

ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

МИРЗАЕВА Саглар Викторовна

**Влияние языка оригинала
на монголоязычные переводные литературные тексты
(по материалам монгольского и ойратского переводов «Бхадрачарьи»)**

Специальность: 10.02.22 – языки народов зарубежных стран Европы, Азии, Африки, аборигенов Америки и Австралии (монгольские языки)

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Москва
2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава 1. «Бхадрачарья» как памятник буддийской канонической литературы	16
1.1. Литература буддизма Махаяны	19
1.2. «Бхадрачарья» как часть «Аватамсака-сутры» и «Гандавьюха-сутры»	34
1.3. «Бхадрачарья» как самостоятельный текст в традиции тибетского буддизма	46
1.4. Тибетские, монгольские и ойратские переводы «Бхадрачарьи»	63
Глава 2. Влияние языка оригинала на язык перевода в монгольском и ойратском переводах «Бхадрачарьи»	85
2.1. Графо-фонетические изменения заимствованных слов	93
2.2. Особенности заимствованной лексики	118
2.3. Особенности морфологии и синтаксиса	134
Заключение	182
Список использованных источников и литературы	191
Приложение 1. Транслитерация тибетского текста « <i>’Phags pa bzang po spyod pa ’i smon lam gyi rgyal po</i> » (‘Высший Царь молитв-устремлений о благом пути’) из раздела «Виная» (тиб. <i>’dul ba</i>) сводной версии Кагьюра и перевод с комментарием	208
Приложение 2. Транслитерация монгольского текста « <i>Qutuγtu sayin yabudal-un irüger-ün qayan oruřiba</i> » (‘Святой Царь молитв-устремлений о благом пути’) из раздела «Виная» (монг. <i>Dulva</i>) факсимильного издания ксилографического Ганджура и перевод с комментарием	231

Приложение 3. Транслитерация ойратского рукописного текста «*Xutuqtu sayin yabudaliyin irōliyin xān sudur orošiboi*» («Святая сутра «Царь молитв-устремлений о благом пути»») из коллекции ойратских текстов «Тод номын гэрэл» и перевод с комментарием 247

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

англ. — английский

кит. — китайский

монг. — монгольский

ойр. — ойратский

рус. — русский

санскр. — санскрит

согд. — согдийский

тиб. — тибетский

тох. — тохарский

уйг. — древнеуйгурский

ВВЕДЕНИЕ

Переводные буддийские сочинения составляют неотъемлемую часть литературного наследия тибетского и монгольских народов. Более 5 000 текстов, большей частью переведенных с санскрита, в XIV в. были собраны и отредактированы ученым Будоном Ринчендубом и составили два сборника буддийского канона на тибетском языке — Кагьюр (тиб. *bka' gyur*, букв. ‘перевод слов [Будды]’) и Тэнгьюр (тиб. *bstan gyur*, букв. ‘перевод комментариев [к словам Будды]’), которые (в монголизированном произношении — Ганджур и Данджур) в XVII–XVIII вв. были переведены на монгольский язык¹.

В состав буддийского канона на тибетском и монгольском языках вошли основные сочинения буддизма Махаяны — сутры, считающиеся словом Будды, шастры, или комментарии известных буддийских философов, и образцы других литературных жанров, в том числе пранидхан, молитв-устремлений.

Пранидханы (санскр. *praṇidhāna*, тиб. *smon lam*, монг. *irüger (qutuγ (joriγ))*, ойр. *iröl*), относящиеся к девициональному жанру махаянской литературы, представляют собой устремления, или пожелания, бодхисаттв исполнять свои деяния ради блага живых существ. Англоязычные исследователи, как правило, переводят этот термин как «*aspiration [prayer]*» (букв. ‘молитва-устремление’), «*vow*» (букв. ‘обет’); русскоязычные — как «молитва» [Зорин 2014: 115], «благопожелание» [Цыбиков, 2 1981: 85].

Одним из наиболее известных текстов этого жанра в тибето-монгольской традиции является «Арья-бхадрачарья-пранидхана-раджа» (санскр. *ārya-bhadracaryā-praṇidhāna-rāja*; тиб. *'phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po*; монг. *qutuγ-tu sayin yabudal-un irüger-ün qayan*, ойр.

¹ Исследователи отмечают, что деятельность по переводу отдельных текстов среди монгольских народов началась намного раньше, еще в XIV в. [Монголын уран зохиолын тойм, 2 1976: 383].

xutuqtu sayin yabudaliyin irōliyin xān, букв. ‘святой Царь молитв-устремлений о благом пути’) (далее сокращенно — «Бхадрачарья»²). Это сочинение более известно в тибетской традиции как «Зангчо монлам» (тиб. *bzang spyod smon lam*), в монголоязычной традиции — как «Ёрөөлийн хаан (Йөрэлин хан)» (монг. *irügel-ün qayan*, ойр. *irōliyin xān*, букв. ‘Царь благопожеланий’).

Санскритский оригинал «Бхадрачарьи» состоит из шестидесяти двух строф, написанных одиннадцатисложным размером *додхака* [Asmussen 1961: 5]. Тибетские переводы «Бхадрачарьи», состоящие из шестидесяти–шестидесяти трех строф, написаны девятисложным размером³, монгольский и ойратский переводы включают шестьдесят три строфы.

В системе буддийского канона на тибетском и монгольском языках этот памятник представлен как заключительная часть «Гандавьюха-сутры» раздела «Аватамсака-сутра», а также как самостоятельный текст. Именно в виде самостоятельного текста он получил распространение в тибето-монгольской ритуальной литературе, выполняя различные функции: от посвящения заслуг, завершающего любую буддийскую практику, до ритуалов продления жизни и даже возвращения умерших к жизни.

По содержанию «Бхадрачарья» представляет собой устремление бодхисаттвы совершать благие деяния ради пользы для всех живых существ. В ее строфах раскрывается концепция пути бодхисаттвы (*бодхисаттвачарья*), синонимом которого выступает термин «*бхадрачарья*» (от санскр. *bhadracaryā*, букв. ‘благой путь, благие деяния’), аналогичный сокращенному названию рассматриваемого нами памятника. В контексте «Гандавьюха-сутры» строфы «Бхадрачарьи» произносит бодхисаттва Самантабhadра, являющийся, по мнению исследователя Д. Осто, ключевой

² Такое сокращенное название (англ. *Bhadracarya / Bhadracari*) используют европейские исследователи, изучающие роль данного текста в традициях Индии, Китая и Тибета (см. [Asmussen 1961; Osto 1999, 2010]).

³ А. В. Зорин пишет о том, что, как правило, более длинный санскритский размер передавали более коротким тибетским [Зорин 2010: 65], что подтверждается на примере «Бхадрачарьи»: оригинальный санскритский 11-сложник передается 9-сложным.

фигурой и воплощением пути бодхисаттвы в «Аватамсака-сутре» [Osto 1999: 59].

Главная идея «Аватамсака-сутры» заключается в обосновании необходимости следования по пути бодхисаттвы ради достижения Пробуждения. Семь действий бодхисаттвы, перечисляемые в первых двенадцати строфах «Бхадрачарьи», — выражение почтения буддам, подношение, раскаяние, сорадование, просьба повернуть колесо Учения, просьба не уходить в нирвану и посвящение заслуг — являются необходимыми ступенями на пути Пробуждения, которые проходили все будды, в том числе Будда Шакьямуни. Они же легли в основу семеричного ритуала, или молитвы семи ветвей, входящего в состав многих практик тибетского буддизма. В «Бхадрачарье», завершающей «Аватамсака-сутру», резюмируются ключевые положения концепции пути бодхисаттвы, изложенной в основном тексте сутры.

Самые ранние сохранившиеся переводы «Бхадрачарьи» — китайские, которые датируются V в. Таким образом, верхний предел составления санскритского оригинала можно определить этим периодом. Стоит отметить, что как в тибетской, так и монголоязычной традициях «Бхадрачарью» переводили в числе первых буддийских текстов: переводчиками на тибетский язык стали известные лоцзавы⁴ этапа раннего распространения буддизма (тиб. *snga dar*) в Тибете Кава Пэлцэг, Еше Де и др., работавшие в период правления царя Тисондэцэна (754–797); самые ранние монгольские переводы этого памятника сохранились в Турфанской рукописной коллекции, датируемой XIV в. Ойратский перевод, вероятно, был выполнен Зая-пандитой во второй половине XVII в.

Для монгольской письменной традиции, тесно связанной на этапе становления с уйгурской буддийской литературой, важную роль играли

⁴ Лоцзава — переводчик.

уйгурские переводы, которые, по свидетельствам ученых, также привлекались монгольскими переводчиками, наряду с тибетскими и китайскими версиями [Кара 1972: 25]. Мы можем предположить существование уйгурского перевода «Бхадрачарьи» в составе «Аватамсака-сутры» на основании материалов, опубликованных японским исследователем К. Кударой в статье «Буддийская культура древних уйгуров» [Kudara 2002]. Автор приводит фрагменты поэтических переводов «Аватамсака-сутры», которые были идентифицированы нами как 57-я строфа «Бхадрачарьи» [Kudara 2002: 192]. Тот факт, что переводы были стихотворными, указывает, во-первых, на мастерство уйгурских переводчиков, а во-вторых, на то, что, скорее всего, они были составлены на позднем этапе формирования корпуса буддийской литературы у уйгуров. Это, в свою очередь, дает основания предположить, что существовали и более ранние, прозаические, переводы «Бхадрачарьи» на уйгурском языке.

Объект нашего исследования — монгольский и ойратский переводы «Бхадрачарьи».

Предмет исследования — язык монгольского и ойратского переводов «Бхадрачарьи».

Цели и задачи исследования. Цель работы — описать влияние языка оригинала на язык перевода в монгольской и ойратской версиях «Бхадрачарьи» на графо-фонетическом, лексическом и грамматическом уровнях.

Задачи исследования:

- установить круг письменных источников памятника;
- описать историю переводов и изучения «Бхадрачарьи», а также ее функционирование в тибето-монгольской буддийской традиции;
- провести анализ языка письменных версий данного памятника на монгольском и ойратском языках с привлечением тибетской версии;

- описать влияние языка оригинала на язык монголоязычных переводов памятника на уровне фонетики, лексики, морфологии и синтаксиса.

Научная новизна. Впервые санскритская версия «Бхадрачарьи» с переводом на немецкий язык была опубликована японским ученым К. Ватанабе в 1912 г. [Watanabe 1912]. Исследователь, сравнив девять текстов, выделил северную и южную версии: к северной, датируемой X в., он отнес тибетские и непальские рукописи, к южной — японские, самая ранняя из которых датируется 966 г. (цит. по: [Dessein 2003: 324]).

Следующие издания «Бхадрачарьи» в составе «Гандавьюха-сутры» были осуществлены Д. Т. Судзуки и Х. Идзуми в 1934–1936 гг. [Suzuki, Idzumi 1934–1936], П. Вайдьей — в 1960 г. [Vaidya 1960]. С. Патхак в 1961 г. опубликовал исследование, посвященное сравнительному анализу санскритского и тибетского текстов [Pathak 1961]. В том же году вышла монография Дж. Асмуссена, содержащая текст хотанской версии «Бхадрачарьи» с параллельными санскритским оригиналом и английским переводом, а также небольшую вводную часть и комментарий [Asmussen 1961]. Автор характеризует хотанскую версию не как перевод, а скорее как переложение санскритского оригинала, а также указывает, что текст написан на позднем хотанском языке, представленном в большинстве дошедших до нас памятников хотанской письменности [Asmussen 1961: 6].

Сравнительный анализ китайских, санскритских и тибетских версий «Бхадрачарьи» был осуществлен в 1958 г. С. Деви [Devi 1958], хотанской и санскритской версий — в 1959 г. Т. Иногучи [Inoguchi 1959]. Г. Шопен в статье «Фрагмент „Бхадрачарья-пранидханы“ в надписи X в., обнаруженной в Наланде» указывает, что подробная библиография трудов, относящихся к «Бхадрачарье», содержится в работе японского ученого А. Юямы «Индийские рукописи и китайские ксилографы» 1967 г., а также перечисляет несколько работ С. Сираиси 1960-х гг., относящихся к «Бхадрачарье»

[Schopen 1989: 155], однако, к сожалению, доступа к данным публикациям японских ученых у нас нет.

Английский перевод «Бхадрачарьи» был включен в сборник «Буддийская традиция Индии, Китая и Японии» 1972 г. [The Buddhist Tradition in India, China and Japan 1972]. В 1977 г. М. Татцем была опубликована книга «Обеты благих деяний (введение, перевод и комментарий)» (англ. *The vow of Benevolent Conduct (introduction, translation and commentary)*), представляющая собой английский перевод «Бхадрачарьи» с комментарием.

Следующий перевод «Бхадрачарьи» был опубликован в 1993 г. в составе перевода «Аватамсака-сутры» Т. Клири [Cleary 1993]. Современный академический перевод «Бхадрачарьи» на английский язык, включающий также исследовательскую часть и комментарий, был осуществлен Д. Осто [Osto 2010]. Кроме того, ученый осветил многие аспекты литературной истории «Бхадрачарьи» в контексте «Гандавьюха-сутры» в своей предыдущей работе «Исследование и перевод „Самантабхадра-чарья-пранидханы“ (в прозе) из „Гандавьюха-сутры“» [Osto 1999].

