете** гневаться на других». (Правда, в этих случаях присутствует и оттенок долженствования.)

Форма невозможности у результативных глаголов с различными модификаторами образуется, как и в случае с *-дэ*, инфиксацией *бу-* между самим глаголом и модификатором:

祇這箇天下人拈掇不起 (132) Чжи чжэгэ тянься жэнь *няньдо буци* «Никто в этом мире **не может, взявшись, поднять** [это]».

Морфема 了 -ляо

В исследуемых текстах *-ляо* употребляется, когда требуется передать последовательность действий, т. е. указать, что одно из них произошло раньше другого. В этом случае мы имеем дело с простым предложением, содержащим два глагола, из которых один, оформленный морфемой *-ляо*, является второстепенным сказуемым; при этом *-ляо* может занимать место как непосредственно после глагола (такая позиция встречается чаще), так и после дополнения:

道了便掌 (91) *Даоляо* бянь чжан «**Сказав** [это], [он] дал пощечину».

如把屎塊子向口裏含了, 吐過與別人 (77) Жу ба ши куайцзы сян коу-ли *ханьяо*, туго юй бежэнь «[Это] все равно, что, **подержав** во рту кусок навоза, выплюнуть его и передать другому».

有一般瞎禿子, 飽喫飯了, 便坐禪觀行 ... (51) Ю ибань ся туцзы, бао *чифаньяо* бянь цзо чань гуань син... «Существует разновидность слепых старцев, которые, **наевшись досыта**, предаются медитации, занимаются созерцанием...»

Последовательность действий может быть выражена и через сложноподчиненное предложение; при этом *-ляо* может стоять как в придаточном, так и в главном предложении:

主客相見了, 便有一句語, 辨前頭善知識 (60) Чжу кэ сян *цзяньляо*, бянь ю и цзюйюй, бянь цян-тоу шань чжиши «Как только **встретились** хозяин с гостем, произносится (досл.: существует) фраза, [с помощью которой] встретившиеся испытывают Друга добра».

...來相見時, 我盡辨了也 (35) ...лай сян *цзянь ши*, во цзинь *бяньляо* е «...когда [они] приходят для встречи [со мной], я [их] уже **знаю** насквозь».

Глагол с *-ляо* может иметь перфектное значение:

有人一將去了也 (132) Ю и жэнь *цзян-цюляо* е «Какой-то человек **унес** [мотыгу]».

忽爾回頭，認我了也 (75) Хуэр хуй тоу, жэнь во ляо е «Вдруг [он] повернул голову и узнал меня».

Глагол с -ляо в перфектном значении может иметь перед собой определение со значением времени; в этом случае глагол обозначает действие, которое произошло раньше момента высказывания, но результат которого ощущается в момент высказывания:

早錯了也! (46) Цзао цоляо е! «Вы априори уже ошиблись!»

Исследуемые тексты дают единичные примеры, когда -ляо выступает как знаменательный глагол «кончать»:

得法始了 (33) Дэ фа ши ляо «Постигните Учение, и на этом все кончится».

Подавляющее число примеров с -ляо в исследуемых памятниках приходится на случаи, когда -ляо стоит непосредственно после глагола, что можно рассматривать как свидетельство интенсивно протекающего процесса превращения ляо в суффикс. Однако процесс этот еще весьма далек от завершения.

Морфема 著 -чжао

Можно согласиться с Масперо в том, что морфема -чжао после глагола придает ему значение, трудно поддающееся точной характеристике (см.: Maspero, 1914. P. 20—21). Пожалуй, ближе всего — значение случайно достигнутого результата:

如蒿枝拂著相似 (17) Жу хао чжи фучжао сяньси «[Это] подобно тому, как если бы [он] прикоснулся к моей голове веткой полыни».

打著我心 (Т., 47, 5286) Дачжао во синь «[Он] ударил в мой разум».

...向裏向外逢著便殺 (63) ...сян ли сян вай фэнчжао бянь ша «...если внутри или снаружи [вы] встретитесь с [заблуждениями других], уничтожайте [их]».

Морфема -чжао может также оформлять второстепенное сказуемое, обозначающее действие, происходящее одновременно с действием, выраженным главным сказуемым:

求著即轉遠 (72) Цючжао цзи чжуань юань «Занимаясь поисками, [вы] удаляетесь [от искомого]».

Попадаетея в наших текстах и чжао — знаменательный глагол со значением «прикреплять»:

更不著名字 (34) Гэн бу чжао мин-цзы «Не приклеивайте больше имен и прозвищ».

* * *

В отдельных случаях в языке исследуемых текстов встречаются перед глаголом старые видовременные показатели: так, единичными примерами отмечены показатель перфекта 已 и, показатель прошедшего времени 曾 цэн:

已起者莫續 (65) *И ци чжэ мо сюй* «Уже начав, не продолжайте»
 曾參問也無? (120) *Цэн цань вэнь е-у?* «[Ты] когда-нибудь об-
 рацался с вопросами?»

Наречие

На протяжении всей истории китайского языка место наречия в предложении стабильно — это позиция между группой подлежащего и группой сказуемого (как глагольного, так и связочного); при этом оно является определением к группе сказуемого. Вместе с тем, для некоторых наречий возможна еще одна позиция — самое начало предложения, перед подлежащим; в этом случае наречие выступает в качестве определения ко всему предложению. Такие наречия очень близки к вводным словам.

В процессе своего исторического развития китайский язык «обогащался» наречиями: в класс наречий переходили слова, ранее принадлежавшие к другим классам.

Наречия со значением «только»

К числу таких наречий принадлежат 只 *чжи*, 祇 (祗) *чжи*, 但 *дань*, 唯 *вэй*. Если *дань* и *вэй* были обычны для периода Лючао, то оба *чжи* появились лишь в танский период. Наречия этой группы, кроме общей семантики, характеризуются и единым формальным признаком, а именно способностью занимать в предложении две позиции — перед группой сказуемого и в самом начале предложения, перед подлежащим; в первом случае наречие чаще относится к дополнению, во втором — к предложению в целом:

你一生祇作這箇見解... (52) *Ни ишэн чжи цзо чжэгэ цзяньцзе...*
 «Всю жизнь вы следуете **только** таким взглядам...»

你祇有已箇父母 (32) *Ни чжи ю игэ фуму* «У вас есть **только** одни родители».

只恐不得輪迴 (Т., 47, 540а) *Чжи кун будэ луньхуэй* «**Только** боюсь не достичь [выхода] из круговорота перерождений».

...只爲這箇 (Т., 47, 540а) ...*чжи вэй чжэгэ* «...**только** ради этого».

祇你面前聽法底是 (28) *Чжи ни мянь-цянь тин фа-ди ши* «**Это только** вы и есть, находящиеся передо мной и слушающие [мою] проповедь».

祇你目前用處... 此箇是活文殊 (46) *Чжи ни му-цянь юнчу...*
цызэ ши хо Вэньшу «**Только** ваша деятельность, протекающая на глазах... она и есть живой Маньчжури».

Кроме односложных, часто встречаются в наших текстах двусложные наречия с первым элементом 祇(祇, 只) чжи: 祇如 чжижу, 祇是 чжиши, 祇爲 чживэй.

Наречие чжижу (не зарегистрированное, между прочим, в доступных мне справочниках) стоит в начале предложения, приближаясь по значению к условному союзу «если». На русский язык переводится словами «к примеру», «предположим, что...»:

祇如有箇文殊普賢出來目前... (35) Чжижу юэ Вэньшу Пусянь чу лай муцянь... «Предположим, вышли бы, [представ] передо мной, некие Маньчжуши и Самантабhadра...»

...祇如阿修羅, 與天帝釋戰... (57) ...Чжижу асюло, юй тяньдиши чжань... «...например, когда асуры сражались с небесным Владыкой...»

Ничем не отличается от отдельного чжи двусложное чжиши:

祇是箇照境底心 (X.-б., 73) Чжиши гэ чжао цзин-ди синь «Это всего лишь некий разум, отражающий внешние условия».

元來祇是影像... (X.-б., 73) Юаньлай чжиши инсян... «Оказывается, это только лишь отражение...»

此人祇是有頭無尾 (135) Цы жэнь чжиши ю тоу у вэй «У этого человека есть лишь голова, но нет хвоста».

Иногда встречаются примеры, когда чжиши выглядит как соединительное служебное слово: в этом случае оно стоит в начале главного предложения, в придаточном же ему соответствует условный союз 若 жо «если»:

若能如是見得祇是一生無事人 (28) Жо нэн жуши цзяньдэ чжиши ишэн у ши жэнь «Только если сможешь так смотреть на вещи, то на всю жизнь останешься человеком "не занятый"».

Строго говоря, не всегда можно четко разграничить двусложное наречие чжиши и свободное сочетание наречия чжи со связкой ши. Аналогичным образом обстоит дело и с двусложным чживэй. Правда, во втором случае в пользу двусложного наречия, а не сочетания наречия чжи с предлогом 爲 вэй работает частота употребления чживэй:

祇爲信不及... (40) Чживэй синь бу цзи... «Только из-за того, что [в вас] недостаточно веры...»

...祇爲不識本心 (X.-б., 102) ...чживэй бу ши бэнь синь «...только из-за того, что [вы] не знакомы с изначальным разумом».