Из научных публикаций, освещающих различные аспекты литературной истории «Бхадрачарьи», можно назвать статьи Г. Шопена «Фрагмент „Бхадрачарья-пранидханы“ в надписи X в., обнаруженной в Наланде» [Schopen 1989], Б. Дессена «Сияние обетов учителя Самантабхадры» [Dessein 2003] и С. ван Шайка и Л. Доуни «Молитва, священнослужитель и *цэнпо*: раннее буддийское повествование из Дуньхуана» [van Schaik, Doney 2009]. Японский исследователь К. Накамикадо рассматривает в своей публикации на материале «Бхадрачарьи» культ Будды Амитабхи [Nakamikado 2003].

Поскольку «Бхадрачарья» продолжает свое бытование в современной буддийской традиции, помимо перечисленных академических переводов, существуют также многочисленные переводы на английский и другие

европейские языки, выполненные различными буддийскими центрами: в их числе можно назвать переводы монахини Тубтен Чодрон [https://thubtenchodron.org/2011/06/extraordinary-aspiration/], Фонда поддержания махаянской традиции Сопа Ринпоче [https://fpmt.org/wp-content/uploads/prayers/king_of_prayers_c5.pdf], Памелы Г. Уайт и Элизабет Каллахан [http://www.hungkardorje.com/prayers/index.php] и т. д.

На русский язык «Бхадрачарья» впервые была частично переведена с монгольского А. М. Позднеевым в 1887 г. [1993: 315–320]. Автор приводит его как образец молитв-благопожеланий и благословений (монг. *irügel*), которые, наряду с *panсалами* (тиб. *rab gsal*, букв. ‘очень ясный’), или гимнами, подразделяющимися на молитвы раскаяния, исповедания (монг. *öber-ün aman-u bisilyal*), хвалебные гимны (монг. *maytayal*) и молитвы-просьбы (монг. *jalbiral*), входят в ритуальные сборники *сумбумы* (от тиб. *gsung ‘bum* ‘собрание сочинений’). За *panсалами* следуют практики защитников Учения (монг. *doysid, nom-i tedkügči, sakiyulsun*) и четырех классов тантры (монг. *ündüsün*)⁵ [Позднеев 1993: 307]. А. М. Позднеев указывает тибетское («Санчжит молам» — от тиб. *bzang spyod smon lam*) и монгольское («Хутухту сайн ябудал’ун ирүгэл’үн хагāн» — от монг. *qutuγtu sayin yabudal-un irügel-ün qayan*) названия текста [Позднеев 1993: 315–320].

Также фрагментарный перевод «Бхадрачарьи», включающий первые двенадцать строк, содержится в «Примечаниях к русскому переводу „Ламрим чэн-по“» Г. Ц. Цыбикова⁶ 1913 г. [Цыбиков, 2 1981: 85–86]. Автор указывает, что эта молитва, важная для понимания «Ламрима», «входит в Ганчжур (Ганджур — С. М.), а также широко распространена в тибетском и монгольском переводах» [Цыбиков, 2 1981: 86].

⁵ Тантра действия (санскр. *kriyātantra*, тиб. *bya ba’i rgyud*, монг. *üile-yin ündüsün*), тантра поведения (санскр. *ācāraṅtantra*, тиб. *spyod pa’i rgyud*, монг. *yabudal-un ündüsün*), йога-тантра (санскр. *yogatantra*, тиб. *rnal ‘byor rgyud*, монг. *yoga-yin ündüsün*) и тантра высшей йоги (санскр. *anuttarayogatantra*, тиб. *rnal ‘byor bla na med pa’i rgyud*, монг. *tengsel ügei ündüsün*).

⁶ В «Избранных трудах» Г. Ц. Цыбикова они озаглавлены как «Материалы к русскому переводу „Ламрим чэн-по“».

Первый полный перевод «Бхадрачарьи» с тибетского языка на русский был осуществлен современным переводчиком А. А. Щербаковым в 2001 г. [Щербаков]. Также в Интернете доступен русскоязычный перевод «Пранидханы Самантабхадры» без указания автора, выполненный с английского текста «The King of Aspiration Prayers» центра Rigpa Translations [<https://nandzed.livejournal.com/4936915.html>]. Кроме того, русский перевод китайской версии «Бхадрачарьи» из текста «Аватамсака-сутры» под названием «Обеты практики бодхисаттвы Самантабхадры» вышел в книге «Избранные сутры китайского буддизма» под редакцией Е. А. Торчинова⁷ [Избранные сутры... 2000: 337–372].

Несмотря на большое количество переводов «Бхадрачарьи» на европейских языках и посвященных ей исследовательских материалов, монгольские и ойратские версии сочинения практически не рассматривались учеными. Исключение составляют публикации Г. Б. Корнеева, в которых затрагиваются как лингвистические [Корнеев 2014; 2015a], так и литературоведческие [Корнеев 2015b] аспекты. Стоит подчеркнуть, что до сих пор отсутствует полные русскоязычные переводы монгольских и ойратских версий «Бхадрачарьи».

Актуальность исследования в первую очередь заключается в том, что в научный оборот вводятся монгольский и ойратский переводы «Бхадрачарьи». Кроме того, во второй главе исследования на материале этих переводов с привлечением тибетской версии будут описаны аспекты влияния языка оригинала на язык перевода на уровнях фонетики, лексики и грамматики. Подобное исследование позволит осветить в историческом аспекте картину языковых контактов монгольских народов в различные периоды распространения буддизма. С лингвистической точки зрения будут затронуты аспекты формирования норм классического монгольского и

⁷ Перевод включает, помимо стихотворной «Бхадрачарьи», предваряющую прозаическую часть — «Самантабхадра-чарья-пранидхану».

ойратского языков под влиянием тибетского, уйгурского и других языков, повлиявших на становление монголоязычной буддийской традиции. Как отмечает Г. Ц. Пюрбеев, лингвистический аспект изучения памятников средневековой монгольской литературы имеет важное значение «для решения проблем истории развития литературных монгольских языков, в первую очередь для правильного понимания соотношения данных классического монгольского и ойратского литературного языков XVII–XVIII вв. с соответствующими фактами живых современных монгольских языков и установления на этой основе их преемственности» [Пюрбеев 1987: 125].

Необходимо сказать несколько слов о вариантах перевода названия «Бхадрачарьи» на русский язык. Поскольку она является чрезвычайно популярным текстом в буддийской традиции Тибета и монгольских народов, ее фрагменты цитируются в различных трудах по буддизму, в русскоязычных переводах которых ее название приводится по-разному. В книге первого Патрула Ринпоче «Слова моего несравненного Учителя» оно переведено как «Молитва о благих деяниях» [Патрул Ринпоче 2007: 592]; А. М. Позднеев дает название приводимого им сокращенного перевода монгольского текста «Бхадрачарьи» как «Царь йёрблей (от монг. *ёрөөл* ‘благопожелание’ — С. М.) святых и добрых деяний» [Позднеев 1993: 315]; Г. Ц. Цыбиков в перечне сочинений Ганджура и Данджура указывает название «Царь благопожеланий добрых поступков» [Цыбиков, 2 1981: 85]. Наконец, А. Щербаков переводит название текста как «Высочайшая пранидхана Арья Самантабхадры» [Щербаков]. Как отмечает А. Щербаков, многие переводчики опускают в переводе названия имя Самантабхадры, поскольку его можно перевести и как ‘всеблагодой, соединенный с добродетелью’ (от тиб. *kun tu bzang po*), а также потому, что этот текст бытует в традиции тибетского буддизма отдельно от «Гандавьюха-сутры» и мало кто знает, откуда он взят [Щербаков]. Занимавшийся изучением этого памятника в

тибето-монгольской традиции Г. Б. Корнеев, отталкиваясь от монголоязычного названия (*Ёрөөлийн хаан*), переводит его как «Царь благих пожеланий» [Корнеев 2014; 2015а; 2015б]. В англоязычной научной литературе, посвященной санскритским, хотанским, китайским и тибетским версиям памятника, как правило, используется санскритское название оригинального текста — «Бхадрачарья» (англ. *Bhadracarya*), которое применяется и в данном исследовании. В русском переводе тибетского, монгольского и ойратского текстов «Бхадрачарьи», приводимом нами в приложениях, мы даем дословный перевод названия текста «Царь молитв-устремлений о благом пути».

Теоретической и методологической базой исследования послужат труды известных монголоведов и тибетологов, лингвистов Б. Я. Владимирцова, Г. Ц. Цыбикова, Г. Д. Санжеева, М. Н. Орловской, Г. Ц. Пюрбеева, Е. А. Кузьменкова, Н. С. Яхонтовой и других.

При проведении исследования для характеристики языка монгольской и ойратской версий памятника будут использоваться метод текстологического анализа, описательный метод и сопоставительный метод в приложении к тибетскому оригиналу и языку близких по времени памятников.

Теоретическая значимость исследования. Актуальность и научная новизна работы определяют ее теоретическое значение. Результаты данного исследования могут использоваться в описании буддийской переводной литературы Тибета и монгольских народов, для характеристики классического монгольского и ойратского языков, а также для описания различных переводческих техник, использовавшихся монгольскими и ойратскими переводчиками.

Практическая значимость исследования заключается в том, что его результаты могут быть использованы для преподавания сопоставительной

грамматики тибетского и монгольского языков, литератур Тибета и Монголии.

База источников включает в себя источники на тибетском, монгольском и ойратском языках. Тибетский текст «*Bzang spyod smon lam gyi rgyal po*» («Царь молитв-устремлений о благом пути») взят нами из раздела «Виная» (тиб. *'dul ba*) сводной версии Кагьюра (тиб. *bka' 'gyur dpe bsdur ma*), составленной китайскими учеными на основе восьми ксилографических изданий канона [ТП]. Монгольский текст под названием «*Qutuytu sayin yabudal-un irüger-ün qayan*» («Святой Царь молитв-устремлений о благом пути») взят также из раздела «Виная» (монг. *dulva*) ксилографического Ганджура, изданного в 1973–1979 гг. факсимильным способом в серии «Шата-питака» [МП]. Третьим источником в нашей работе послужил ойратский рукописный текст «*Xutuqtu sayin yabudaliyin iröliyin xāni sudur orošiboi*» («Святая сутра «Царь молитв-устремлений о благом пути»») из коллекции ойратских текстов «Тод номын гэрэл» [ОП].

В приложения мы включили транслитерацию тибетского, монгольского и ойратского текстов «Бхадрачарьи», рассматриваемых в данном исследовании. Транслитерация сопровождается параллельным переводом на русский язык с комментарием.

ГЛАВА 1. «БХАДРАЧАРЬЯ» КАК ПАМЯТНИК БУДДИЙСКОЙ КАНОНИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

«Бхадрачарья» — один из наиболее популярных образцов жанра пранидхан, или молитв-устремлений, в традиции буддизма Махаяны. Составленный на рубеже IV–V вв. н. э., этот памятник по содержанию представляет собой устремление бодхисаттвы почитать всех будд и благодаря следованию по пути достичь Пробуждения ради блага всех живых существ. Самая ранняя дошедшая до нас санскритская рукопись «Бхадрачарьи», датируемая XII в., входит в состав рукописи «Гандавьяухасутры», привезенной из Непала Б. Ходжсоном в 1835 г. в дар Королевскому Азиатскому обществу [Osto 2010: 3].

Пранидханы, ставшие популярным жанром буддийской девициональной литературы в индо-тибетской, а затем и монголоязычной традициях, играют важную роль в махаянской концепции бодхисаттвы в значении обета-устремления, принимаемого бодхисаттвой: «Миссия бодхисаттвы начинается с пробуждения решимости достичь Пробуждения (*бодхичитта-утпада*) и принятия обета (*пранидхана*) о том, чтобы, неустанно совершенствуясь, пройти все стадии, пока не будет достигнуто абсолютное просветление, дабы потом помогать всем живым существам обрести спасение» [Дюмулен 1994: 42]. В этом значении понятие пранидханы тесно связано с термином «вьякарана» (санскр. *vyākaraṇa* ‘предсказание’, тиб. *lung bstan*, монг., ойр. *vivanggirid*): «Путь бодхисаттвы к Пробуждению начинается с зарождения бодхичитты, затем он создает устремление-пранидхану и произносит его в присутствии будды, который произносит предсказание-вьякарану о достижении тем состояния будды. Таким образом, и пранидхана, и вьякарана являются ключевыми моментами на пути к Пробуждению» [Dayal 1932: 64–67]. Х. Даял подробно

рассматривает данный термин в своей работе «Учение о бодхисаттве в буддийской санскритской литературе» и пишет о том, что пранидхана, являясь одновременно и предпосылкой, и результатом возвращения бодхичитты, бывает трех видов: относящаяся к счастливым рождениям; направленная на достижение блага для всех существ; предназначенная для очищения Чистых Земель⁸ [Dayal 1932: 64–67]. Ранние образцы пранидхан, содержащиеся, например, в «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутре», довольно просты: «Пусть мы, пересекшие океан изменчивого бытия, поможем живым существам пересечь его!» и т. д. В «Лалитавистара-сутре» бодхисаттве Сиддхартхе напоминают о пранидхане, произнесенной им в одном из прошлых рождений — «Да достигну я бессмертного, непреходящего, свободного от боли Пробуждения и освобожу мир от всех страданий» [Dayal 1932: 65]. Наиболее обширный перечень из десяти пранидхан содержится в «Дашабхумика-сутре». Х. Даял пишет о том, что важность концепции пранидханы со временем возрастала, что привело к включению ее в буддийские концепты сил (санскр. *bala*, тиб. *stobs*) бодхисаттвы и десяти парамит (санскр. *pāramitā*, тиб. *pha rol tu phyin pa*) [Dayal 1932: 67].

В «Санскритско-английском словаре» Моньер-Вильямса термин «пранидхана» переводится как «*prayer, entreaty, supplication*» ‘молитва, мольба, просьба’ [Monier-Williams]; Д. Т. Судзуки объясняет этот термин как ‘сильное желание, устремление, молитва, непоколебимое устремление исполнить чью-то волю’ (цит. по: [Dayal 1932: 64]). В «Тибетско-английском словаре» С. Ч. Даса тиб. *smon lam* переводится как «*meditation, prayer, supplication*» ‘размышление, молитва, мольба’ [Das 1902: 992]. В «Тибетско-английском словаре» Х. Ешке приводится значение ‘молитва, выражающая в общем смысле некое благое пожелание или просьбу к божеству, а в

⁸ Чистая Земля, или Поле будды⁸ (санскр. *buddhakṣetra*, тиб. *sangs rgyas kyi zhing*, монг., ойр. *burqan-u oron*) — сфера духовного влияния одного из будд.

брахманистско-буддийском значении клятвенное заверение; молитва об исполнении желаний' (цит. по: [Dayal 1932: 65]). В тибетском толковом словаре «Белая раковина» (тиб. *dung dkar tshig mdzod chen mo*) слово *smon lam* объясняется как «молитва об исполнении собственных желаний» (тиб. *rang nyid kyi 'dod bya'i don 'grub par smon pa*) [Dungkar 2002: 1646]. Стоит отметить, что китайский эквивалент санскритского *praṇidhāna* переводится на русский как 'молитва-обет'.

На русский язык термин «пранидхана» переводят обычно как 'молитва, молитва-устремление, моление, обет, клятва, благое пожелание'. Некоторые исследователи и переводчики отмечают, что в русском языке отсутствует слово, которое бы семантически полностью соответствовало санскритскому *praṇidhāna*, поэтому предпочитают оставить термин в оригинальном звучании. На наш взгляд, из перечисленных вариантов перевода данного слова на русский язык наиболее подходящим является 'молитва-устремление', поскольку он передает коннотацию интенциональности: сначала мы зарождаем устремление в уме, затем произносим слова молитвы. Монгольские переводчики «Бхадрачарьи», по нашему мнению, также пытались передать эту семантику, переводя санскритское *praṇidhāna* как *irüger joriḡ*⁹ букв. 'благопожелание-устремление'.

Как правило, пранидханы в составе тибето-монгольского буддийского канона, а также в неканонической литературе, представляют собой самостоятельные тексты. «Бхадрачарья» — один из редких текстов этого жанра, который был инкорпорирован в более крупный текст «Гандавьюхасутры» в качестве заключительной ее части, по мнению Д. Осто, в VIII в. [Osto 1999: 12; Osto 2010: 1], которая в свою очередь была включена в состав «Аватамсака-сутры». Обе сутры представляют собой значительные памятники литературы Махаяны, краткий очерк которой будет дан в следующем параграфе.

⁹ Отглагольное существительное от глагола *joriqu* 'стремиться'.

1.1. Литература буддизма Махаяны

Буддизм — это одна из трех мировых религий и философская система, восходящая к Будде Шакьямуни (он же — принц Сиддхартха Гаутама), жившему в северо-восточной Индии в период между VI и IV вв. до н. э. Получив распространение в Центральной и Юго-Восточной Азии, Китае, Тибете, Корее, Японии и других странах, буддизм сыграл ключевую роль в духовной, культурной и общественной жизни азиатского региона. Спустя несколько столетий после ухода Будды Шакьямуни на рубеже нашей эры в буддизме выделились основные направления — Хинаяна (санскр. *hīnayāna*, тиб. *theg pa dman pa*, монг. *dooratu (öcüken) külgen*), или Малая колесница¹⁰, и Махаяна (санскр. *mahāyāna*, тиб. *theg pa chen po*, монг. *yeke külgen*), или Великая колесница, которые известный буддолог Е. А. Торчинов соотносит в период их становления со школами стхавиравадинов (на пали — тхеравадинов) и махасангхиков [Торчинов 2000: 46]. Тибето-монгольский буддизм относится к Ваджраяне (санскр. *vajrayāna*, тиб. *rdo rje theg pa*, монг. *očir (včir)-tu külgen*), или Алмазной колеснице, считающейся венцом Махаяны [Андронов 2008: 76].

Оформление Хинаяны Е. А. Торчинов датирует 80 г. до н. э., когда на языке пали в письменном виде был зафиксирован буддийский канон Трипитака (санскр. *tripitaka*)¹¹, а Махаяны — I в. до н. э., когда был составлен самый ранний текст махаянского буддизма — «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра» [Торчинов 2000: 49]. Современные исследователи придерживаются точки зрения о том, что первоначально Махаяна не

¹⁰ Такое название было дано представителями Махаяны, которые считают, что Махаяна превосходит Хинаяну в трех аспектах — мотивации, конечной цели и уровне постижения [Tantra in Tibet 1987: 91–104]. Начиная с 1950-х гг., Хинаяну принято называть Тхеравадой.

¹¹ Букв. 'Три корзины'. Название объясняется тем фактом, что тексты Учения, которые записывались на пальмовых листьях, носили в корзинах. В Трипитаку входят Виная, или дисциплинарный устав, Сутра, проповеди и учения Будды, и Абхидхарма, философское учение [Торчинов 2000: 15].

представляла собой отдельную школу, противопоставлявшуюся Хинаяне, а была своего рода собранием учений о пути бодхисаттвы, существа, движущегося по пути Пробуждения ради блага всех живых существ [Nattier 2003: 172]. Китайский монах И-цзин, посетивший Индию в VII в., так описывал различие между последователями Хинаяны и Махаяны: «И те, и другие следуют Винае, воздерживаются от пяти неблагих деяний и практикуют четыре Благородные истины¹². Тех, кто почитает бодхисаттв и читает махаянские сутры, называют последователями Махаяны; тех же, кто этого не делает, называют последователями Хинаяны» (цит. по: [P. Williams 2008: 5]).

Основное различие между этими направлениями заключается в концепциях идеальной личности и конечной цели буддийского пути: идеал Тхеравады — это архат, святой монах, достигший нирваны (санскр. *nirvāṇa*, букв. ‘затухание, прекращение’) и навсегда покинувший материальный мир. В Тхераваде только монахи могут достичь нирваны, а миряне лишь могут, благодаря совершению благих поступков и накоплению заслуг в этой жизни, в последующих жизнях обрести возможность стать монахами и вступить на путь Будды [Торчинов 2000: 51]. Идеалом же Махаяны стал бодхисаттва, а целью — уже не нирвана, а Пробуждение (санскр. *bodhi*). В Тхераваде термин «бодхисаттва» используется лишь в отношении Будды Шакьямуни, обозначая его в предыдущих рожденьях, т. е. до того, как он стал буддой [Андронов 2008: 77]. В философии Махаяны бодхисаттвой стали называть человека, наделенного бодхичиттой, или помыслом (намерением) достичь Пробуждения ради блага всех живых существ¹³. По мнению Х. Даяла, философия Махаяны возникла, чтобы опровергнуть укоренившиеся в

¹² Базовое учение буддизма, дарованное Буддой Шакьямуни во время первого поворота колеса Учения: истина о страдании, истина о причине страдания, истина о прекращении страдания и истина о пути прекращения страдания.

¹³ В. П. Андронов также указывает третье значение термина «бодхисаттва» как «класс небесных существ (бодхисаттва-махасаттва), достигших Просветления, но продолжающих череду рождений в сансаре, помогая другим освобождаться» [Андронов 2008: 77].

буддизме Тхеравады представления об идеале пратьекабудды¹⁴, т. е. практика, стремящегося к личному Пробуждению, а также сформировать идеал бодхисаттвы [Dayal 1932: 3]. Ж. Натье пишет о том, что в ранних махаянских сутрах термин «Махаяна» использовался в качестве синонима термина «Бодхисаттвайна» (букв. ‘колесница бодхисаттв’) [Nattier 2003: 174], которая, согласно философии Махаяны, представляет собой одну из трех основных колесниц, наряду с колесницами шраваков¹⁵ и пратьекабудд.

Одно из ключевых понятий в махаянской концепции бодхисаттвы — парамита, или запредельное совершенство. Парамита (букв. ‘то, что ведет на другой берег’) — это совершенное деяние, переводящее на другой берег существования. Наиболее известен перечень из шести парамит: дана-парамита (совершенное даяние), кшанти-парамита (совершенное терпение), вирья-парамита (совершенное усердие), шила-парамита (совершенная нравственность), дхьяна-парамита (совершенная концентрация) и праджня-парамита (совершенная мудрость). Кроме того, существует расширенный список из десяти парамит, включающий, помимо шести указанных, метод (санскр. *upāya*), обет-устремление (санскр. *prañidhāna*), силу (санскр. *bala*) и изначальную мудрость (санскр. *jñāna*) [Dayal 1932: 168].

Шестая парамита авляет особый интерес, поскольку именно ради нее был создан особый класс сутр — сутры праджняпарамиты¹⁶, принадлежащие к самым ранним памятникам литературы Махаяны и представляющие собой эзотерические учения, проповеданные Буддой Шакьямуни собранию бодхисаттв. Махаянские тексты создавались в период с I в. до н. э. по VI в.

¹⁴ Пратьекабудда (санскр. *pratyekabuddha*, тиб. *rang sangs rgyas*, монг. *bratiyabud*, ойр. *paridikabud*) — личность, достигшая освобождения от сансары без помощи духовного учителя и не передававшая свои знания другим. Согласно философии Ваджраяны, пратьекабудды достигают лишь частичного Пробуждения посредством размышления о двенадцатичленной цепи взаимозависимого возникновения.

¹⁵ Шраваки (санскр. *śravaka*, тиб. *nyan thos*, монг., ойр. *siravag*) — букв. ‘слушающий’. Изначально термин обозначал тех, кто слышал учения из уст Будды Шакьямуни. Шравакаяна — учение для тех, кто обладает правильным пониманием четырех Благородных истин и путем усердной практики достигает архатства.

¹⁶ Мудрость *праджня* — это постижение иллюзорности всех феноменов, причем не только материального мира, но и высших обителей, и пустотности всех объектов.

н. э., особенно интенсивно — в период со II по IV вв. н. э. [Торчинов 2000: 64]. Формирование корпуса махаянской литературы, происходило, предположительно, в регионе Андхра в южной Индии, поскольку многие выдающиеся философы Махаяны — Нагарджуна (II–III вв. н. э.), Арьядева (III в. н. э.), Дигнага (рубеж V–VI вв. н. э.), Чандракирти (VII в. н. э.), Бхававивека (VII в. н. э.) — формировали свои постулаты именно в период своего пребывания в буддийских общинах Андхры [Padma, Barber 2008: 1]. Как пишет Е. А. Торчинов, «датировка махаянских сутр ограничена некоторыми знаниями относительно возможного верхнего предела их появления. Он определяется по точно известным нам датам перевода того или иного текста на китайский язык» [Торчинов 2000: 64].

Согласно философии Махаяны, в сутрах праджняпарамиты изложены постулаты второго поворота колеса Учения¹⁷, а сутры, посвященные теории татхагатагарбхи, в том числе и «Аватамсака-сутра», были изложены во время третьего поворота колеса Учения¹⁸ [Урбанаева 2014: 75]. Как пишет И. С. Урбанаева, и «Праджняпарамита-сутра», и «Аватамсака-сутра» как циклы текстов относятся «к группе ранних махаянских сутр, причем „Аватамсака-сутра“ и связанные с ней тексты имеют более позднее происхождение» [Урбанаева 2014: 75]¹⁹. О тесной связи этих двух групп текстов свидетельствует легенда о происхождении «Аватамсака-сутры», приведенная китайским автором Джизангом (549–623) согласно биографии Нагарджуны. По этой легенде, Нагарджуна принес самую короткую версию сутры из 100 тыс. шлок и 48 частей из царства нагов²⁰ [Nagar 2007: 152]²¹.

¹⁷ Поворот колеса Учения — проповедь Учения Будды. Выделяют три поворота колеса Учения: Учение Будды Шакьямуни о четырех Благородных истинах, учения цикла праджняпарамиты и учение татхагатагарбхи

¹⁸ В колофоне тибетского перевода «Аватамсака-сутры» написано: «*'dir tha ma don dam rnam par nges pa'i 'khor lo'i snying po phul du byung ba sangs rgyas phal po che*» («Здесь [изложена] выдающаяся «Аватамсака-сутра», [представляющая собой] сущность последнего поворота колеса [Учения] абсолютной истины») [Вка' 'gyur, Phal po che, 38 2008: 797].

¹⁹ Л. Е. Янгутов относит «Аватамсака-сутру» к поздним махаянским сутрам [Буддийские тексты... 2012: 6].

²⁰ Наги — мифологические существа, обитающие в водоемах, с головой человека и телом змеи.

Последователи Махаяны, в отличие от представителей Тхеравады, которые признают Словом Будды, или *буддхавачаной* (санскр. *buddhavacana*), лишь Учение о четырех Благородных истинах, в это понятие включают также сутры второго и третьего поворотов колеса Учения, которые были сокрыты во времена исторического Будды Шакьямуни в царстве нагов, поскольку не могли быть восприняты в тот период, и затем спустя несколько столетий возвращены людям. Таким образом, сутры Махаяны второго и третьего поворотов колеса Учения можно охарактеризовать как сочинения анонимных авторов, личности которых были скрыты за личностью Будды.