Наречие 但 дань

Некоторые отличия наблюдаются в функционировании дань в языке исследуемых текстов по сравнению с языком предшествующего периода: если в языке периода Лючао дань, формально будучи определением к группе сказуемого, по смыслу относилось к дополнению, то в наших

текстах оно в большинстве случаев и по смыслу относится к сказуемому, о чем свидетельствует частое отсутствие дополнения у глагола, перед которым стоит *дань*. Оттенок повелительности, иногда сопровождавший *дань* в текстах эпохи Лючао (это сближало его с наречиями 且 *це* и 可 *кэ*), характерен для этого наречия и в исследуемых текстах; предложения с наречием *дань* часто содержат запрещение:

但能離相，性體情淨是 (ДХ., § 17) *Дань нэн ли сяп, синти цин-цин ши* «Только [в том случае], если [вы] сможете отделиться от внешнего облика, субстанция [ваша] будет чистой».

但去! (135) *Дань цюй!* «[Ты] только отправляйся!»

汝但舉看 (125) *Жу дань цзюйкань* «Ты только намекни».

但莫生疑! (90) *Дань мо шэн и!* «Только не порождайте сомнений!»

但莫造作，祇是平常 (33) *Дань мо цзаоцзо, чжиши пинчан* «Только не надо прилагать [никаких] усилий, [следует] оставаться обычными».

Наречие 還 *хай* «все-таки», «еще»

Наречие *хай* достаточно обычно для исследуемых текстов (а в языке предшествующего периода *хай* как наречие не отмечено). Во всех встретившихся примерах *хай* употребляется в составе конструкций: 還... 麻 *хай...* ма, 還... 也無 *хай...* е у, иными словами, в предложениях, содержащих вопрос:

還有賓主也無? (15) *Хай ю бинь-чжу е-у?* «Есть ли все-таки [разница] между хозяином и гостем или нет?»

你還識渠麻? (72) *Ни хай ши цюй ма?* «Знаете ли вы все-таки, кто он?»

還有他也無? (117) *Хай ю та е-у?* «А был ли кто-нибудь еще?»

Кроме отдельного *хай*, встречается также двусложное 還是 *хайши* «однако», «разве», «тогда как», сохраняющееся и в современном китайском языке (но, кроме текстов юйлу, не отмеченное ни в каких других памятниках танской эпохи, включая бьяньвэни):

還是無依道人，用動用不動 (71) *Хайши у и даожэнь, юн дун юн будун* «Однако ни от чего не зависящий человек Дао учитывает и движение, и неподвижность».

你還是娘生已否? (55) *Ни хайши нян шэн и фоу* «Разве вы не матерью рождены?»

Из других двусложных наречий с 是 *ши* в качестве второго элемента в наших текстах можно встретить 正是 *чжэнши* «на самом деле», «как раз», свойственное и современному китайскому языку, а также 恰是 *цяши* «как раз», «именно» и 總是 *цзунши* «всегда», «все»:

若佛魔不辨正是出一家入一家... (37) *Жо фо-мо бу бьянь чжэн-ши чу и цзя жу и цзя...* «Если [некто] не различает Будду и Мару, [значит], поистине, покинув один дом, [он] вошел в дом другой...»

士曰：恰是 (П., 159, 169) *Ши юе: цзяши* «[Пан цзюй]ши сказал: "Именно"».

我聞并信受，總是飯名陳 (П., 181) *Во вэнь бин синь шоу, цзун-ши фань мин чэнь* «[Начиная от] "я слышал" и до "поверив, воспринял", — все полностью [лишь] ряды пустых названий».

Наречие 都來 *дулай* «все», «всегда»

Наряду со служебным наречием 都 *ду*, характерным для языка предшествующего периода, в исследуемых текстах отмечено и двусложное наречие *дулай* «все», «всегда»:

會與不會都來是錯 (20) *Хуй юй бу хуй дулай ши цо* «Понимание и непонимание — все ошибочно».

看取棚頭弄傀儡，抽牽都來裏有人 (23) *Каньцзюй пэн-тоу нун куйлэй чоуцянь дулай ли ю жэнь* «Рассмотрите марионеток, дающих представление на помосте: [их] дергают [за ниточку, значит], внутри всегда кто-то есть».

三千世界都來是汝箇自己... (X.-б., 118) *Сань цяннь шицзе дулай ши жугэ цзыцзи...* «Три тысячи миров — это все ты сам...»

Наречие 也 *е* «тоже», «даже»

Наречие *е* в указанных значениях принадлежит, безусловно, к числу новых явлений, зарегистрированных впервые именно в языке исследуемых текстов и ранее не встречавшихся:

若也會得比意... (X.-б., 77) *Жо е хуй дэ цы и...* «Если бы даже [он] мог постичь это намерение...»

...一生虛過也道我出家 (77) *...шиэн сюй го е дао во чу цзя* «...проведя всю жизнь впустую, [они] тоже говорят: "Я ушел из мира"».

風吹草木也不別 (X.-б., 60) *Фэн чуй цао-му е бу бе* «Ветер дует, а травы и деревья даже не шелохнутся».

鑊也未舉，困箇什麻? (127) *Цзюе е вэй цзюй, кунь гэшэмма?* «Отчего [я] устал, если даже мотыги еще не поднял?»

Наречия степени

Из наречий степени чаще встречаются *大 да* и *太 тай* «очень», в отдельных случаях — *甚 шэнь* и *極 цзи*: *莫太多麻?* (91) *Мо тай до ма* «Не слишком ли [этого] много?»

...大似句賊破家 (92) *Да сы гоу цзэй по цзя* «...очень похоже [на то], что заманивают вора и разоряют дом».

Наречие *тай*, кроме самостоятельного употребления, встречается в конструкции 太... 生 *тай... шэн*¹, где, согласно Чжан Сяну, *шэн* соответствует современным 樣 *ян* или 然 *жань* (см.: Чжан Сян, 1954. С. 168—169):

太囂生! (94, 95) *Тай цу-шэн!* «Слишком грубо!»

太多生 (134) *Тай до-шэн* «Слишком много».

太高生 (141) *Тай гао-шэн* «Очень высоко».

上座從何而來，太無禮生? (151) *Шан-цзо цун хэ эр лай, тай у-ли-шэн?* «Откуда, Старейший, явился, что так бесцеремонен?»

Отрицания

Отрицание 不 *бу*

Бу — наиболее распространенное отрицание в языке наших текстов. В употреблении как отдельного *бу*, так и образуемых им сочетаний можно отметить некоторые особенности по сравнению с языком предшествующего периода; так, *бу* участвует в образовании формы невозможности совершения действия и входит в состав отрицания 不曾 *буцэн*:

...荒草不曾鋤 (10) ...*хуанцао буцэн чу* «...[ты] еще не корчевал сорняки».

...無佛無法... 亦不曾失 (84) ...*у фо у фа... и буцэн ши* «...нет ни Будды, ни Дхармы... и никогда [они] не были утеряны».

Бу входит также в состав обычных для современного языка отрицаний 不要 *буяо* и 不用 *буюн*; как и в современном языке, *буяо* имеет значение запрещения:

¹ О конструкции типа *тай... шэн* следует сказать подробнее, хотя это несколько выходит за рамки непосредственно темы «Наречие». Речь, собственно говоря, о роли и значении морфемы *шэн*, которые специально рассматриваются в книге «Исследование служебных слов новокитайского языка» (см.: Лю Цзянь, 1992. С. 282—284). В языке *кюлу* чаще всего *шэн* отмечается в составе вопросительного 作麻生 *цзомашэн*, где оно не обладает сколь-нибудь самостоятельным значением или функцией. Это позволяет считать *цзомашэн* единым словом, а *шэн* — одним из его слогов. Однако этим не исчерпывается функция морфемы *шэн*. *Шэн* может стоять после прилагательного (太高生 *тай гао шэн* «слишком высокий»), после существительного (太俗生 *тай су шэн* «слишком мирянин» или «слишком мирянский»), после глагола (與麻多知生 *юйма до чжи шэн* «сколь многознающий»); в случае оформления сочетания с прилагательным *шэн* привносит модальный оттенок усиления, подчеркивания качества, обозначенного прилагательным. В тех же случаях, когда слово *шэн* стоит после имени или глагола, оно придает словосочетанию характер «прилагательности».

不要求殊勝，殊勝自至 (27) *Буяо цю шушэн, шушэн цзы чжи*
 «Не надо искать необыкновенного, необыкновенное придет само».

已起者莫續，未起者不要放起... (65) *И ци-чжэ мо сюй, вэй ци-чжэ буяо фанци...* «Уже начавшемуся не давайте продолжаться, не начавшемуся не давайте начаться».

Буюн, как и *буяо*, отмечено в запретительном предложении:

不用疑誤! (54) *Буюн и у!* «Не сомневайтесь и не ошибайтесь!»

Бу образует отрицательную форму связочного сказуемого — не *бу ши*, вполне обычную для исследуемых текстов (характерная для языка предшествующего периода отрицательная связка 非 *фэй* в наших текстах представлена единичными примерами):

不是賢聖 (П., 189) *Бу ши сяньшэн* «[Это] не (есть) мудрец».

若不是松山? (П., 102) *Жо бу ши Сун-шань?* «А если [это] не (есть) Сун-шань?»

渠且不是修底物，不是莊嚴得底物 (51) *Цюй це бу ши сю-ди у, бу ши чжуангьяньдэ-ди у* «Он не является объектом, который можно просвещать, не является объектом, который можно украшать».