В классификации буддийского канона махаянисты, помимо Трех корзин (Виная, Сутра и Абхидхарма), признаваемых Тхеравадой как Слово Будды, выделяют и другие корзины. Так, буддийский философ Махаяны IV в. н. э. Асанга в своем фундаментальном труде «Абхидхармасамуччая» («Свод Абхидхармы») относит агамы, или устные наставления, к Шправака²²-питаке, а сутры Махаяны — к Бодхисаттва-питаке, представляющей собой собрание учений для бодхисаттв. В колофоне тибетского перевода «Аватамсака-сутры» указывается, что она относится к Бодхисаттва-питаке: «Закончена [глава] о том, как Судхана²³ выказывал почтение благим друзьям, из большого раздела Дхармы под названием „Гандавьюха-сутра“, [входящего] в **Бодхисаттва-питаку** раздела сутр „Аватамсака-сутра“» (тиб. *shin tu rgyas pa chen po'i mdo / sangs rgyas phal po che zhes bya ba las / byang chub sems dpa'i sde snod kyi nang / sdong pos brgyan pa zhes bya ba chos kyi rnam grangs chen po las / Nor bzangs kyis dge ba'i bshes gnyen bsnyen bkur ba'i spyod pa phyogs gcig ste ci snyed pa rdzogs sho*) [Вка' 'gyur, Phal po che, 38 2008: 797].

Современные исследователи выделяют два этапа в формировании корпуса махаянской литературы: ранний — I в. до н. э. — I в. н. э., когда были созданы сутры цикла праджняпарамиты, «Саддхарма-пундарика-сутра»,

²¹ Аналогичные легенды объясняют происхождение праджняпарамитских сутр.

²² Шправаки в формулировке махаянистов — последователи Тхеравады.

²³ Судхана — главный герой «Гандавьюха-сутры», завершающей «Аватамсака-сутру».

«Вималакирти-нирдеша-сутра», «Аватамсака-сутра», «Ланкаватара-сутра», «Гандавьяуха-сутра» и т. д., и период доктринального оформления философии Махаяны — II–VI вв. н. э., ознаменованный философскими трудами Ашвагхоши (I в. н. э.), Нагарджуны, Арьядевы, Асанги (IV в. н. э.), Васубандху (IV в. н. э.), Дхармакирти (VII в. н. э.), Дигнаги и др., внесшими значительный вклад в развитие махаянской философии и буддийской логики [Doan Thi Anh 2014: 187].

Несомненно, наиболее значительный пласт литературы Махаяны составляют сутры, в корпусе которых Е. А. Торчинов выделяет три типа:

1. *Сутры теоретического характера*, куда входят сутры праджняпарамиты, «Ланкаватара-сутра», «Сандхинирмочана-сутра» и сутры теории татхагатагарбхи [Торчинов 2000: 67].

Самым ранним текстом цикла учений праджняпарамиты является «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра», или «Восьмитысячная праджняпарамита», составленная в период I в. до н. э. — I в. н. э. Во II–IV вв. н. э. появились расширенные версии объемом 18 000, 25 000 и 100 000 строф, которые были сведены в большой текст «Маха-праджняпарамита-сутра». С IV по VI вв. были составлены сокращенные тексты «Праджняпарамита-хридая-сутры», более известной как «Сутра сердца (совершенной мудрости)», и «Праджняпарамита-ваджраччхедика-сутры», или «Алмазной сутры». Наконец, на заключительном этапе формирования сутр цикла праджняпарамиты (VII–XIII вв.) в них отмечается влияние тантризма [Doan Thi Anh 2014: 187].

В «Ланкаватара-сутре», создание которой датируется IV в. н. э., раскрываются основные положения школы читтаматра — концепции шуньяты, татхагатагарбхи, идеала бодхисаттвы и природы будды [Doan Thi Anh 2014: 201]. Будда произносит эту сутру на горе Ланка, отвечая на вопросы бодхисаттвы Махамати. Согласно сутре, объективная реальность — это одно из проявлений ума, и с этой точки зрения она лишена сущности и

иллюзорна. Для того чтобы полностью постигнуть это, необходимо в совершенстве изучить положения йогачаринов о восьми видах сознания, пяти учениях и трех уровнях своебытия (санскр. *trisvabhāva*) [Doan Thi Anh 2014: 203]. Е. А. Торчинов предполагает, что появление «Ланкаватара-сутры» было связано «с неудачной попыткой распространения Махаяны на острове Ланка (Цейлоне)» [Торчинов 2000: 70], а также указывает, что впоследствии именно эта сутра сыграла ключевую роль в формировании школы чань китайского буддизма.

«Сандхинирмочана-сутра», которую Е. А. Торчинов называет одной из самых систематичных и целостных сутр Махаяны [Торчинов 2000: 70], датируется II в. н. э. В ней раскрывается упомянутая выше концепция трех поворотов колеса Учения, причем учения первых двух поворотов — о четырех Благородных истинах и сутр праджняпарамиты — считаются относительными, требующими комментариев, а учение третьего поворота колеса Учения — окончательным. Интересным представляется замечание Е. А. Торчинова о том, что содержание сутры во многом совпадает с содержанием трактата Асанги «Йогачарабхуми-шаstra» [Торчинов 2000: 70], что позволяет сделать предположение, что автором этой сутры был Асанга.

В числе сутр теории татхагатагарбхи можно указать «Маха-паринирвана-сутру», «Татхагатагарбха-сутру», «Шрималадэви-симханада-сутру» и «Гандавьюха-сутру». Последняя сутра представляет для нас особый интерес, поскольку рассматриваемый в данном исследовании памятник — «Бхадрачарья» — в составе буддийского канона является заключительной ее частью. Теория татхагатагарбхи будет рассмотрена ниже.

2. *Сутры религиозного характера*, посвященные изложению религиозной доктрины Махаяны.

Наиболее ярким образцом таких сутр является «Саддхарма-пундарика-сутра», более известная как «Лотосовая сутра». Она является одной из наиболее ранних сутр Махаяны, которая была составлена,

предположительно, в период I в. до н. э. — I в. н. э. Главные темы, раскрываемые в сутре, — сострадание и искусные средства. С помощью различных историй в сутре показывается, что будды проявляются в нашем мире только в силу сострадания и дают Учения в соответствии со способностями учеников, используя различные искусные средства²⁴. Согласно концепции «одного пути», или «одной колесницы» (санскр. *ekaūpa*), также присутствующей в «Саддхарма-пундарика-сутре», утверждается, что к полному Пробуждению может привести лишь одна колесница — буддаяна, однако в силу того, что у разных существ разные способности, будды, используя разные искусные средства, создали учения трех колесниц — шравакаяны, пратьекабуддаяны и бодхисаттваяны [Doan Thi Anh 2014: 195].

3. *Сутры девоционального характера*, посвященные описанию миров, сил, благих качеств будд и бодхисаттв.

В первую очередь, к таким сутрам относятся сутры Сукхавати, Чистой Земли Будды Амитабхи на западе, — «Краткая Сукхавативьюха-сутра», «Расширенная Сукхавативьюха-сутра» и «Амитаюрдхьяна-сутра». Возможно, они были составлены в Кашмире и Центральной Азии; первый перевод с пракрита гандхари²⁵ на китайский язык был осуществлен кушанским монахом Локакшемой, сыгравшим важную роль в распространении Махаяны в Китае, в 147 г. н. э. [Doan Thi Anh 2014: 205]. Эти тексты описывают происхождение и устройство Сукхавати. Кроме того, в них перечисляются сорок восемь обетов, данные Амитабхой, когда он был бодхисаттвой Дхармакарой. Благодаря этим обетам он смог создать обитель, где существа могут практиковать Учение без препятствий и отвлечений. Сутры говорят о том, что обрести подобное рождение можно благодаря

²⁴ Даже уход в нирвану Будды Шакьямуни рассматривается как один из искусных методов [Doan Thi Anh 2014: 195].

²⁵ Форма пракрита, возникшая на основе ведического санскрита и распространенная в северо-западной Индии.

совершению добродетелей, постоянному памятованию об Амитабхе, восхвалению его и его добродетелей или даже просто начитыванию его имени. Именно эти тексты и перечисленные в них практики легли в основу философии китайских и японских школ Чистой Земли²⁶. Стоит отметить, что и в «Бхадрачарье» говорится о том, что начитывание ее текста может привести к рождению в Сукхавати.

Кроме того, ученые выделяют:

- прото-махаянские сутры, в которых философские догматы Махаяны сочетаются с воззрениями Тхеравады. В одной из таких сутр — «Аджитасена-сутре», обнаруженной в начале XX в. в курганах Гилгита в Пакистане, восхваляется монашеский образ жизни, отсутствует противопоставление последователей Махаяны шравакам (тхеравадинам) и критика архатства, характерные для большинства махаянских сутр;
- сутры самадхи — «Пратьютпанна-сутра», «Самадхираджа-сутра» и «Шурангама-самадхи-сутра», описывающие достижение состояния глубокой концентрации во время медитации;
- сутры раскаяния — «Трискандха-сутра» и «Суварнапрабхаса-сутра», или «Сутра золотого блеска», особое внимание в которых уделяется практике раскаяния в совершенных проступках;
- эзотерические сутры, посвященные различным мантрам или дхарани;
- сутры о нравственном поведении — «Бодхисаттва-пратимокша-сутра», «Брахмаджала-сутра»;
- вайпультя-сутры, посвященные всем татхагатам, например «Бхадракальпика-сутра»;
- сутры, посвященные отдельным буддам и бодхисаттвам [Mahayana sutras].

²⁶ Китайская школа Чистой земли *Цзинту* (яп. *Дзёдо*), созданная в VI–VII вв., и японская школа «Истинной веры Чистой земли» (яп. *Дзёдо син-сю*) [Торчинов 2000: 75].

Также значительную часть письменного наследия буддизма Махаяны составляет комментаторская литература, или шастры, относящиеся ко второму этапу формирования махаянской литературы. Из наиболее важных образцов этого жанра стоит назвать «Мадхьямика-шастру» («Мула-мадхьямика-карику») Нагарджуны и «Виджнянавада-шастру» («Виджнянаптиматрата-карику») Асанги.

В «Мадхьямика-шастре», написанной в стихотворной форме, излагаются основные концепции мадхьямики, или Срединного Пути, которые Нагарджуна разработал на основе теории шуньяты (пустотности), центральной в сутрах праджняпарамиты: непостоянство и пустотность всех феноменов, закон взаимозависимого возникновения (пратитья-самутпада) и концепция двух истин — относительной и абсолютной [Doan Thi Anh 2014: 210–218]. Автор второй шастры Асанга, а также его брат Васубандху (320–400 гг. н. э.) изначально были представителями Тхеравады. Асанга, будучи учителем школы махишасака²⁷, получил во время медитации учения от бодхисаттвы Майтрейи в его обители Тушита²⁸, которые позже стали известны как «Пять трактатов Майтрейи». После этого он принял учение Махаяны и стал разрабатывать в своих трудах положения школы виджнянавада²⁹, как и Васубандху, труды которого стали ключевыми для формирования и развития философии этой школы. В «Виджнянавада-шастре» Асанга рассматривает проблему сознания, в котором он выделяет, помимо традиционных для буддийской философии шести видов, седьмой — манас-виджняну, отличающийся от других тем, что он обрабатывает получаемую от шести видов сознания информацию и трансформирует ее в переживания; и восьмой — алая-виджняну, сознание-сокровищницу, в

²⁷ Махишасака (санскр. *mahīśāsaka*) — одна из школ раннего буддизма.

²⁸ Тушита (санскр. *tuṣita*) — Чистая Земля Будды Майтрейи, также одна из шести небесных обителей мира желаний [<http://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php>].

²⁹ Виджнянавада (санскр. *viññānavāda*) — одна из двух основных (наряду с мадхьямакой) философских систем Махаяны, сформировавшаяся в IV–V вв. н. э. Также известна как йогачара и читтаматра.

которой заложены семена наших будущих мыслей и отпечатки прошлых поступков. В шастре раскрываются ключевые для виджнянавады положения о взаимозависимом возникновении и отсутствии самосущности у явлений: все проявления этого мира по сути являются результатом деятельности ума [Doan Thi Anh 2014: 219–228].

Сутры и шастры, представляющие собой основной корпус махаянской литературы, переводились на тибетский язык начиная с IX в., и в XIV в., как было указано во введении, были сведены в два сборника буддийского канона — Кагьюр и Тэнгьюр, которые несколько столетий спустя были переведены на монгольский. Далее изложим вкратце историю формирования переводной литературы в тибето-монгольской традиции.

В истории тибетского буддизма выделяют два периода распространения буддизма — ранний (тиб. *snga dar*) и поздний (тиб. *phyi dar*). Хотя тибетские хроники утверждают, что буддизм стал известен в Тибете еще во время правления двадцать третьего царя династии Ярлунг Лхатотори Ньенцэна (тиб. *Lha tho tho ri gnyan btsan*) (род. в 173 г. н. э.) [Powers 2007: 144], принятие и широкое распространение буддийской религии приписывают первому из «царей Учения» (санскр. *dharmarāja*, тиб. *chos kyi rgyal po*) Сонцэн-гампо (тиб. *Srong btsan sgam po*) (617–649).