Отрицание 莫 *мо*

Распространенность отрицания *мо* в памятниках исследуемого жанра — стилевая особенность текстов юйлу: дидактика лежит в основе проповедей, а одной из форм ее выражения в языке служат запретительные высказывания:

莫錯! (57, 65, 88 и др.) *Мо цо!* «Не впадайте в ошибку!»

莫著名字! (67) *Мо чжао мин-цзы!* «Не приклеивайте имен и прозвищ!»

你莫認衣! (76) *Ни мо жэнь и!* «Вы не опознавайте по одежде!»

Препозиция дополнения

Слова 將 *цзян* и 把 *ба*

Слова 將 *цзян* и 把 *ба* в исследуемых текстах встречаются в нескольких функциях.

Хотя отдельное *цзян* в наших текстах не отмечено как самостоятельное сказуемое, оно сохраняет свое знаменательное значение при употреблении с глаголами 來 *лай* и 去 *цюй*. Такое *цзян* управляет прямым дополнением (при этом само дополнение может быть опущено). Во всех зафиксированных нами случаях дополнение выражено только неодуше-

ленным существительным¹. По-русски такое *цзян* переводится как «принести» или «унести» (в зависимости от 來 *лай* или 去 *цюй*).

Примеры:

師云，侍者將火來！(137) *Ши юнь, шичжэ цзян хо лай!* «Наставник сказал: "Помощник, **принеси-ка** огня!"».

乃喚侍者，將百丈先師禪版機案來！(137) *Най хуань шичжэ, цзян Бай-чжан сянь ши чань бань цзиань лай!* «**Принеси-ка** мне доску чань и скамеечку моего первого Учителя Бай-чжана!»

汝將法華經來... (§ 42) *Жу цзян фа хуа цзин лай...* «Если ты **принесешь** "Лotosовую Сутру"..."»

客將柴去 (§ 2) *Кэ цзян чай цюй* «Пришелец **унес** дрова».

有一人將去了也 (132) *Ю и жэнь цзян-цюй ляо е* «Какой-то человек **унес** [мотыгу]».

黃檗云，雖然如是，汝當將去 (137) *Хуан-бо юнь, суйжань жу-ши жу дан цзян-цюй* «Пусть будет так, но ты **унеси** [их]».

Что касается служебных функций *цзян*, то оно употребляется с дополнением со значением орудия действия; при глаголах с двойным управлением *цзян* с дополнением, обозначающим объект, стоит перед глаголом, а с дополнением со значением адресата — после глагола; дополнение с *цзян*, стоящее перед глаголом, может обозначать нечто такое, что имеет при себе субъект, осуществляя действие². В отдельных случаях дополнение к *цзян* может опускаться (в тех случаях, когда оно совпадает с дополнением к глаголу, стоящему перед *цзян*), тогда служебное слово оказывается непосредственно перед сказуемым. Примеры:

士乃將杖子畫一月相 (П., 128) *Ши най цзян чжанцзы хуа и юе сян* «Тогда [Пан цзюй] ши **посохом** нарисовал луну (досл.: облик луны)».

...將鑿頭打地三下 (124) ...*цзян цзюстоу да ди сань ся* «...[он] трижды ударил **мотыгой** по земле».

Такое *цзян* соответствует древнекитайскому 以 *и*; кстати, в том же параграфе 124, из которого взят последний пример, через фразу следует абсолютно идентичное высказывание, отличие которого от приведенного выше лишь в том, что вместо *цзян* в нем употреблено старое *и*:

師又以鑿頭打地三下 (124) *Ши ю и цзюстоу да ди сань ся* «Наставник снова трижды ударил **мотыгой** по земле».

¹ В языке предшествующего периода слово *цзян* вводило только одушевленное существительное, а с неодушевленным употреблялось служебное слово 持 *чи* (7, 163); в текстах же дуньхуанских бьяньвэней *цзян* в сочетании с глаголами движения могло иметь при себе как одушевленное, так и неодушевленное существительное (13, 242).

² В языке предшествующего периода в аналогичной функции употреблялось служебное слово *чи* (7, 158). Отдельные примеры с *чи* в указанной функции отмечены в самом раннем юйлу — Сутре Шестого Патриарха, язык которой по ряду параметров близок к языку переводов буддийских сочинений III—V вв.: 從何處來，持此經典 (§ 2) *Цун хэчу лай, чи цы цзиндянь* «Откуда ты явился с этими сутрами?»

...將此深心奉塵刹... (138) ...**ЦЗЯН** цы шэнь синь фэн чэнь ча... «...эту глубинную мысль я поднесу [всем] в суетном мире и в монастырской святине...».

我將心偈上五祖呈意... (§ 6) Во **ЦЗЯН** синь цзе шан у цзу чэн и... «Если я поднесу Пятому Патриарху гатху своего понимания, то проявлю стремление [получить Дхарму]».

你將這箇身心，到處簸兩皮... (89) Ни **ЦЗЯН** чжэгэ шэнь синь, даочу бо лянпянь пи... «Вы носитесь со своим телом и душой и повсюду работаете двумя кусками кожи...»

見一僧化緣，乃將一文錢問曰... (П., 177) Цзьянь и сэн хуаюань, най **ЦЗЯН** ивэнь цянь вэньюе... «Видя, что какой-то монах просит подаяния, [Пан цзюй]ши, протягивая монету, спросил...» (В переводе этого примера мы вынуждены передать **ЦЗЯН** второстепенным сказуемым.)

將大知惠到彼岸... (§ 26) **ЦЗЯН** да чжихуй дао би ань... «С большой мудростью [они] переводят на тот берег...»

我等不須呈澄心用意作偈，將呈和尚 (§ 5) Водэн буской чэн-синь юн и цзо цзе, **ЦЗЯН** чэн хэшан «У нас нет необходимости очищать наш разум и прилагать усилия для сочинения гатхи, чтобы преподнести [ее] Наставнику».

Довольно распространенной в наших текстах является конструкция, когда **ЦЗЯН** выступает в сочетании с 爲 вэй (謂 вэй) и — реже — с 作 цзо. **Цзьянвэй** (**ЦЗЯН**... вэй) и **ЦЗЯН**... цзо соответствуют древнекитайскому 以... 爲 и... вэй «считать», «полагать».

Примеры:

將爲你是箇俗漢 (107) **Цзьянвэй** ни ши гэ су хань «Я-то считал тебя простым парнем».

我將爲是箇人 (136) Во **Цзьянвэй** ши гэ жэнь «А я еще считал [его] человеком».

如將黃檗爲金 (X.-б., 71) Жу **ЦЗЯН** Хуан-бо вэй цзинь «[Это] подобно тому, что считать Хуан-бо золотом».

莫將佛爲究竟 (87) Мо **ЦЗЯН** фо вэй цзюцзин «Не принимайте Будду за что-то конечное».

汝聞道傳心，將謂有可得也 (X.-б., 71) Жу вэньдао чуань синь, **Цзьянвэй** ю кэ дэ е «Вы услышали о передаче [Учения] от сердца к сердцу и полагаете, что можете [его] постичь».

Случается, что в конструкции **ЦЗЯН**... вэй перед вэй стоит еще 以 и: 不可將福以爲功德 (§ 34) Бу-кэ **ЦЗЯН** фу ивэй гундэ «Достоинство нельзя считать благодеянием».

你今不解... 將空作寶 (X.-б., 67) Ни цзинь бу цзе... **ЦЗЯН** кун цзо ши «Вы не разбираетесь... и принимаете пустоту за реальность».

Слово ба в текстах юйлу не встретилось нам как самостоятельное сказуемое¹, но оно отмечено в качестве знаменательного глагольного

¹ В своем знаменательном значении ба многократно отмечено в «Пещере разудалого отшельника» Чжан Вэнь-чэна. В этом тексте ба употребляется и как отдельный однослог, и как корень, оформленный глагольным показателем:

корня как в сложных глаголах, состоящих из синонимичных корней (把捉 бачжо «поймать», «схватить»), так и в составе результативных глаголов (把出 бачу «вырвать», 把住 бачжу «схватить», 把得 бадэ «схватить» и др.).

Что касается служебного значения ба, то примеров на такое функционирование в наших текстах не так много. Судя по этим примерам, дополнение, вынесенное с помощью ба, может иметь как инструментальное значение, так и значение объекта; при этом сказуемое может быть выражено не только обычным переходным глаголом, но и глаголом, обозначающим чувства.

Примеры:

便把棒打他... (61) Бянь ба бан да та... «И как хватит его палкой...»

...或把機權喜怒 (68) ...хо ба цзицзюань си-ну «...иногда с помощью каверзного способа [изображают] радость или гнев».

把什麻引? (П., 57) Ба шэмма инь? «Как (досл.: с помощью чего) проводить?»

...瞎秃子無眼人, 把我著底衣, 認青黃赤白 (75) ...ся туцзы у янь жэнь, ба во чжао-ди и жэнь цин хуан чи бай «...слепые негодники — те, что без глаз, — узнают, что одежда, которую я ношу, — синяя, желтая, красная, белая».

如把屎塊子向口裏含了吐過與別人 (77) Жу ба ши куайцзы ся коу-ли хань ляо туго юй бежэнь «[Это] подобно тому, как если, подержав во рту кусок навоза, выплюнуть [его] и передать другому».

Дифференцировать условия употребления цзян и ба на материале, имеющемся в нашем распоряжении, не представляется возможным; можно лишь сказать, что и цзян и ба могут выносить дополнение с инструментальным значением, значением объекта и некоторыми другими, трудно поддающимися точному определению. Формальные условия для вынесения дополнения в наших текстах те же, что и в современном китайском языке, — это, как правило, наличие при глаголе двух дополнений, морфологическая оформленность глагола-сказуемого или двусложность последнего.

Кроме препозиции дополнения, которая осуществляется с помощью служебных слов, встречаются случаи, когда препозиция материально как

忽把十娘子手子而別 (Чжан, 31) Ху ба Ши-нян шоуцзы эр бе «Вдруг он схватил руку Десятой сестры и отвернулся»; 余時把著手子忍心不得 (Чжан, 26) Юйши бачжао шоуцзы жэнь синь бу-дэ «Тогда он схватил [ее] руку, будучи не в силах сдержать [свои] чувства». Любопытно выглядит пример, где сказуемое ба является заключительным словом в предложении; непосредственно перед ним стоит дополнение с предлогом, а первую позицию в предложении занимает вынесенное без всякой маркировки дополнение со значением объекта: 手子從君把腰支亦任迴 (Чжан, 26) Шоуцзы цун цзюнь ба яочжи и жэнь хуй «Она выдернула у господина [свою] руку, и талия [ее] кокетливо изогнулась».

будто никак не оформлена. Примерами могут служить три предложения из Сутры Шестого Патриарха:

當付汝衣法 (§ 7) *Дан фу жу и фа* «[Я] передам тебе **облачение и Дхарму**».

衣法當付何人 (§ 49) *И фа дан фу хэжэнь* «Кому [я] передам **облачение и Дхарму?**»

法即付了 (§ 49) *Фа цзи фу ляо* «**Дхарму** [я] уже передал».

В первом предложении порядок слов нормальный, во втором и в третьем — инверсированный: дополнение со значением объекта действия вынесено вперед, что позволяет подчеркнуть и выделить, соответственно, *хэжэнь* «кому?» и *фу ляо* «уже передал». Оформителем такой инверсии должна была выступать интонация, поскольку тексты юйлу, как известно, предназначались для устного исполнения.

Выражение вопроса

Речь здесь пойдет об общем и альтернативном вопросе¹.

Вопросительные высказывания, как и упомянутые выше запретительные предложения, являются специфической особенностью стилистики юйлу: для привлечения внимания присутствующих к предмету проповеди наставник часто прибегает к форме вопроса (в том числе и риторического).

Многочисленными примерами представлен в языке наших текстов общий вопрос, образованный с помощью модальной частицы *麻 ма* в конце предложения:

你要知麻? (118) *Ни яо чжи ма?* «Ты хочешь [об этом] узнать?»

會麻? (110) *Хуй ма?* «[Тебе] понятно?»

你欲識文殊麻? (46) *Ни юй ши Вэньшу ма?* «Вы хотите познакомиться с Маньчжуши?»

丹霞在麻? (П., 44) *Дань-ся цзай ма?* «Дань-ся здесь?»

Подобный, широко представленный в языке юйлу, способ образования вопроса, характерный и для современного китайского языка, редко встречается в других танских памятниках.

В отдельных случаях в конце предложения вместо *ма* может стоять *耶 е*: 這漢困耶? (127) *Чжэ хань кунь е?* «Этот молодец устал?»

Общий вопрос также может быть образован с помощью отрицания в конце предложения; из отрицаний в этой функции отмечены *否 фоу*, *無 у*, *未 вэй*; при этом перед двумя последними, как правило, стоит морфема *也 е*:

¹ Частный, или специальный вопрос, который образуется с помощью вопросительных местоимений или местопредикативов, рассмотрен в разделе «Слова-заместители».

你識我著衣底人否? (75) *Ни ши во чжао и-ди жэнь фюу?* «Ты знаешь человека в одежде, которую я ношу?»

居士在否? (П., 44, 51) *Цзюй-ши цзай фюу?* «Мирянин у себя?»

你道好喝也無? (14) *Ни дао хао хэ е у?* «Ты скажи, [это] кхэ одобрительное?»

還有相似底也無? (117) *Хай ю сяньсы-ди е у?* «Еще есть [ему] подобный?»

...未審梅子熟也未 (П., 133) ...*вэй шэнь мэйцзы шу е вэй* «...[я] еще не разобрался, созрела слива или еще нет».

Вопрос, образованный с помощью отрицания в конце предложения, представляет собой сокращенный вариант вопроса, образованного путем повтора основного глагола или глагола с дополнением в утвердительной и отрицательной форме. В исследуемых текстах можно встретить примеры и на полный вариант вопроса:

...看識不識! (60) ...*кань ши бу ши!* «...посмотрим, знаешь [ты это] или нет!»

不知某甲有過無過 (121) *Бучжи моуцзя ю го у го* «[Я] не знаю, допустил ли ошибку или нет». (Заметим, что в трех последних примерах мы имеем дело с косвенным вопросом.)

В отдельных случаях имеет место повтор глагола с определением, в частности, выраженным антонимичными прилагательными: 善來惡來? (116) *Шань лай э лай* «Благополучно добралась или нет?»

Три последних примера по форме представляют собой как будто альтернативный вопрос, но по смыслу это в сущности тот же общий вопрос.

В настоящем альтернативном вопросе части альтернативы могут следовать одна за другой без всякого оформления:

先禮佛，先禮祖? (139) *Сянь ли фо. сянь ли цзу?* «[Вы] будете сначала кланяться Будде или сначала (кланяться) Патриарху?»

賓家道過，主家道過? (100) *Биньцзя ю го, чжудзя ю го?* «Ошибку допустил гость или (ошибку допустил) хозяин?»

臨濟當時，得大愚力，得黃檗力? (123) *Линь-цзи данши, дэ Да-юй ли, дэ Хуан-бо ли?* «В тот раз Линь-цзи воспользовался помощью Да-юя или (воспользовался помощью) Хуан-бо?»

Кроме настоящего вопроса, в исследуемых текстах часто встречается риторический вопрос (вопрос, не требующий ответа). Он образуется так же, как и настоящий, но помимо этого в предложении присутствует слово *莫*¹ или *還是 хайши*. Иногда же для возникновения риторического вопроса достаточно одного только *莫*:

莫是聖否? (57) *Мо ши шэн фюу?* «Разве [он] не был мудрецом?»

莫太多麻? (91) *Мо тай до ма?* «Не слишком ли [это] много?»

你還是娘生已否? (55) *Ни хайши нян шэн и фюу?* «А разве вы не матерью рождены?»

¹ Такое *莫* в языке танской эпохи Люй Шу-сян называет предположительно-вопросительным словом (см.: Люй Шу-сян, 1955. С. 191).

這僧莫是和尙親故? (111) Чжэ сэн мо ши хэшан циньгу? «Не родственником ли Почтеннейшему приходится этот монах?»

Риторический вопрос может, как и в классическом древнекитайском языке, выражаться с помощью 豈 *ци*, 豈不 *ци бу*... 豈無 *ци у*... «разве не...»: 豈有與麻事? (135) Ци ю юйма ши? «Неужели бывает такое?»

Показатели определения

В исследуемых текстах отмечены два показателя определения — 底 *ди* и 地 *ди* (современное 的 *ди* еще не встречается).

Употребление 底 *ди* в языке периода Тан-Сун не выходит за рамки функционирования 的 *ди* в современном китайском языке. Так, оно могло оформлять определение с притяжательным значением, выраженное местоимением или существительным, определение к имени, выраженное предикативным сочетанием, а также определение к имени, выраженное прилагательным; все перечисленные случаи допускали вариант с опущенным определяемым, когда определение оказывалось заключительным словом в предложении. Показатель 地 *ди* оформлял определение к глаголу и прилагательному; кроме того, он мог оформлять определение к имени, выраженное прилагательным (включая вариант с опущенным определяемым). В последнем случае возможны были оба показателя — 底 *ди* и 地 *ди*, при этом для 地 *ди* характерно было оформление удвоения, повтора слов с одинаковой рифмой (底 *ди* в таких случаях, как правило, не использовалось)¹.

В исследуемых текстах не только не прослеживается противопоставления 底 *ди* и 地 *ди* по их функциям, но, похоже, 底 *ди* вбирало в себя все функции 地 *ди*. При этом, поскольку процесс формирования конструкции с 底 *ди* еще не завершился, в большинстве случаев чуть ли не каждый пример содержит свои особенности².

С учетом этого обстоятельства ниже будут рассмотрены некоторые случаи употребления морфем 底 *ди* и 地 *ди*, отмеченные в наших текстах.

Морфема 底 *ди* впервые зафиксирована в танских юйлу (см.: Ван Ли, 1957. С. 319). В исследуемых текстах 底 *ди* используется достаточно часто. В большинстве случаев оно оформляет определение к имени. Такое определение чаще всего представлено глаголом, предикативным сочетанием или предложением, крайне редко — существительным:

渠且不是修底物 (51) Цюй це бу ши сю-ди у «Они не являются объектом, который можно просвещать».

¹ Так видит различия между 底 *ди* и 地 *ди* Люй Шу-сян (см.: Люй Шу-сян, 1955. С. 51—58).

² Такого взгляда придерживаются авторы книги «Исследование служебных слов новокитайского языка» (см.: Лю Цзянь, 1992. С. 139—143).

佛祖是賞繫底名句 (65) *Фо цзу ши шан си-ди* мин-цзюй «Будда и Патриарх — это названия и фразы, **восхваляющие зависимость**».