Эпоху правления трех «царей Учения» — Сонцэн-гампо, Тисондэцэна (тиб. *Khri srong lde btsan*) и Тицугдэцэн Ралпачена (тиб. *Khri gtsug lde btsan Ral pa can*) (годы правления — 815–836 гг.) — и принято называть ранним этапом распространения Дхармы, учения Будды Шакьямуни. Первым переводчиком буддийских текстов на тибетский язык считается создатель тибетского письма Тонми Самбхота (тиб. *Thon mi sam bho ta*), который перевел с санскрита «Карандавьюха-сутру», «Ратнамегха-сутру» и «Кармашатаку» [Samten Norboo 1976: 82].

Расцвет переводческой деятельности пришелся на время правления царя Тисондэцэна, когда в Тибет были приглашены учителя Шантаракшита и Падмасамбхава и построен первый монастырь Самье (тиб. *bsam yas*). Царь Тисондэцэн, понимая, что укрепление буддизма в Тибете невозможно без перевода доктринальных текстов, пригласил переводчиков из Индии, Кашмира и Китая, а также отправил юных тибетцев на обучение в Индию [Powers 2007: 149]. Дж. Туччи выделяет две группы ранних буддийских переводов: первую составляют тексты, переведенные специально отобранными и назначенными лицами, работавшими в сотрудничестве с китайцами, индийцами и представителями народов Центральной Азии, и предназначенные для получения образования монахами после основания различных буддийских общин. Вторая группа — это основополагающие тексты, важные для пропаганды буддизма среди мирян, например «Сутра десяти добродетелей», «Алмазная сутра» и т. д. [Туччи 2005: 26]. Именно в этот период были выполнены переводы на тибетский язык «Аватамсака-сутры», «Гандавьюха-сутры» и «Бхадрачарьи». Тот факт, что они переводились в числе первых текстов, говорит об их значимости в философии буддизма.

Ранний этап распространения буддизма сменился преследованиями царя Ландармы (тиб. *Glang dar ma*) (годы правления — 838–842 гг.), во время которых буддийская религия была объявлена вне закона, а монастыри разрушены. Второй этап распространения буддизма в Тибете (с конца X в.) связан с именами правителей Западного Тибета Еше-ода (тиб. *Ye shes 'od*) и Жанчуб-ода (тиб. *Buang chub 'od*) и переводчика Ринчен Зангпо (тиб. *Rin chen bzang po*), который вместе с помощниками перевел 158 текстов, включенные позже в Кагьюр и Тэнгьюр [Туччи 2005: 43].

Далее вкратце рассмотрим процесс формирования корпуса переводной буддийской литературы у монгольских народов. Начало переводческой деятельности среди монголов Л. Хүрэлбаатар относит к VII–VIII вв., когда

«под руководством уйгурских и согдийских учителей начался перевод известных сочинений индийской „Трипитаки“» [Хүрэлбаатар 1995: 154], однако самые ранние дошедшие до нас переводы датируются XIII–XIV вв.

В числе известных переводчиков того периода можно назвать Чойджи-одсэра, выполнившего перевод с санскрита «Бодхичарья-аватары» Шантидевы (685–763), Соном-гару, который перевел с тибетского сочинение «Субхашита-ратна-нидхи» («Сокровищница благих изречений») Сакья-пандиты Кунга Гьялцена (тиб. *Kun dga' rgyal mtshan*), Бортэмура и Алинтэмура, занимавшихся переводами с китайского, уйгурских ученых Цилонадаши, Брадирашири, Карунадаса, переводивших с уйгурского комментаторскую литературу, составленную на санскрите и тибетском [Хүрэлбаатар 1995: 154]. Также Ц. Дамдинсурэн в «Обзоре монгольской литературы» приводит сведения о ранних переводах с персидского и китайского языков [Монголын уран зохиолын тойм, 1 1957: 101–102]. К. В. Алексеев высказывает предположение, что переводы «в этот период осуществлялись вне какой-либо системы, и на монгольский переводились лишь отдельные сутры и тантры, считавшиеся наиболее важными» [Алексеев 2015: 198].

Деятельность по переводу буддийских текстов, практически прекратившаяся после падения династии Юань (1271–1368), активизировалась снова на рубеже XVI–XVII вв., в результате чего на монгольский язык были переведены с тибетского сборники буддийского канона — Кагьюр (Ганджур в монголизированном произношении) в 1628–1629 гг. и Тэнгьюр (Данджур в монголизированном произношении) в 1742–1749 гг. Перевод более трехсот томов канона, как подчеркивают Л. Хүрэлбаатар и Ц. Дамдинсурэн, стал итогом продолжительной, требовавшей невероятных усилий работы монгольских переводчиков [Хүрэлбаатар 1995: 154; Монголын уран зохиолын тойм, 2 1976: 386]. Из

переводчиков рубежа XVI–XVII вв. наиболее известны (Сажа) Дондов³⁰, Аюши-гуши³¹, Алтангэрэл-убаши³², Зая-пандита Намкай Джамцо³³, Ширегету-гуши-цорджи³⁴. Над компиляцией Ганджура трудились тридцать пять переводчиков во главе с Гунга-одсэром и Анандой Шрибхадрой; для перевода Данджура была создана специальная комиссия, куда вошли Джанджа Ролби Дордже, гун Гомбожав, гуши Шаравжамц (Шераб Джамцо), Дай гуши Агвандампил и др. [Монголын уран зохиолын тойм, 2 1976: 384–386].

Становление ойратской переводческой традиции связано с именем Зая-пандиты Намкай Джамцо (1599–1662). После двадцати лет обучения в Тибете он был отправлен Далай-ламой V (1617–1682) на родину с наказом распространять учение Будды среди монгольских народов. Ученые определяют период его переводческой деятельности 1638–1662 гг. [Яхонтова 1996: 13; Музраева 2013: 52], за время которого он перевел более ста семидесяти семи сочинений, а также тридцать семь текстов в соавторстве с тремя учениками — Эрке Цорджи, рабджамбой Цорджи и хэлэмурчи Солбоном — с тибетского на ойратский язык [Лунный свет 2003: 181]. По сведениям Х. Лувсанбалдана, до настоящего времени дошли шестьдесят пять переводов Зая-пандиты и двенадцать — его учеников (цит. по: [Яхонтова 1996: 13]).

В письменное наследие Зая-пандиты, помимо буддийских сочинений («Алмазная сутра», «Сутра золотого блеска», «Маникабум»), входят также переводы художественной литературы, трудов по лингвистике, медицине, астрологии и т. д. [Музраева 2013: 52]. А. Г. Сазыкин, рассматривая

³⁰ Перевел на монгольский «Ясное зеркало» Сакья Сонам Гьялцена и «Маникабум» в соавторстве с Гуши-цорджи.

³¹ Перевел «Панчаракшу», «[Сутру] Белозонтичной Тары», «[Сутру,] усмиряющую черные языки».

³² Перевел такие сочинения, как «Сутра великого Освобождения», «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра», «Ламрим» Цонкапы, «Жизнеописание Молон-тойна», «Жизнеописание Таранатхи», «Карма-шатака».

³³ Перечень его переводов приводится ниже.

³⁴ Перевел «Маникабум», «Жизнеописание Миларепы» и др.

ойратскую переводную литературу, выделяет три группы памятников: переложения со старомонгольской графики; переводы Зая-пандиты и его учеников, отличавшиеся от аналогичных монгольских текстов буквализмом, т. е. чрезмерным следованием тибетскому оригиналу, и характерной терминологией; особые версии переводов с санскрита и тибетского, не обнаруженные на старописьменном монгольском [Сазыкин 1987: 549].

Таким образом, переводная литература в традиции Тибета и монгольских народов, формировавшаяся в русле описанных выше переводческих процессов, связанных с разными периодами распространения буддизма, стала неотъемлемой частью тибето-монгольского литературного наследия. Она включает в себя самые разные жанры — повествовательные (джатаки, аваданы), философские (сутры, шастры), девициональные (гимны, пранидханы), которые в своем последующем развитии на тибето-монгольской почве стали отличаться от оригинальных индийских образцов, обретая таким образом национальное своеобразие.

В следующих двух параграфах мы рассмотрим «Бхадрачарью» как часть «Гандавьюха-сутры» и «Аватамсака-сутры» и как самостоятельный текст в тибето-монгольской традиции.

1.2. «Бхадрачарья» как часть «Аватамсака-сутры» и «Гандавьюха-сутры»

«Аватамсака-сутра» (структура, краткая характеристика). Создание одной из самых объемных (более 30 000 строф) махаянских сутр — «Аватамсака-сутры» (санскр. *mahavaipulya-buddhāvataṃsaka-sūtra*; тиб. *sangs rgyas phal po che'i mdo*, монг. *olangki burqan neretü yeke delgerenggüi sudur*) — Е. А. Торчинов датирует второй половиной IV в. н. э. [Торчинов 2000: 71]³⁵. Неизвестно, существовал ли ее санскритский оригинал: лишь две ее части дошли до нас на санскрите — «Дашабхумика-сутра» и «Гандавьюха-сутра». И. Хамар, изучив комментаторскую литературу того периода, приходит к выводу о том, что она не была распространена в Индии как цельное произведение, а скорее была известна по отдельным входящим в нее сутрам [Namar 2007: 154].

Среди китайских переводов сохранились два комментария к «Аватамсака-сутре», авторство которых приписывается Нагарджуне и Васубандху, однако оба текста посвящены лишь одной из частей сутры — «Дашабхумика-сутре». В сочинении V в. н. э. «Сутра-самуччая» содержится упоминание «Аватамсака-сутры», а входящие в дошедшую до нас версию «Аватамсака-сутры» тексты — «Гандавьюха-сутра», «Дашабхумика-сутра», «Локкотара-париварта» — упоминаются как самостоятельные сочинения [Namar 2007: 153–154]. И. Хамар предполагает, что «Аватамсака-сутра» как собрание сутр сформировалась в Хотане [Namar 2007: 152]. Похожего мнения придерживается Е. А. Торчинов, который считает, что сутра окончательно сформировалась в Центральной Азии, Согдиане и Хотане, после чего, будучи переведенной на китайский язык, произвела «настоящий переворот в понимании китайцами буддизма и во многом определила

³⁵ Ученые считают, что ее текст был известен уже во II в. н. э. и некоторые ее фрагменты были переведены на китайский вышеупомянутым монахом Локакшмой во второй половине того же столетия [Skilton 2000: 106].

дальнейшее направление эволюции дальневосточной Махаяны» [Торчинов 2000: 71]. О ключевой роли «Аватамсака-сутры» в формировании школ китайского (фасян, хуаянь, чань и тяньтай) и японского (кегон) буддизма писали многие ученые: Д. Судзуки, описывая школу дзэн, назвал «Аватамсака-сутру» квинтэссенцией всей буддийской мысли, буддийского духа и буддийского опыта [Судзуки 2005: 65]; Л. Е. Янгутов указывает, что «сутра имела большую значимость для всех школ, оформившихся в Китае в русле махаянского направления» [Буддийские тексты... 2012: 9].

В кратком виде содержание сутры сводится к следующему: вначале идет описание чистой обители Будды Вайрочаны³⁶, исполненной света и драгоценностей³⁷. Будда произносит сутру, находясь в сосредоточении, подобном океану, когда все феномены ясно проявляются в уме. Находясь в состоянии медитативной концентрации и храня молчание, Будда объясняет природу Пробуждения бодхисаттвам, что можно рассматривать как проявление его всемогущества. Будда, представляя на абсолютном уровне высшую реальность, на относительных уровнях тела, речи и ума является основой всего существования.

«Аватамсака-сутра» описывает, как Будда Шакьямуни, будучи бодхисаттвой, совершал бесчисленные добродетели, выражал почтение всем Пробужденным, давал наставления бесчисленным живым существам и, наконец, достиг высшей цели, став Буддой, открывающим им буддийский путь. Пробуждение Будды объясняется в разделе «Аватамсака-сутры» — «Дашабхумика-сутре» — как результат следования по пути бодхисаттвы, который включает в себя десять обителей, десять практик для принесения блага другим, десять уровней, на которых заслуги практикующего подносятся всем живым существам, и десять бхуми, или ступеней. В конце сутры описываются шесть парамит; к последней, праджняпарамите,

³⁶ Будда Вайрочана (санскр. *Vairocana*, тиб. *Rnam par snang mdzad*) — один из пяти дхьяни-будд.

³⁷ Создавая подобные образы, авторы пытались описать природу (пространство) истинной реальности дхармадхату, находящейся за пределами концептуального мышления.

добавляются еще четыре: метод, обеты, сила и изначальная мудрость³⁸. Практикуя десять парамит и проходя десять ступеней, человек может достичь высшего Пробуждения. По сути, в сутре утверждается, что ум, будда и живые существа не отличны друг от друга: каждое живое существо обладает природой будды.

Основная концепция, раскрываемая в «Аватамсака-сутре», — идея татхагатагарбхи. Вначале объясним термин «татхагата» (санскр. *tathāgata*, тиб. *de bzhin gshegs pa*, монг. *tegünčilen iregsen*, ойр. *töüncilen ireqsen*), входящий в состав понятия «татхагатагарбха». Этот термин является эпитетом будды как универсального духовного принципа. С ним тесно связан аспект деятельности бодхисаттв в сансаре, которую следует понимать как проявление активности будд: «Практика бодхисаттв — это природа Татхагаты; природа Татхагаты есть практика бодхисаттв» [Урбанаева 2014: 131]. Функциональное единство татхагат и бодхисаттв проявляется в том, что все будды манифестируют нирвану спонтанно в силу своих первоначальных обетов, данных на этапе нахождения на уровне бодхисаттвы.

Концепция татхагатагарбхи, как указано выше, встречается уже в ранних сутрах и шастрах махаянского буддизма («Маха-паринирвана-сутра», «Шрималадэви-симханада-сутра», «Татхагатагарбха-сутра», «Ратнаготравибхага» («Уттаратантра») Майтреи-Асанги, «Буддхаготра-шастра» Васубандху), что, по мнению Е. А. Торчинова, является подтверждением того, что изначально она лежала в основе учения пятой вады, или школы буддизма, которая, однако, не получила окончательного оформления, после чего учение о татхагатагарбхе постепенно вошло в философию йогачары³⁹.

Татхгатагарбха (санскр. *tathāgatagarbha*, тиб. *de bzhin gshegs pa'i snying po* (*de bzhin nyid*), монг. *tegünčilen činar*, ойр. *töüncilen činar*, букв. ‘зародыш Будды, лоно Будды’) — неуничтожимая светоносная сущность ума, которая

³⁸ Эти четыре парамиты входят в расширенный перечень десяти парамит, приведенный выше.

³⁹ Этап начала сближения теории татхагатагарбхи и философии йогачары нашел отражение в «Ланкаватара-сутре» [Торчинов 2000: 110–111].

присутствует во всех живых существах и служит сущностной причиной достижения ими состояния будды. Его Святейшество Далай-лама XIV дает следующее толкование этого термина: «Внутри Махаяны термин „природа будды“ имеет различные оттенки понимания. В школе Только-Ум (читтаматра) под „природой будды“ понимается наше базовое, незагрязненное сознание алаявиджняна, которое в непробужденном состоянии называется „естественно пребывающей природой будды“, а в пробужденном состоянии — „трансформированной природой будды“. Это естественно пребывающая природа будды известна также как „естественная нирвана“, или естественная свобода, которая естественным образом присутствует во всех нас. Это из-за присутствия этой естественной нирваны говорится, что все то, что затемняет и омрачает ее проявление, может быть отделено от сущностной природы ума, и поэтому Просветление (Пробуждение — *С. М.*) возможно. В школе срединного пути (мадхьямика) „природа будды“ определяется иначе: она определяется в терминах пустоты, в особенности, пустоты ума от самосущего бытия» (цит. по: [Урбанаева 2014: 133]). Доктрина татхагатагарбхи также получила развитие в китайской буддийской традиции, в которой, как пишет И. С. Урбанаева, разница между природой будды и состоянием будды не так очевидна, как в тибетской: например, в школе хуаянь китайского буддизма, в которой эта концепция стала центральной, утверждается, что практика Дхармы сводится к осознанию тождества татхагатагарбхи и состояния будды; в теории «изначального Пробуждения» утверждалось, что все живые существа изначально пробуждены и сама природа ума есть Пробуждение [Урбанаева 2014: 135].

В тибетском буддизме, напротив, татхагатагарбха интерпретируется как природа сознания, которой присуща изначальная чистота, но, для того чтобы реализовать ее, присутствующую во всех живых существах как потенциал, а не актуальная их природа, требуется систематическое применение искусных

методов [Урбанаева 2014: 134]. Исключение составляет школа джонан, воззрения которой критиковались другими школами тибетского буддизма как еретические: согласно философии этой школы, татхагатагарбха, рожденная вместе со всеми живыми существами и вещами, как сознание присутствует как в буддах, так и в потоке сознания обычных существ, и путь к достижению Пробуждения описывается как причина лишь в целях удобства, поскольку дихотомия между причиной и следствием присутствует только на относительном уровне [Туччи 2005: 98].

Одним из главных героев повествования «Аватамсака-сутры» является бодхисаттва Самантабhadра как воплощение бодхисаттвачарьи, или пути бодхисаттвы, который и произносит в заключительной части сутры «Бхадрачарью», резюмируя таким образом основные положения концепции пути бодхисаттвы.

Также в «Бхадрачарье» нашла отражение одна из основных идей «Аватамсака-сутры», выраженная Г. Дюмуленом как «единство в многообразии: все — в одном, одно — во всем» [Дюмулен 1994: 59]. Этот автор пишет о том, что бесконечность мира будд, а также бесконечная повторяемость этих миров должны продемонстрировать не только беспредельность времени и пространства, но и невыразимость знания и опыта Будды, обретенного им в самадхи [Дюмулен 1994: 59]. В тексте «Бхадрачарьи» не раз говорится о неисчислимых буддах, которые могут уместиться в одном атоме, например, в третьей строфе:

*На одном атоме будды, количество которых неизмеримо и равно
Числу атомов [во всех Чистых Землях будд], восседают среди своих сыновей.
Таким образом, я с преданностью представляю, как дхармадхату
Полностью заполняется Победоносными.⁴⁰*

⁴⁰ Русский перевод «Бхадрачарьи», приводимый здесь и далее по тексту, выполнен автором с тибетского текста.

«Гандавьюха-сутра» (структура, краткая характеристика).

Создание «Гандавьюха-сутры» (санскр. *gaṇḍavyūha*, тиб. *sdong pos bkod pa*, монг. *modon-u čimeg*, ойр. *moduni čimeq*) датируется Л. Гомесом второй половиной III в. н. э., Д. Осто — рубежом IV–V вв., поскольку первый китайский перевод сутры был выполнен в начале V в. н. э. Название сутры по-разному переводится исследователями: Ф. Эджертон переводит его как «*Supernal manifestation in (many small) sections*» (букв. ‘Высшее проявление, [изложенное] во множестве разделов) [Edgerton 1954: 50], Л. Гомес — как «*[The Sūtra Containing] Manifestations in Sections*» (букв. ‘Сутра, содержащая в разделах [объяснение] проявлений’) [Gómez 1967: lxii], А. Уордер — как «*Array of flowers*» (букв. ‘Гирлянда цветов’) [Warder 1980: 424].

К. Афшар и Д. Пол, по всей видимости, опираясь на тибетский перевод (в тибето-монгольской традиции санскритское *gaṇḍa* переводят в значении ‘ствол дерева’), дают название сутры как «*The Sacred Speech which is the display of (the Buddha's Body that is) the trunk (of the Kalpa-Tree), as it is embodied in the Dharma's Body*» (букв. ‘Сокровенные слова, являющиеся проявлением тела Будды, подобного стволу древа *кальпаврикша*, в соответствии с тем, как они воплощены в дхармакае’) [Afshar 1981: 6] и «*The Harmony of the Young Sapling Sutra*» (букв. ‘Сутра «Гармония юного древа»’) [Paul 1985] (цит. по: [Osto 2010: 5]). Д. Осто предлагает вариант перевода — «*[The Sūtra possessing] Arrays in Sections*» (букв. ‘Сутра, содержащая в разделах множества’) [Osto 2010: 5]. Д. Осто переводит санскритское *gaṇḍa* как ‘раздел’, объясняя это тем, что сама сутра организована по разделам [Osto 2010: 5]. Интересно отметить, что в китайских переводах эта сутра имеет другие названия — «[Сутра] непостижимого Освобождения» (санскр. *acintyavimokṣa*) и «[Сутра] — врата в дхармадхату» (санскр. *dharmadhātupraveśana*)⁴¹.

⁴¹ Возможно, одно из них было оригинальным названием сутры [Osto 2010: 5].

«Гандавьюха-сутра» значительно отличается в художественном плане от других махаянских сутр, основное содержание которых, как правило, составляют философские рассуждения и диалоги: А. Уордер даже называет ее «религиозным романом, оформленным в виде сутры» [Warder 1980: 424]. В ней повествуется о духовных поисках юноши Судханы, который встречает на своем пути разных духовных учителей, или благих друзей (санскр. *kalyāṇamitra*, тиб. *dge ba'i bshes gnyen*). Эта история имеет много параллелей с сюжетом «Аштасахасрика-праджняпарамиты-сутры» («Восьмитысячной праджняпарамиты»), где также рассказывается о бодхисаттве Садапрудите, который в результате своих исканий находит учителя Дхармодгату. Стоит отметить, что в сутре, революционной для своего времени, сохранились следы влияния тантрических учений: практически половина (двадцать один) из пятидесяти двух наставников Судханы — женского пола, причем одна из них — женщина легкого поведения Васумитра, который обучает Судхану посредством эротического контакта [Osto 2010: 24].

Структура повествования «Гандавьюха-сутры» циклична: направляемый бодхисаттвой Манджушри, Судхана встречает благих друзей одного за другим, каждый раз задавая одни и те же вопросы о пути бодхисаттвы. Каждый учитель, описав свои достижения, в конце концов признает свое неведение и отправляет Судхану к следующему. Повстречавшись на своем пути с пятьюдесятью тремя учителями, юноша с помощью Манджушри возвращается домой, где достигает всеведения через пятиступенчатое постижение Самантабхадры, воплощающего в сутре высший идеал бодхисаттвы.

Таким образом, все путешествие Судханы, изложенное в основном тексте «Гандавьюха-сутры», можно рассматривать как подготовку к встрече с Самантабхадрой, образ которого является главным в «Аватамсака-сутре» [Osto 2010: 18]. Эта встреча описывается в заключительной части «Гандавьюха-сутры» — «Самантабхадра-чарья-пранидхане» (санскр.

*samantabhadracaryāpraṇidhānam*⁴²), в конце которой и размещен рассматриваемый нами текст «Бхадрачарьи»⁴³. В «Самантабhadра-чарья-пранидхане» Судхана встречает бодхисаттву Самантабhadру, благодаря чему, по мнению исследователя, и достигает Пробуждения⁴⁴ [Osto 2010: 18]. Эта встреча состоит из пяти стадий. Во время первых двух стадий до того, как лицезреть Самантабhadру, Судхана видит десять знаков и десять лучей света, которые очищают все сферы будд и превращают обычный мир в безграничное пространство дхармадхату⁴⁵. Затем Судхана видит Самантабhadру, восседающего на львином троне и держащего в руках великую лotosовую драгоценность перед Буддой Вайрочаной. Судхана видит, как из каждой поры тела Самантабhadры, которое содержит внутри себя мириады миров с горами, реками, городами и т. д., испускаются лучи света, благоухающие деревья, драгоценности, исполняющие желания, собрания божеств, сферы будд и т. д. Четвертая стадия наступает, когда бодхисаттва Самантабhadра кладет правую руку на голову Судхане, и тот постигает уровни медитации, число которых равно количеству атомов во всех Чистых Землях будд. Самантабhadра рассказывает Судхане о том, как в поисках всеведения он бесчисленное количество жизней занимался практикой, жертвуя телом, имуществом и пр., и обрел десять сил, благодаря которым и реализовал дхармакаю, или тело Дхармы, и рупакаю, или тело формы, что дает ему возможность демонстрировать подобные магические иллюзии. Наконец Судхана достигает заключительной, пятой, стадии визуализации: в каждой поре тела Самантабhadры он видит всех будд и бодхисаттв и их сферы, в которых находятся бесчисленные живые существа,

⁴² Д. Осто использует в своем исследовании обозначение *Scp*.

⁴³ Д. Осто использует обозначение *Bhad*.

⁴⁴ Таким образом ученый опровергает устоявшееся в научной литературе мнение о том, что Судхана достигает Пробуждения после встречи с Майтрейей.

⁴⁵ Дхармадхату (санскр. *dharmadhātu*, тиб. *chos kyi dbyings*, монг. *nom-un ele činar*, ойр. *nomiyin činar*) — пространство, сфера истинной реальности; истинная природа всех дхарм. На уровне дхармакаи представляет собой абсолютно чистую пустотную метафизическую основу всех феноменов, на уровне рупакаи — бесчисленное количество иллюзорных проявлений.

достигшие созревания для обретения Пробуждения. Таким образом он приходит к высшему состоянию. После этого Самантабhadра перечисляет десять обетов бодхисаттвы: поклоняться всем буддам;

2. восхвалять татхагат;
3. совершать обильные подношения;
4. посредством раскаяния устранять препятствия неблагой кармы;
5. практиковать добродетель сорадования;
6. просить будд вращать колесо Учения;
7. просить будд находиться в мире;
8. постоянно следовать наставлениям будд;
9. постоянно исполнять желания всех живых существ;
10. практиковать посвящение заслуг [Избранные сутры... 2000: 338].

Дав разъяснение этих обетов, Самантабhadра произносит стихотворную часть — «Бхадрачарью», истинность слов которой в конце подтверждает Будда Вайрочана [Osto 2010: 28–35].