他著底衣 (75, 76) *Та чжао-ди и* «Одежда, в которую он одет».

Определяемое, если оно представляет собой нечто известное, может быть опущено:

這箇是黃檗底那箇是專使底? (134) *Чжэгэ ши Хуан-бо-ди нагэ ши чжуаньши-ди?* «Это [письмо] от Хуан-бо, а которое [письмо] от **посыльного?**»

...還有相似底也無? (138) ...хай ю *сянсы-ди е-у?* «...был ли еще **подобный** [человек]?»

底 *ди* участвует в образовании модальной конструкции **是... 底 ши...** *ди*, обозначающей, что акцент сообщения падает не на сказуемое, а на другой член предложения¹:

是你目前用底, 與祖佛不別 (65) *Ши ни муянъ юн-ди, юй цзу-фо бу бе* «Это именно то, что вы сейчас практикуете, [и оно] не отличается от [того, что делают] Патриархи и Будды».

是你目前歷歷底... (30) *Ши ни муянъ лили-ди...* «Это именно то, что вы, находящиеся передо мной **столь ясно...**» (Своеобразие этого примера состоит в том, что после удвоения, вместо ожидаемого *地-ди*, перед нами оказывается морфема *底-ди*; возможное объяснение — удвоение корня прилагательного является определением к имени, хотя последнее и опущено.)

Показатель определения *地 ди*, как уже отмечалось, в большинстве случаев оформляет определение к предикативу, выраженное удвоением:

...聽法無依道人歷歷地分明... (54) ...тин фа у и дао жэнь, *лили-ди фэньмин...* «...ни от чего не зависящий человек Дао, слушающий сейчас мою проповедь, **совершенно ясен...**»

你波波地往諸方, 覓什麻物?.. (78) *Ни бобо-ди ван чжу фан ми шэммау?*.. «Что вы ищете, когда **хлопотливо** носитесь во все стороны?..»

你若自信不及, 即便忙忙地, 徇一切境轉... (27) *Ни жо цзы синь буцзи, цзибянь манман-ди, сюнь ице цзин чжуань...* «Если вы недостаточно верите в себя, то **суетливо** приспосабливаетесь ко всем обстоятельствам...»

Показатель *地 ди* может оформлять удвоение, стоящее после корня прилагательного:

冷噤噤地, 如凍凌上驢駒相似 (52) *Лэн цзиньцзинь-ди, жу дунлин-шан люйцзюй сянсы* «Вы дрожите **от страха** подобно ослинку на льду».

山僧往日, 未有見處時, 黑漫漫地 (89) *Шаньсэн ванжи, вэйъю цзяньчу ши, хэй манмань-ди* «В прошлом, когда у меня еще не было [своей] позиции, [я] пребывал в **безграничной** тьме (досл.: был **безгранично** темен)».

¹ О подобной модальной конструкции в современном языке см.: Драгунов, 1952. С. 98 и след.

Судя по приведенным примерам, значение удвоений, оформленных на *地* *ди*, — это указание на интенсивность признака, выраженного прилагательным.

Связка 是 *ши*. Особая роль связочных предложений

Функциональная направленность и прагматичность текстов юйлу в значительной степени определяла их стилистику. Последняя же отнюдь не исчерпывалась областью лексики. Жанровое своеобразие требовало и определенных грамматических средств выражения: подчеркнутость, достигаемая чисто грамматическим путем, носит более экспрессивный, более категорический характер (см.: Драгунов, 1962. С. 197). Так, жанр юйлу, формируя свою «грамматическую» стилистику, требовал от языка лаконичности, эллиптичности, частого использования инверсированных или трансформированных конструкций, выполнявших подчеркивающую, выделительную роль.

Одной из весьма характерных для стилистики языка рассматриваемого жанра конструкций является связочное предложение. Оно весьма широко представлено в ситуациях, когда в позиции подлежащего стоит вопросительный местопредикатив 如何 *жухэ* (иногда — 云何 *юньхэ*) «каков?», «как обстоит дело?», «что значит?».

Примеры:

如何是無位真人? (13) *Жухэ ши у-вэй чжэнь жэнь?* «Человек без места — что это значит?»

如何是佛法大意? (16) *Жухэ ши фо фа да и?* «Каков великий смысл Дхармы Будды?»

云何是法? (33) *Юньхэ ши фа?* «Что есть Дхарма?»

Такая конструкция представляет собой инверсию, с помощью которой устраняется расхождение между логическим и грамматическим подлежащим.

К числу трансформированных конструкций, достаточно часто встречающихся в исследуемых текстах, относятся также связочные предложения с предикативом (или предикативным сочетанием) в позиции подлежащего, возникающие в процессе трансформации соответствующих глагольных предложений, когда грамматическим сказуемым становится то, что для говорящего является логически наиболее важным.

Примеры:

不生不滅即是佛 (X.-б., 25) *Бу шэн бу ме цзи ши фо* «[Тот, кто] не рождается и не умирает, и есть Будда».

無事是貴人 (33) *У-ши ши гуйжэнь* «[Тот, кто] не у дел, и есть благородный человек».

(Исходный вариант порядка слов для 1-го примера: *Фо бу шэн бу ме* «Будда не рождается и не умирает»; для 2-го примера — *Гуйжэнь у ши* «Благородный человек не занимается делами».)

Подчеркиванию служит также конструкция с *ши*, где последнее выступает не в связочной (или не в чисто связочной) функции: речь идет об употреблении *ши* в глагольных предложениях, а также в начале простого предложения (утвердительного или вопросительного), иногда — и в начале условного предложения.

Примеры:

誰是落便宜者? (П., 65) *Шуй ши ло бянь-и-чжэ?* «Кто же лишается выгоды?»

阿師得力句，是誰得知? (П., 68) *Аши дэ ли цзюй, ши шуй дэ чжи?* «Кто же сумел опознать ту действительную фразу, что постиг Наставник?» (В последнем примере, кроме модального *ши*, подчеркиванию служит и экстрапозиция дополнения.)

是你四大色身，不解說法聽法 (30) *Ши ни сы да сэ-шэнь бу-цзе шо фа тин фа* «**Именно** ваше тело, [состоящее] из четырех великих элементов, не способно ни излагать Дхарму, ни внимать Дхарме».

是多少? (П., 38) *Ши дошао?* «**Так** сколько же?»

是你欠少什麻? (64) *Ши ни цянъшао шэмма?* «**Чего же** вам не хватает?»

是你若取不動清淨境爲是，你即認他無明爲郎主 (71) *Ши ни жо цюй бу-дун цинцинцин вэй ши, ни цзи жэнь та умин вэй лан-чжу* «**И** если вы принимаете чистоту неподвижности за истину, то вы признаете ее омраченность за господина-хозяина».

В числе специфических конструкций, заслуживающих упоминания, — употребление *ши* в конце предложения; после *ши* в этом случае могло стоять *也* е. (*Ши-е* в конце предложения было известно еще в древне-китайском языке, где употреблялось для подчеркивания того, что стояло перед ним и соответствовало современному 就是這箇 цзюши чжэзэ, 就是這樣 цзюши чжэян «именно», «как раз». Такое употребление *ши* зафиксировано и в языке произведений буддийской литературы III—V вв.)

Примеры:

牆壁瓦礫是 (47, 5076) *Цянби вали ши* «Черепки и камни — это и есть стена».

...佛者心清淨是，法者心光明是... (79) *...Фо-чжэ синь цинцин ши, фа-чжэ синь гуанмин ши...* «Будда и есть чистота разума, Дхарма и есть свет разума...»

十劫坐道場者，十波羅蜜是 (83) *Ши цзе цзо дао-чан-чжэ ши поломи ши* «Десять кальп сидел в месте постижения Дао — это и есть область десяти парамит».

祇你面前聽法底是 (28) *Чжи ни мянь-цянъ тин фа-ди ши* «**Это не кто иной как** только вы, находящиеся передо мной и слушающие мою проповедь».

В конструкции с *ши* в конце предложения подлежащее может быть оформлено на *者* чжэ (иногда — на *底* ди). Можно предположить, что конструкция ...чжэ (...ди)... *ши* возникла по аналогии со старой конструкцией ...чжэ... е, которая также играла подчеркивающую роль.

Одной из бесспорно характерных для языка юйлу конструкций является *ши* в альтернативном вопросе.

Примеры:

師便問，汝是凡是聖？ (96) *Ши бянь вэнь, жу ши фань ши шэн?*
«Тогда Наставник спросил: "Простофиля ты или мудрец?"»

是我拙是公巧？ (П., 36) *Ши во чжо ши гун цяо?* «Так это я глуп или ты умен?»

Разное

Слово 處 *чу*

Слово или морфема *чу* очень часто встречается в исследуемых текстах, сфера его употребления — от обычного существительного с конкретным значением «место», «точка» до служебных функций, среди которых значительное место принадлежит словообразующей функции.

Как обычное имя *чу* может принимать перед собой определение, выраженное числительным — *и* «один», сочетанием — *цзе* «весь», «все», показателем множественности *цзю*; определением к *чу* может также выступать глагол (или предикативное сочетание), иногда — прилагательное. Подобно другим существительным, *чу* может иметь при себе классификатор *гэ*, выражающий неопределенность. В предложении *чу* выполняет функции, свойственные имени, — дополнения, обстоятельства, именной части сказуемого.

Примеры:

...三法混融和合一處 (78) ...*сань фа хунь жуи хэхэ и чу* «...[эти] три Дхармы, смешавшись, гармонично соединились в одну точку».