Как указывалось выше, Самантабhadра выступает в «Гандавьюхасутре» как воплощение идеала бодхисаттвы, причем в некоторых фрагментах сутры граница между определениями бодхисаттвы и будды довольно размыта. Д. Осто приходит к выводу, что, хотя это напрямую не утверждается в сутре, Самантабhadра обладает всеведением и с этой точки зрения равен татхагатам, или буддам [Osto 2000: 55]. Таким образом, можно предположить, что в сутре нашел отражение период формирования культа Будды Самантабhadры, его перехода от бодхисаттвы к будде. Исследовательница ван Лохаузен дэ Лэйу пишет о том, что некоторые буддийские школы в Японии и на Шри-Ланке почитали Самантабhadру как «владыку пяти дхьяни-будд» [van Lohuizen-de Leeuw 1965: 408]. Также она подчеркивает, что бодхисаттва Самантабhadра играл важную роль в философии школы йогачара [van Lohuizen-de Leeuw 1965: 410]. В ранней школе тибетского буддизма Дзогчен Самантабhadра считается ади-буддой,

или изначально Буддой (тиб. *dang po'i sangs rgyas*). Он воплощает сущность пробужденного ума всех будд, с помощью искусных методов спонтанно и без усилий дарует учения, традицию которых хранят «держатели Знания» (санскр. *vidyādhara*, тиб. *rig 'dzin*), во всех направлениях пространства в соответствии со способностями живых существ. От него исходят лучи пяти цветов, возникающие из сферы истинной реальности — дхарматы [Powers 2007: 369]. В тибетской литературной традиции есть «Молитва-устремление Самантабхадры» (тиб. *kun tu bzang po'i smon lam*), причисляемая к литературе терма, или сокровищ, сокрытых Гуру Падмасамбхавой для будущих поколений. Эта молитва, открытая Ригдзином Годэмом (тиб. *Rig 'dzin rgod ldem*) (1337–1408), в отличие от «Бхадрачарьи», главным героем которой является **бодхисаттва** Самантабхадра, посвящена изначальному Будде Самантабхадре. Кроме этого, различия между образами бодхисаттвы Самантабхадры и Будды Самантабхадры отмечаются и в тибетской иконографии: Будда Самантабхадра изображается темно-синего цвета, обнаженным, руки сложены в жесте медитации, ноги скрещены; на некоторых иллюстрациях — в союзе с супругой Самантабхадри более светлого цвета, также обнаженной [https://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=212]. Бодхисаттва Самантабхадра может изображаться красного цвета, держащим в правой руке сосуд, в левой — цветок с символом солнца на нем, либо голубого цвета, держащим книгу. В китайской традиции Самантабхадру изображают верхом на слоне [https://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=1245].

Отдельного объяснения в контексте «Гандавьюха-сутры» требует ключевой для рассматриваемого памятника термин «бхадрачарья» (*bhadracaryā* ‘благие деяния, благой путь), который выступает синонимом термина «бодхисаттвачарья» (*bodhisattvacaryā* ‘деятельность, путь бодхисаттвы’). Согласно «Гандавьюха-сутре», бесчисленные будды и бодхисаттвы, как и все другие феномены, на абсолютном уровне являются

иллюзорными проявлениями неизменного и вечно пребывающего дхармадхату, или истинной реальности, концепция которого является центральной в «Гандавьюха-сутре». Существа, достигая всеведения, обретают также дхармакау, и затем с помощью рупакаи могут манифестировать бесчисленные проявления будд и бодхисаттв. Дхармакая находится за пределами характеристик, в то время как рупакая представляет собой просветленную активность в иллюзорном мире явлений. Именно эта активность и является (*саманта*)*бхадрачарьей*, путем бодхисаттв [Osto 1999: 59], который начинается с устремленности к Пробуждению (санскр. *bodhicittotpāda*), поддерживается обетами⁴⁶ (санскр. *praṇidhāna*) и приводит к высшему Пробуждению (санскр. *samyaksambodhi*) или всеведению (санскр. *sarvajñatā*) [Osto 1999: 49].

Относительно включенности «Бхадрачарьи» в состав «Гандавьюха-сутры» имеются разные точки зрения. Например, Д. Осто считает, что включение «Бхадрачарьи» в «Гандавьюха-сутру» носит искусственный характер, утверждая таким образом, что изначально это были два самостоятельных текста. В своей работе исследователь описывает противоречия в текстах «Гандавьюха-сутры» и «Бхадрачарьи» [Osto 2010: 5–7]. Во-первых, во всем повествовании «Гандавьюха-сутры» Самантабхадра является воплощением пути бодхисаттвы к Пробуждению, вследствие чего в некоторых фрагментах сутры утверждается, что он равен буддам. В заключительном прозаическом фрагменте — «Самантабхадра-чарья-пранидхане» — Судхана сливается с телом Самантабхадры, вмещающим в себя всю вселенную. В «Бхадрачарье» же Самантабхадра предстает как бодхисаттва, находящийся на пути Пробуждения, лишенный всеведения и всемогущества. Во-вторых, несмотря на то, что, согласно «Гандавьюха-сутре», строфы «Бхадрачарьи» произносит Самантабхадра, в трех строфах он говорит о себе в третьем лице, например в 55-й строфе:

⁴⁶ Д. Осто переводит *praṇidhāna* как *vows*.

*Подобно герою Манджушири, [достигшему всеведения],
И Самантабхадре, ставшему подобным ему,
Я превосходным образом посвящаю все эти благие заслуги,
Чтобы упражняться и следовать [по их стопам].*

В-третьих, в тексте «Бхадрачарьи» говорится о Чистой Земле Будды Амитабхи — Сукхавати⁴⁷, однако в остальном тексте «Гандавьюха-сутры» упоминаний ни о ней, ни об Амитабхе не встречается. Г. Шопен отмечает, что в некоторых сутрах, имеющих доктринальную направленность, отличную от текстов, связанных с Чистой Землей Амитабхи, мотив перерождения в Сукхавати, несомненно, является более поздней вставкой [Schopen 1989: 150]. Д. Осто предполагает, что бодхисаттва Самантабхадра стал ассоциироваться со строфами «Бхадрачарьи» лишь в период незадолго до начала VIII в., ввиду созвучности слов *Samantabhadra* и *bhadracarya*, что и обусловило включение «Бхадрачарьи» в текст «Гандавьюха-сутры». В этой связи интересным представляется привести замечание Б. Дессена, считающего, что изначально эта пранидхана была посвящена бодхисаттве Манджушири [Dessein 2003: 323] (более подробно об этом см. ниже).

⁴⁷ Сукхавати описывается следующим образом: «В этой стране существа рождаются в бутоне лотоса, который они сами создают, призывая Амитабху. Все существа здесь обладают золотыми телами, отмеченными тридцатью двумя признаками совершенства. Все, здесь рожденные, обладают знанием своих прошлых жизней, а также „божественным оком“ (т. е. знанием цикла перерождений всех существ) и „небесным ухом“ (т. е. способностью слышать голоса людей и богов). Все здесь способны передвигаться сверхъестественными способами и читать мысли других существ» (цит. по: [Шантидева 2014: 255]).

1.3. «Бхадрачарья» как самостоятельный текст в традиции тибетского буддизма

Этот параграф посвящен описанию «Бхадрачарьи» как самостоятельного текста в культурной традиции тибетского буддизма, получившего распространение, помимо Тибета и сопредельных стран, и среди монгольских народов — монголов, проживающих в Монголии, бурят и калмыков, проживающих в России.

Многие исследователи подчеркивают значительную роль, которую «Бхадрачарья» играет в современной традиции Ваджраяны. С. Бейер пишет о том, что этот текст очень популярен среди тибетцев, которые стараются иметь на алтаре его копию [Beyer 1973: 188]. А. В. Зорин, рассматривая сочинение тибетского ученого Таранатхи «Сундуй» (тиб. *gzungs 'dus*), в который также включена «Бхадрачарья», пишет о том, что он выполняет роль словесного оберега от всякого рода напастей, и именно в этих целях миряне хранили подобные тексты на алтарях [Зорин 2014: 108]. Сказанное представляется вполне справедливым в отношении каждого отдельного памятника, включенного в него.

В этой связи интересно отметить присутствие большого количества ксилографических копий «Бхадрачарьи» на тибетском языке в буддийских коллекциях Калмыкии, описанных Д. Н. Музраевой [Музраева 2012: 75, 78, 110, 111, 114, 118]. Можно предположить, что и в калмыцкой традиции текст рассматриваемого памятника выполнял сходную функцию.

Л. Чандра приводит данные о том, что у тибетцев «Бхадрачарья» начитывалась в ритуальных целях для переноса сознания во время сна или для возвращения мертвеца к жизни (цит. по: [Osto 2010: 19]). Д. Геллнер в своей работе, посвященной современному неварскому (непальскому)

буддизму⁴⁸, отмечает, что строфы «Бхадрачарьи», знакомые практически каждому, зачитываются для пользы умершего человека и иногда как часть ежедневных устремлений [Gellner 1992: 107]⁴⁹.

И. Шарле пишет о том, что «во Внешней и Внутренней Монголии миряне просят монахов читать первым именно этот текст» [Charleaux 2015]. Г. Б. Корнеев указывает, что в традиции монгольских народов «сам обряд отпевания покойника в связи с прочтением именно текста „Царя благих пожеланий“ («Бхадрачарья» — С. М.) называется „ёрөөл авхуулах / уншуулах“ — „отправить / прочесть благое пожелание“ (калм. *йөрөл авхулх / умишулх*)» [Корнеев 2014: 113].

Также «Бхадрачарья» распространена в традиции домашних молений калмыков, описанной в работах Э. П. Бакаевой [Бакаева 2010; Бакаева 1994; 1998; 2004; 2011], Г. Ю. Бадмаевой [2010], Г. Б. Корнеева [2014; 2015a] и др. В сборнике калмыцких молитв «Большой сборник молитв, [зачитываемых во время] поста *мацг* и праздников» (калм. *Ик дүүцн мацгин мөргүлин ном*), составленном Н. М. Дандыровой, приводится молитва «*Жамбл баав*» (от тиб. *'jam dral dra' bo*⁵⁰), представляющая собой строфы № 54–55 тибетского текста «Бхадрачарьи» в искаженном произношении:

Жамбл баав жилдр чибүдн

Гүндү Замбу дейән девснд

Дидг гүндү жисү даглрж

Гевә дидг тамжәд аврдго

Дүгсн шалва жәлва тамжәдла

Гова хола чагду новатнь

⁴⁸ Е. А. Торчинов предполагает, что неварский буддизм «представляет собой рудимент классической индийской махаянской традиции в ее позднем варианте» [Торчинов 2000: 62].

⁴⁹ Дж. Асмуссен указывает, что восьмая строфа «Бхадрачарьи», содержащая раскаяние в совершенных проступках, зачитывается в составе ежедневных практик некоторых школ японского буддизма [Asmussen 1961: 5].

⁵⁰ Начало 55–56-й строф «Бхадрачарьи».

Замб чичр равду поврж

Даги гевэ зава дегрж

[Ик дүүцн мацгин мөргүлин ном 1999: 8–9].

Ниже приведем тибетскую транслитерацию этих стрóf с русским переводом.

	Тиб.		Рус.
(54)	<i>'jam dpal ji ltar mkhyen cing dpa' ba dang / kun du bzang po de yang de bzhin te / de dag gi ni rjes su bdag slob cing / dge ba 'di dag thams cad rab tu bsngo /</i>	(54)	Подобно герою Манджушри, [достигшему] всеведения, И Самантабхадре, ставшему подобным ему, Я совершенным образом посвящаю все эти благие заслуги, Чтобы упражняться и следовать [по их стопам].
(55)	<i>dus gsum gshegs pa rgyal ba thams cad kyis / bsngo ba gang la mchog tu bsngags pa des / bdag gi dge ba 'i rtsa ba 'di kun kyang / bzang po spyod phyir rab tu bsngo bar bgyi /</i>	(55)	Победоносные, Сугаты прошлого, настоящего и будущего Вославили [это] посвящение заслуг как высшее, Поэтому все корни моих добродетелей от этого [деяния] Я посвящаю благому пути.

Популярность «Бхадрачарьи» во многих традициях буддизма Махаяны можно объяснить тем, что в понимании практикующих буддистов начитывание стрóf «Бхадрачарьи» или даже простое хранение ее текста на алтаре является очень важным накоплением благих заслуг.

О пользе начитывания или запоминания «Бхадрачарьи» в самом тексте сказано так:

(49) *Те, кто произнесет эту молитву-устремление о благом пути,
[Смогут] избежать рожденья во всех неблагоприятных уделах
И плохих спутников
И быстро увидят Будду Амитабху.*

(50) *Они обретут [все виды блага], будут жить в счастье
И легко обретут это человеческое рождение.
Вскоре без промедления они
[Смогут] стать подобными Самантабхадре.*

(51) *Пусть те, кто в силу неведения совершил
Пять неблагоприятных деяний с немедленным воздаянием,
Произнеся эту [молитву-устремление] о благом пути,
Быстро [смогут] полностью их очистить!*

(52) *Они будут обладать высшей мудростью джняной, красотой и
Признаками [высшей личности], высоким положением и прекрасной внешностью.
Их не смогут одолеть полчища мар и тиртхиков
И будут почитать во всех трех мирах.*

(53) *Они быстро отправятся под могучее древо Пробуждения
И будут пребывать там ради блага живых существ.
[Обретя] Пробуждение и став буддами, они будут вращать колесо [Учения],
А также усмирят все полчища мар.*

Изначально, по мнению Д. Осто, «Бхадрачарья» выполняла функцию дхарани в значении мнемонического текста, начитывание которого использовалось буддийскими практиками для продвижения по пути [Osto 2010: 7–8]. Ю. Матсунага предлагает две трактовки термина «дхарани»: 1) текст для запоминания; 2) магическое заклинание (цит. по: [Williams, Tribe 2000: 206]). П. Уильямс и А. Трайб пишут, что эти два значения связаны между собой в том смысле, что заученный наизусть текст дхарани включает

в себе магическую силу слова самого Будды, способного защитить от вреда и одолеть врагов [Williams, Tribe 2000: 206]. Р. Дэвидсон рассматривает дхарани как закодированную систему речи Будды, предназначенную защищать живых существ, вести бодхисаттв к Пробуждению, развивать ораторские способности проповедников, запоминать четыре Благородные истины и т. д., и пишет о том, что к ним могли относиться различные молитвы, молитвы-устремления и ритуальные тексты [Davidson 2009: 141–142]. Л. Уоддель относит возникновение жанра дхарани к доарийским верованиям Индии (цит. по: [Dayal 1932: 267]). Е. А. Торчинов интерпретирует дхарани как «сочетания звуков и слогов, кодирующих содержание развернутых текстов психопрактического характера, их своеобразный слоговой и звуковой аспект» [Торчинов 2000: 138]. По определению Д. Н. Музраевой, дхарани «могли представлять как сущность учения, так и опыт определенного состояния сознания, которые посредством дхарани можно было произвольно вновь вызвать или воссоздать в любой момент» [Музраева 2003: 48]. А. В. Зорин перечисляет следующие функции дхарани: «Функции таких текстов самые разнообразные: от нейтрализации клеветы до победы в бою, от устранения дурного воздействия планет (которые в буддийской астрологии считаются факторами, влияющими на судьбу человека) до излечения... геморроя» [Зорин 2014: 110].