向一切處，游國土... (39) *Сян цзе чу* юлюй готу... «[Он] направляется во все места, обходит земли и страны...»

你諸處祇指胸... (89) *Ни чжу чу чжи чжи сюн...* «Вы повсюду только и [делаете, что] бьете себя в грудь...»

你若向動處捉他，他向不動處立 (71) *Ни жо сян дун чу чжо та, та сян бу дун чу ли* «Если вы ловите ее (истину. — И. Г.) в месте [ее] движения, она располагается в месте не-движения».

作麻生知他著實處？ (П., 140) *Цзюмашэн чжи та чжоши чу?*
«Как узнать, где его истинное место?»

汝向後北去，有箇住處 (135) *Жу сянхоу бэй цюй, ю гэ чжу чу*
«Через какое-то время ты отправишься на север, [там] есть некое место, [где можно] обосноваться».

總識伊來處 (20) *Цзун ши и лай чу* «Я всегда знаю, из какого места он пришел».

Частным случаем предикативного определения к *чу* является сочетание *чу* с отрицательным глаголом 無 *у* «не иметь»:

菩提無住處 (66) Пути *у* *чжу чу* «Бодхи не имеет постоянного местонахождения».

Следует обратить внимание на смысловое различие между двумя на первый взгляд как будто одинаковыми конструкциями: 1) когда определением к *чу* выступает отрицательный глагол *у*; 2) когда определением к *чу* является предикатив с отрицанием 不 *бу*. Значение первой конструкции — отрицание наличия некоего места, иными словами, глагол *у* «не иметь» относится к самому слову *чу*; если при этом отрицательный глагол и слово *чу* разделены другими словами, то при операции опущения последних правильность высказывания сохраняется. Так, в предложении 無你措足處 *У ни цоцзу чу* «Нет места, куда бы вы [могли] поставить ногу» можно опустить *ни цо цзу*, после чего получаем *у чу* «нет места», что вполне соответствует норме китайского языка и не изменяет изначального смысла высказывания. Значение второй конструкции — отрицание некоего признака *чу*, иными словами, отрицание в этом случае относится не к *чу*, а к предикативу, выступающему в качестве определения к *чу*; в этом случае в результате операции опущения того, что стоит между отрицанием и *чу*, смысл высказывания утрачивается. Так, если в предложении 他向不動處立 *Та сян бу дун чу ли* «Она располагается в точке не-движения» опустить *дун*, то в оставшейся части отрицание *бу* окажется перед существительным, что противоречит норме китайского языка.

Хотя в примерах, приведенных выше, *чу* формально функционирует как обычное существительное, все же его лексическое значение, как правило, достаточно стерто: об этом можно судить, в частности, и по тому, что при переводе на русский язык *чу* почти не поддается передаче отдельным словом.

Как частный случай употребления *чу* в качестве обычного имени можно было бы рассматривать использование его в составе вопросительных сочетаний о месте действия: такого рода сочетания образуются достаточно свободно, а составляющие их элементы полностью сохраняют свое лексическое значение; однако большая частота встречаемости упомянутых сочетаний сближает их со служебными или, в крайнем случае, полуслужебными словами.

В обследованных текстах для вопроса о месте действия отмечены: 甚處? *шэньчу?* 什麻處? *шэммачу?* 何處? *хэчу?*

Примеры:

病在甚處? (27) *Бин цзай шэньчу?* «Где (досл.: в каком месте) находится болезнь?»

佛在什麻處? (10) *Фо цзай шэммачу?* «Где (досл.: в каком месте) находится Будда?»

若如此, 何處是菩提? (48, 385в) *Жо жуци, хэчу ши пути?* «Если так, то где (досл.: в каком месте) есть бодхи?»

Нередко в исследуемых текстах встречается *чу* после имени в функции, близкой к послелогу со значением «у», «к», «от» (соответствует современному 那里 *нали*).

Примеры:

汝向... 大愚處去... (121) *Жу сянь... Да-юй-чу цюй...* «Ты иди... к Да-юю...»

...在黃檗先師處... (17) ...цзай *Хуан-бо сянь ши-чу...* «...у [моего] первого Учителя Хуан-бо...»

Для текстов чаньских юйлу эпохи Тан характерны существительные с абстрактным значением, образованные с помощью суффикса *чу* от предикативных морфем:

見處 (28, 31, 35, 36, 38, 50, 65 и др.) *цзяньчу* «взгляд», «точка зрения»;

功處 (36) *гунчу* «усилия»;

用處 (28, 36, 46, 49, 67, 75, 82 и др.) *юнчу* «польза», «практика»;

分曉處 (48, 387а) *фэньсяочу* «ясность».

Примеры:

...約山僧見處與釋迦不別 (28) ...юе шаньсэнь *цзяньчу* юй Шицзя бу бе «...с моей точки зрения, [мы ничем] не отличаемся от Шакьи».

...佛法無用功處 (36) ...Фо фа у юн *гунчу* «...[во имя] Дхармы Будды не надо предпринимать никаких усилий».

如石鞏用處，向箭頭上覓人... (74) *Жу Ши-гун юнчу*, сянь *цзянь тоу-шан ми жэнь...* «Что касается практики Ши-гуна, он искал человека по направлению острия стрелы...»

討取個分曉處... (48, 387а) *Таоцзюй гэ-фэньсяочу...* «Требуйте хоть какой-нибудь ясности...»

Наконец, *чу* в исследуемых текстах отмечено как вторая часть нескольких наречий со значением «везде», «повсюду», «всегда»:

隨處 (31, 36, 39, 46, 49, 75 и др.) *суйчу*;

立處 (49) *личу*;

到處 (52, 89) *даочу*;

隨處作主，立處皆眞 (49) *Суйчу цзо чжу*, *личу цзе чжэнь* «Всегда будь хозяином, [тогда] повсюду будет [только] истина».

Рассмотренными функциями употребление *чу* в исследуемых текстах не исчерпывается — здесь охарактеризованы лишь те, что наиболее широко представлены.

Из единичных употреблений отмечу любопытный случай, когда одно и то же грамматическое значение передается в одном случае с помощью конструкции «глагол + *чу*», а в другом — «所 со + глагол»:

山僧說處，皆是一期藥病相治 (40) *Шаньсэнь шо-чу*, *цзе ши цзе яо бин сянь чжи* «Все, что я проповедую, поможет тебе [лишь] на время вылечить болезнь». Ср.: 山僧所說皆是 (38) *Шаньсэнь со-шо цзе ши* «Вот и все, что я проповедую».

Совершенно очевидно, что *шо-чу* и *со-шо* абсолютно тождественны по смыслу («то, что проповедую»).

К редким относится и функция *чу*, когда оно оформляет условное предложение (подобное явление отмечено и в языке дуньхуанских бьянвэней).

Слово или морфему *чу* следует отнести к числу тех грамматических явлений, которые подтверждают уникальную степень «разговорности» языка чаньских буддийских юйлу. Распространенное чрезвычайно широко в языке памятников танского времени, характеризующее весьма богатым спектром функций и значений, *чу* только в текстах юйлу отмечено в функции словообразующего элемента, с помощью которого от предикативного корня образуется существительное с отвлеченным значением. Последнее заслуживает специального внимания, ибо эта функция *чу* сохраняется и в современном языке.

Слова 解 *цзе* и 合 *хэ*

В текстах юйлу (как и в дуньхуанских бьянвэнях) морфема 解 *цзе* могла употребляться как модальный глагол со значением «мочь»; эта морфема, как и любой другой модальный глагол, либо помещалась непосредственно перед смысловым глаголом, либо могла быть отделена от него относящимися к нему словами.

Примеры:

一切草木皆解動... (71) *Ице цао-му цзе цзе дун...* «Все травы и деревья способны двигаться...»

非但騎虎頭，亦解把虎尾 (123) *Фэй дань цзи ху тоу, и цзе ба ху вэй* «[Он] не только оседлал голову тигра, но и сумел подержать тигра за хвост».

山僧見處，法身即不解說法 (50) *Шаньсэнь цзяньчу, фа шэнь цзи бу цзе шо фа* «С моей точки зрения, тело Закона не может толковать Закон».

若無氣力爭解恁麼道得? (47, 509a) *Жо у цили чжэн цзе жэмма даодэ?* «Если [у него] нет силы, как можно так преуспеть?»

...不解再來... (47, 510a) *...бу цзе цзай лай...* «...[он] не сможет прийти снова...»

汝祇解與麼去，不解與麼來 (47, 511a) *Жу чжи цзе юйма цуй, бу цзе юйма лай* «Ты можешь только уйти так, но не сможешь так прийти».

Для выражения долженствования, значение которого в языке предшествующего периода передавалось с помощью 當 *дан*, в текстах юйлу иногда встречается морфема 合 *хэ*. (Следует при этом заметить, что в основном примеры с *хэ* приходятся на текст СШП.)

...不合得法 (§ 6) *...бу хэ дэ фа* «...[мне] не следует принимать Дхарму».

衣不合傳 (§ 49) И бу хэ чуань «Облачение не должно быть передано».

若坐不動是，維摩詰不合呵舍利佛宴座林中 (§ 14) Жо цзо бу дун ши, Вэймоцзе бу хэ хэ Шэлифо янь цзо линь-чжун «Если правильно сидеть, не двигаясь, то Вэймоцзе не следовало бы бранить Шэлифо за сидение в роще [в позе] медитации».

闍黎爭合恁麼道? (47, 512a) Шэли чжэн хэ жэмма дао? «Разве следовало Наставнику так говорить?»

Как правило, хэ стоит непосредственно перед смысловым глаголом. Обращает на себя внимание, что во всех приведенных примерах хэ имеет перед собой определение — это либо отрицание бу, либо местоимения 爭 чжэн.

Вместо заключения

В жесткие рамки «Очерка...» мне удалось вместить далеко не все особенности исторической грамматики китайского языка эпохи Тан (и чаньских юйлу в частности), многое осталось за пределами изложенного. Отдельные факты и явления грамматики представлены в предельно сжатом варианте. При отборе материала и определении степени его детализации я руководствовалась принципом практической значимости, включая в первую очередь описания тех грамматических явлений, которые, с моей точки зрения, могут составить особую трудность при чтении соответствующих текстов.

Насколько это удалось, надеюсь узнать из отзывов и критических замечаний будущих читателей.



БИБЛИОГРАФИЯ

На русском языке

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

Гуревич И. С. Очерк грамматики китайского языка III—V вв. н. э. (по переводам на китайский язык произведений буддийской литературы). М., 1974.

Гуревич И. С. О соотношении письменного и разговорного языка в танских юйлу (на материале «Линь-цзи лу») // ПП и ПИКНВ. XI. М., 1975. С. 39—42.

Гуревич И. С. Произведения буддийской литературы как источник для изучения китайского разговорного языка III—IX вв. // Теорет. пробл. изуч. литератур Дальнего Востока. М., 1976. С. 25—26.

Гуревич И. С. Танские буддийские юйлу секты чань как источник для изучения разговорного языка // Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979. С. 11—18.

Гуревич И. С., Зограф И. Т. Хрестоматия по истории китайского языка III—XV вв. М., 1982.

Гуревич И. С. Две версии «Сутры Шестого Патриарха» // XVI науч. конф. «Общество и государство в Китае»: Тез. и докл. Ч. 1—3. М., 1985. Ч. 1. С. 112—116.

Гуревич И. С. Стилиевые особенности юйлу как жанра (Грамматическая стилистика) // Актуальные вопр. кит. языкознания: Материалы V Всесоюз. конф. Москва, июнь 1990 г. М., 1990. С. 73—78.

Гуревич И. С. О критериях выделения некоторых типов сложных предложений в китайском языке периодов Лючао — Тан (III—X вв.) // Сложное предл. и сходные грамMAT. констр. в языках Азии и Африки. СПб., 1996. С. 19—26.

Драгунов А. А. Исследования по грамматике современного китайского языка. I: Части речи. М.; Л., 1952.

Драгунов А. А. К вопросу о классификации простых предложений в современном китайском языке (Предложения наличности и обладания) // Некот. вопр. кит. грамматики. М., 1957.

Драгунов А. А. Грамматическая система современного китайского разговорного языка. Л., 1962.

Зограф И. Т. Бяньвэнь о воздаянии за милости (Рукопись дуньхуанского фонда Института востоковедения). Ч. 2: Грамматический очерк и словарь // Письменные памятники Востока. XXXIV. М., 1972.

Зограф И. Т. Среднекитайский язык (становление и тенденции развития). М., 1979.

Котова А. Ф. К вопросу о классификации вопросительных предложений // Спорные вопросы грамматики китайского языка. М., 1963. С. 194—197.

Люй Шу-сян. Очерк грамматики китайского языка. I: Слово и предложение. М., 1961.

Райская Г. Н. Страдательная конструкция в китайском языке // Учен. зап. ЛГУ. Сер. востоковед. наук. Вып. 6. Л., 1958. С. 222—229.

Румянцев М. К. О прилагательных с удвоенной второй морфемой // Советское китаеведение. 1958. № 3.

Хун-жэнь. Пятый чаньский Патриарх. Трактат об основах совершенствования сознания = Сю синь яо лунь / Пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

Цзун-ми. О началах человека / Пер. с кит. Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб., 1992. С. 72—100.

Цзун-ми. Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин / Пер. с кит. Ю. К. Солонина // Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб., 1992. С. 100—128; Вып. 2. СПб., 1993. С. 99—127.

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

Яхонтов С. Е. Категория глагола в китайском языке. Л., 1957.

Яхонтов С. Е. Древнекитайский язык. М., 1965.

Яхонтов С. Е. Письменный и разговорный китайский язык в VII—XIII вв. н. э. // Жанры и стили литературы Китая и Кореи. М., 1969. С. 74—86.

Яхонтов С. Е. Некоторые пассивные конструкции в китайском языке // Типология пассивных констр. Диатезы и залогии. Л., 1974. С. 195—202.

Источники и литература на китайском языке

臨濟錄。柳田聖山訓註。書林其中堂 (Записи бесед Линь-цзи / Ред., коммент. Янагида Сёйдзан). Токио, 1961.

臨濟錄。朝比奈宗源尺註。岩波文庫 1202—1202a (Записи бесед Линь-цзи / Ред., коммент. Асахина Согэн). Токио, 1971.

龐居士語錄。入矢義高。禪の語錄。7 筑摩書房 (Записи бесед мирянина Пана / [Ред., коммент.] Ирия Ёситака). Токио, 1973.

傳心法要。宛陵錄：入矢義高。禪の語錄。8 筑摩書房 (Основные принципы передачи Учения от сердца к сердцу. Записи из [уезда] Юаньлин / [Сост., коммент.] Ирия Ёситака). Токио, 1969.

大正新修大藏經 (Трипитака, заново составленная в годы Тайсё). Токио, 1928. Т. 48. № 2012A, 2012B. С. 379—387.

筠州洞山悟本禪師語錄 (Записи бесед наставника чань У-бэнь с горы Дуншань области Юньчжоу) // Трипитака. Т. 47. Токио, 1928. С. 507а—519б.

瑞州洞山良价禪師語錄 (Записи бесед наставника чань Лян-цзе с гор Дуншань области Жуйчжоу) // Трипитака. Т. 47. Токио, 1928. С. 519б—526в.

撫州曹山元證禪師語錄 (Записи бесед наставника чань Юань-чжэна с гор Цаошань области Фучжоу) // Трипитака. Т. 47. Токио, 1928. С. 526в—535в.

撫州曹山本寂禪師語錄 (Записи бесед наставника чань Бэнь-цзи с гор Цаошань области Фучжоу) // Трипитака. Т. 47. Токио, 1928. С. 536в—541в.

南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經 (Доктрина Внезапности Южной школы, Великое совершенство Разума Непревзойденной Махаяны: Установочная сутра, рассказанная Шестым Патриархом Хуэй-нэном в храме Дафаньсы в Шаочжоу) // Трипитака. Т. 48. Токио, 1928. С. 337—345.

六祖大師法寶壇經 (Установочная сутра Драгоценности Закона [изложенная] Шестым Патриархом) // Трипитака. Т. 48. Токио, 1928. С. 345—365.

張文成。游仙窟。中國古典文學出版社 (Чжан Вэнь-чэн. Пещера разудалого отшельника). Шанхай, 1955.

王力。漢語史稿。上，中，下冊。科學出版社 (Ван Ли. Опыт истории китайского языка). Пекин, 1958.

高名凱。漢語語法論。科學出版社 (Гао Мин-кай. Грамматика китайского языка). Пекин, 1957.

高名凱。唐代禪家語錄所見的語法成分 (Гао Мин-кай. Грамматические элементы, встречающиеся в юлу школы чань (дхьяна) эпохи Тан) // Яньцзин сюэбао. Пекин, 1948. № 34. С. 49—84.

戈弋。『把』字句(處置式)的起源 (Гэ И. Происхождение конструкции со служебным словом ба) // Чжунго юйвэнь. Пекин, 1958. № 3. С. 117—118.

臨濟錄一字索引 = Concordance to the Record of Linji (Rinzai). Kyoto, 1993.

劉堅，江藍生等。近代漢語虛詞研究 (Лю Цзянь, Цзянь Лань-шэн и др. Исследование служебных слов новокитайского языка). Пекин, 1992.

李長之。中國文學史略稿。五十年代出版社 (Ли Чан-чжи. Очерк истории китайской литературы). Пекин, 1955.

劉淇。助字辨略 (Лю Ци. Краткий словарь служебных слов). Шанхай, 1954.

呂叔湘。中國文法要略。商務印書館 (Люй Шу-сян. Сборник статей по грамматике китайского языка). Шанхай, 1955.

呂叔湘。文言虛字 (Люй Шу-сян. Служебные слова в вэньяне). Пекин, 1954.

隋唐五代漢語研究。程湘清主編 (Исследования китайского языка периодов Суй, Тан и Пяти династий / Гл. сост. Чэн Сян-цин). Цзинань, 1990.

湯用彤。漢魏兩晉南北朝佛教史 (Тан Юн-тун. История буддизма в Китае при Хань, Вэй, обеих Цзинь, Южных и Северных династиях). Пекин, 1963. Т. 1—2.

江藍生。魏兩晉南北朝小說詞語匯釋 (Цзян Лань-шэн. Комментированное собрание лексики из прозы периодов Вэй, обеих Цзинь, Северных и Южных династий). Пекин, 1988.

蔣禮鴻。敦煌變文字義通釋 (Цзян Ли-хун. Толкование слов дуньхуанских бяньвэней). Пекин, 1988.

張相。詩詞曲語辭匯釋 (Чжан Сян. Комментированное собрание лексики из поэзии и драмы). Пекин, 1954.

祝敏澈。先秦兩漢時期的動詞補語 (Чжу Минь-чэ. Дополнительный член при глаголе в языке периода до Хань и обеих Хань) // Юйянь сюэлюуньдун. Вып. 2. Шанхай, 1958.

朱慶之。佛典與中古漢語詞匯研究 (Чжу Цин-чжи. Исследование связей между буддийским каноном и средневековой китайской лексикой). Тайбэй, 1992.

鄭振鐸。插圖本中國文學史 (Чжэн Чжэнь-до. Иллюстрированная история китайской литературы). Пекин, 1957.

禪語錄。馮作民譯註。宋秀玲編譯 (Чаньские юйлу / Сост. Сун Су-лин; Пер. Сун Су-лин и Фэн Цзо-минь; Комментар. Фэн Цзо-минь). Тайбэй, 1982. Т. 1—2.

袁賓。禪宗著作里的口語詞 (Юань Бинь. Разговорная лексика в произведениях школы чань) // Юйвэнь юэкань. 1989. № 3.

袁賓。再談禪宗語錄中的口語詞 (Юань Бинь. Еще раз о разговорной лексике в юйлу школы чань) // Юйвэнь юэкань. 1989. № 3.

袁賓。禪宗著作詞語釋義 // 中國語文學報 (Юань Бинь. Комментирование лексики из произведений школы чань) // Чжунго юйвэнь сюэбао. № 4.

楊伯峻。文言語法 (Ян Бо-цзюнь. Грамматика вэньяня). Пекин, 1955.

楊樹達。詞詮 (Ян Шу-да. Толкование слов). Пекин, 1956.

На европейских языках

A Man of Zen. The Recorded Sayings of Layman P'ang. A Ninth-Century Classic / Transl. from the Chinese by Ruth Fuller Sasaki, Yoshitaka Iriya. Dana R. Fraser. New York, 1976.

Burr R. Lin-chi on «Language-Dependence», An Interpretive Analysis // Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley, 1983. P. 207—227.

*Cadonna A. Note sull'evoluzione del sostitut interrogativo *zìe muet* (是没 > 甚 (什) 麼) dal medio al tardocinese mediavale — con specifico riferimento al monocritto di Dun Huang. Part 1. S. 2503.*

Ch'en K. S. *Buddhism in China. A Historical Survey.* Princeton; New Jersey, 1964.

Demiéville P. *Les Entretiens de Lin-tsi // Hermés.* Vol. 7. Paris, 1970. P. 61—80.

Dobson W. A. C. H. *Late Han Chinese. A Study of the Archaic Han Shift.* Toronto, 1964.

Egan R. *On the Origin of the Yu Hsien K'u Commentary // HJAS.* 36 (1976). P. 135—146.

Entretiens de Lin Tsi. Document Spirituels, 6. Traduits du chinois et commentés par Paul Demiéville. Paris, 1972.

Estratto da: *Studi di Cinese Classico*, a cura di Maurizio Scarpati. Venezia, 1983.

Graham Th. Ed. *The Reconstruction of Popular Buddhism in Medieval China using selected Pien-wen from Tun-huang.* Unpublished Ph. D. diss. University of Iowa, 1975.

Lu Hsun. *A Brief History of Chinese Fiction.* Peking, 1959.

Mair V. H. *Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages // JAS,* 53. nr 3 (August 1994). P. 707—751.

Mair V. H. *Script and Word in Medieval Vernacular Sinitic // JAOS.* 112.2 (April—June 1992). P. 269—278.

Maspero H. *Sur quelques textes anciens de chinois parlé // Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.* T. 14, nr 4. Hanoi, 1914. P. 1—36.

On Some Texts of Ancient Spoken Chinese / An English Translation from Maspero H. with Comments and Emendation by Ruth Fuller Sasaki, Yoshitaka Iriya and Burton F. Watson. Kyoto.

Pa Hu-t'ien (把壺天). *On Ch'an Didactics: «Principle and Structure of Kung-an (Koan) // Chinese Culture.* 25.3 (September 1984). P. 43—52.

Průšek J. *Quelques remarques sur les aspects en chinois // Archiv Orientalni.* 1950. Vol. 18, nr 1—2. P. 408—430.

Sawer M. *Studies in Middle Chinese Grammar: the language of the early yeu luh.* Unpublished doc. diss. Canberra: Australian National University, 1969.

Suzuki D. T. *The Essentials of Zen Buddhism.* New York, 1962.

Suzuki D. T. *Fromm Erich and Richard De Martino. Zen Buddhism and Psychoanalysis.* New York, 1960.

The Platform Sutra of the Sixth Patriarch / The Text of the Tun-Huang manuscript with translation, introduction and notes by Philip B. Yam-polsky. New York; London: Columbia University Press, 1967.

The Dwelling of the Playful Goddesses // Transl. H. S. Levy. Tokyo, 1965. Vol. 1—2.

The Recorded Sayings of Ch'an Master Lin-chi Hui-chao of Chen Prefecture / Transl. from the Chinese by Ruth Sasaki. Kioto, 1975.

The Record of Tung-shan / Transl. by Powell, William F. University of Hawaii Press. Honolulu, 1986. [Classics in East Asian Buddhism. The Kuroda Institute for the Study of Buddhism and Human Values.]

The Zen Teaching of Huang Po on the Transmission of the Mind / Transl. by Blofeld J. New York, 1959.

The Zen Teachings of Master Lin-chi / Transl. of the Lin-chi lu by Burton Watson. Boston, 1993.

Waley A. Colloquial in Yu-hsien k'u // BSOAS. 29 (1966).

Wang Chung-han. The Authorship of the Yu-hsien-k'u // HJAS. 11 (1948). P. 153—162.

Yanagida Seizan. The life of Lin-chi I-hsüan / Transl. by Ruth F. Sasaki // The Eastern Buddhist: New Series. 1972. 2. P. 70—94.

Yanagida Seizan. The Li Tai Fa-Pao Chi and the Ch'an Doctrine of Sudden Awakening // Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley, 1983. P. 13—51.

Yanagida Seizan. The Recorded Sayings Texts of Chinese Ch'an Buddhism // Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley, 1983. P. 185—206.

Yampolski P. New Japanese Studies in Early Ch'an History // Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley, 1983. P. 1—13.

Zürcher E. Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations // Journal of the Chinese Language Teachers Association. 12. 3 (1977). P. 177—203.

Zürcher E. A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts // From Benares to Beijing; Essays on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yun-hua / Ed. Koichi Shinohara and Gregory Schopen. Oakville; Ontario: Mosaic. P. 277—304.

Список сокращений

BSOAS	— Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London)
HJAS	— Harvard Journal Asiatic Studies. Cambridge — Mass.
JAOS	— Journal of American Oriental Society.
JAS	— Journal of Asian Studies.

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	5
ЗАПИСИ БЕСЕД МИРЯНИНА ПАНА	19
Диалоги с Ши-тоу	26
Диалоги с Ма-цзу	27
Диалоги с Юе-шанем	29
Диалоги с Ци-фэном	31
Диалоги с Дань-ся	33
Диалоги с Бо-лином	38
Диалоги с Пу-цзи	40
Диалоги с Чан-цзы	43
Диалоги с Сун-шанем	44
Диалоги с Бэнь-си	48
Диалоги с Да-мзем	50
Диалоги с Да-юем	51
Диалоги с Цзэ-чуанем	52
Диалог с Ло-пу	54
Диалоги с Ши-линем	56
Диалог с Ян-шанем	58
Диалог с Гу-инем	59
Диалог монаха с читающим сутру [Мирянином]	60
Диалог с нищенствующим монахом	61
Диалог с пастухом	61
Диалог с проповедником	61
Трехчастное «трудно-легко»	62
Три гатхи	63
Диалог с Лин-чжао	65
Смерть Мирянина	65
ЗАПИСИ БЕСЕД «МУДРОСТЬЮ ОСВЕЩАЮЩЕГО»	
НАСТАВНИКА ЧАНЬ ЛИНЬ-ЦЗИ ИЗ ОБЛАСТИ ЧЖЭНЬ	69
Вхождение в Зал [для произнесения проповеди] (§ 7—24)	71
[Групповые наставления] (§ 25—90)	83
Придирчивые испытания (§ 91—119)	154
Записи о поступках (§ 120—155)	174
ПРИЛОЖЕНИЕ: ГРАММАТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК	
КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА ЭПОХИ ТАН	201
БИБЛИОГРАФИЯ	265

Серия
«Памятники культуры Востока»
Выпуск XV

Линь-цзи лу

Перевод с китайского,
вступительная статья, комментарии
и грамматический очерк
И. С. Гуревич

Литературно-художественное издание
ISBN 5-85803-156-0

Набор — *Г. А. Кочугурова*
Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*
Технические редакторы — *М. В. Вялкина, Л. Гохман*
Выпускающий редактор — *О. И. Трофимова*

Макет подготовлен в издательстве
«Петербургское Востоковедение»

ЛР № 65555 от 05.12.97
Издательство «Петербургское Востоковедение»

191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
✉ *Для корреспонденции:*
198152, Санкт-Петербург, а/я 111

Подписано в печать 01.10.01. Формат 60×88¹/₁₆.
Гарнитура «Академическая»
Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 17 печ. л.
Тираж 1500 экз.
Заказ № 4342

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН.
Качество соответствует предоставленным оригиналам.
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12