Функционирование «Бхадрачарьи» как мнемонического текста, наделенного силой Слова Будды, объясняет ее присутствие в эпиграфике Индии и Тибета. Г. Шопеном была опубликована датированная X в. надпись на ступе монастыря Наланда в Индии, которая содержит фрагмент, соответствующий 46-й строфе «Бхадрачарьи» [Schopen 1989]. Уникальность этой находки заключается в том, что это единственный образец как непосредственно самого текста «Бхадрачарьи» в эпиграфике, так и махаянских текстов в целом: Г. Шопен пишет, что это «единственный известный в настоящее время отрывок из махаянского текста,

встречающийся в индийских надписях» [Schopen 1989: 150]. Х. Ричардсон опубликовал в работе «Корпус ранних тибетских надписей» текст надписи, представляющей собой фрагмент «Бхадрачарьи», на храмовом колоколе в тибетском монастырском комплексе Драг Ерпа (тиб. *brag yer pa*), расположенном в пятнадцати километрах от Лхасы в долине к северу от реки Кьи-чу (тиб. *skyid chu*) [Richardson 1985: 144]. Легенды приписывают основание комплекса царям Сонцэн-гампо и Тисондэцэну. В верхней части колокола высечены четыре строки, которые Х. Ричардсон идентифицирует как строфу «Бхадрачарьи» и приводит тибетский текст с английским переводом:

<i>Rgyal ba rnams kyi dam pa'i chos 'dzin cing /</i>	‘Храня [в уме] высшее Учение Победоносных,
<i>Byang chub spyad pa kun tu snang bar byed /</i>	Пусть я буду полностью совершать деяния бодхисаттвы
<i>Bzang po spyod pa rnam par sbyang ba yang /</i>	И, упражняясь в благом пути,
<i>Ma 'ongs bskal pa kun tu spyad par bgyi /</i>	Практиковать его во всех грядущих кальпах!’
[Richardson 1985: 145]	

Текст надписи соответствует 26-й строфе «Бхадрачарьи». На основании особенностей орфографии, представленной в надписи, и физических характеристик самого колокола, Х. Ричардсон датирует надпись IX в. [Richardson 1985: 145].

Также в одном из ранних тибетских исторических источников «Качем какхолма» (тиб. *bka' chems ka khol ma*, букв. ‘завещание, хранящееся у колонны’) упоминается, что во время путешествия китайской принцессы, направлявшейся в Лхасу, чтобы выйти замуж за царя Сонцэн-гампо, в местности Дэнмадраг (тиб. *ldan ma brag*) в камне были высечены

изображение Майтрейи и надпись с фрагментом из «Бхадрачарьи», однако П. Сёренсен, изучив эту надпись, утверждает, что приведенные данные неверны: в камне вырезано изображение Вайрочаны, а не Майтрейи, а надпись не имеет отношения к «Бхадрачарье»; более того, П. Сёренсен датирует их более поздним временем — периодом правления царя Тисондэцэна (цит. по: [van Schaik, Doney 2009: 186]).

Даже одна строфа «Бхадрачарьи» как дхарани, выгравированная на камне или колоколе, по буддийским представлениям, аккумулировала в себе силу всего текста. Р. Дэвидсон пишет о том, что тексты дхарани могут приводиться и в сокращенном виде, и частично без утраты смысла [Davidson 2009: 141]. В тибето-монгольской буддийской традиции «Бхадрачарья», как указано выше, вошла в состав ритуального сборника «Сундуй», что также свидетельствует о ритуальном характере текста и лишней раз подтверждает вывод Д. Осто.

Также Д. Осто предполагает, что к VIII в. «Бхадрачарья» обрела большую популярность и использовалась в буддизме Махаяны во время девициональных ритуалов, целью которых было возвращение бодхичитты, а позже вошла в состав подготовительных тантрических практик. Факт ее включения в состав «Гандавьюха-сутры» Д. Осто интерпретирует следующим образом: вдохновленные историей духовных исканий Судханы, изложенной в «Гандавьюха-сутре», буддийские практики затем заучивали наизусть текст «Бхадрачарьи» как часть ритуальной практики [Osto 2010: 7].

Можно предположить, что в Тибете «Бхадрачарья» была связана с культом Чистой Земли Сукхавати и долголетием царской династии, в частности, одного из царей Учения — Тисондэцэна. В раннем историческом сочинении — «История Учения (чойджун⁵¹) „Сущность цветка“» (тиб. *chos 'byung me tog snying po*) Ньянгрел Нима Озера (тиб. *Nyang ral nyi ma 'od zer*)

⁵¹ Жанр тибетской исторической литературы, содержащий описания истории распространения буддизма.

— приводятся данные о том, что перевод «Бхадрачарьи» был написан золотыми чернилами во время правления Тисондэцэна, чтобы продлить его жизнь, и хранился в храме Гечемалинг (тиб. *dge (rgyas) bye ma gling*) (цит. по: [van Schaik, Doney 2009: 186]).

В самом тексте «Бхадрачарьи» о рождении в Сукхавати говорится в строфах №№ 57–59:

(57) Пусть, когда придет время моей смерти,

Я устраню все завесы сознания,

Узрю наяву Будду Амитабху

И отправлюсь в Чистую Землю Сукхавати!

(58) Когда я окажусь там, пусть полностью исполнятся

Абсолютно все эти мои молитвы-устремления!

Пусть я полностью исполню их

И, покуда существует сансара, буду приносить пользу живым существам!

(59) Пусть, родившись там в прекрасном и лучшем из всех цветке лотоса,

В превосходной исполненной радости мандале Победоносных

[Из уст] Победоносного Амитабхи

Я услышу предсказание-вьякарану о [достижении] Пробуждения!

В индийской комментаторской литературе фрагменты «Бхадрачарьи» цитируются известными буддийскими философами, такими как Бхавья (VI в.), Шантидева (VIII в.) и Камалашила (конец VIII в.). В тибетском Тэнгьюре сохранились пять комментариев к этому тексту, авторство которых приписывается Нагарджуне (тиб. *Slob dpon Klu sgrub*) (переводчик — монах Лоден Шераб) [Bstan 'gyur, Mdo sde, 67 2001: 1182–1234], Дигнаге (тиб. *Slob dpon phyogs kyi glang po*) (переводчик не указан) [Bstan 'gyur, Mdo sde, 67 2001: 1235–1287], Шакьямитре (тиб. *Slob dpon Shā kya mitra*) (переводчик — Кава Пэлцэг) [Bstan 'gyur, Mdo sde, 67 2001: 1288–1381], Бхадрапане (тиб.

Slob dpon rgyan bzang po) (переводчик — Кава Пэлцэг)⁵² [Bstan 'gyur, Mdo sde, 61 2001: 1382–1435] и Васубандху (тиб. *Slob dpon dbyig gnyen*) (переводчик — лоцзава-гелонг Бхадрапала) [Bstan 'gyur, Mdo sde, 67 2001: 1436–1486]. Также известны комментарии к «Бхадрачарье», составленные тибетскими и монгольскими учителями, такими как Джанджа Ролби Дордже, Гьялцаб Дарма Ринчен, Лочен Дхармашри, Адзом Гьялсэ Гьюрмэ Дордже и др. [<https://www.tbrc.org/#!/rid=W23234>].

Интересно отметить, что в бонском каноне существует аналогичный «Бхадрачарье» текст под названием «Неизменный Царь молитв-устремлений о благом пути» (тиб. *g.yung drung bzang por spyod pa'i smon lam gyi rgyal po*) [van Schaik, Doney 2009: 184], составленный, вероятно, во время процесса формирования бонского Кагьюра, который завершился приблизительно к 1450 г. [Kværne 1974: 39]. Присутствие этого текста в бонском каноне в очередной раз свидетельствует о большом значении «Бхадрачарьи» в тибетской письменной традиции.

Сборники молитв-устремлений, включающие текст «Бхадрачарьи» в том числе, зачитываются во время тибетского праздника *Монлам Ченмо* (тиб. *smon lam chen mo*, букв. 'великая молитва'), учрежденного Цонкапой в 1409 г. В словаре «Белая раковина» приводится информация, что этот праздник начинается в четвертый день первого месяца по тибетскому календарю и заканчивается в двадцать пятый день церемонией приглашения Майтрейи, описанной А. М. Позднеевым на примере того, как она проводится в монгольских монастырях [Позднеев 1993: 384–392]. *Монлам Ченмо*, на который собирались монахи из трех крупнейших монастырей Лхасы — Дрепунга, Сэра и Гандена — символизирует победу Будды Шакьямуни над шестью учителями-тиртхиками⁵³ и пятнадцать продемонстрированных им чудес. В настоящее время *Монлам Ченмо*, несмотря на то, что он запрещен в

⁵² Этот комментарий также представлен в рукописной коллекции Дуньхуана, упоминаемой ниже.

⁵³ Тиртхики — не-буддисты, последователи других учений.

Китае, продолжает свое бытование, и даже подразделяется в соответствии с различными направлениями тибетского буддизма. В Бодхгае⁵⁴ в рамках общего молитвенного фестиваля *Монлам*, устраиваемого один раз в году, когда в течение нескольких дней участники фестиваля читают молитвы-устремления ради блага живых существ, проводятся также Кагью⁵⁵ Монлам и Ньингма⁵⁶ Монлам [https://en.wikipedia.org/wiki/Monlam_Prayer_Festival]. Интересно отметить, что «Бхадрачарья» является основным текстом, зачитываемым во время Кагью Монлама [<https://www.karmapa.org/kagyumonlam/>]. В современной бурятской традиции текст «Бхадрачарьи» зачитывается во время молебна «Санжид монлам» (от тиб. *bzang spyod smon lam*) с целью накопления добродетелей в этой и последующих жизнях [Буддийские обряды и церемонии].

Многие буддийские учителя в настоящее время дают комментарии к «Бхадрачарье», доступные на Интернет-ресурсах: учителя школы *ньингма* Дзогчен Раньяк Патрул Ринпоче, Дзонгсар Кхьенце Ринпоче, учитель школы *кагью* Шамарпа Ринпоче, монахиня Губтен Чодрон и многие другие.

Структура «Бхадрачарьи», как было упомянуто выше, легла в основу очень важного в практиках тибето-монгольского буддизма семеричного ритуала, или молитвы семи ветвей (тиб. *yan lag bdun*)⁵⁷, объединяющего в себе, согласно воззрениям Ваджраяны, все методы накопления заслуг и мудрости [Патрул ринпоче 2007: 426] и представляющего уникальный метод, «позволяющий очиститься от пагубного, накопить заслуги и тем самым подготовить ум к зарождению бодхичитты» [Шантидева 2014: 235]. Он включает в себя следующие разделы: простирание (тиб. *phyag 'tshal ba*) как

⁵⁴ Бодхгая — современный город в штате Бихар (Индия), расположенный в месте, где исторический Будда Шакьямуни достиг Пробуждения.

⁵⁵ Тиб. *bka' brgyud*. Одна из четырех главных школ тибетского буддизма.

⁵⁶ Тиб. *nying ma*. Одна из четырех главных школ тибетского буддизма.

⁵⁷ В русском переводе «Бодхичарья-аватары» Шантидевы приводится перевод «семичленная молитва» [Шантидева 2014: 235].

противоядие от гордости⁵⁸; подношение (тиб. *mchod pa*) как противоядие от жадности; исповедь в неблагих поступках (тиб. *bshags pa*) как противоядие от гнева; сорадование (тиб. *rjes su yi rang ba*) как противоядие от зависти; прошение к буддам повернуть колесо Учения (тиб. *chos kyi 'khor lo bskor bar bskul ba*) как противоядие от неведения; прошение к буддам не переходить в нирвану (тиб. *mya ngan las mi 'da' bar gsol bar gdab pa*) как противоядие от ложных воззрений; посвящение заслуг (тиб. *dge ba rdzogs byang du bsngo ba*) как противоядие от сомнений
[\[http://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php\]](http://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php).

Ниже в таблице приведем строфы «Бхадрачарьи», соответствующие семи разделам:

<p>Простирание и выражение почтения</p>	<p>(1) <i>Сколько бы ни было в мирах десяти направлений [пространства] Сугат трех времен, Львов [среди] людей, Всем им без исключения чистыми телом, речью и умом Поклоняюсь и, преисполненный веры, выражаю почтение.</i></p> <p>(2) <i>Силой [моего] устремления о благом пути [Пусть] все Победоносные проявятся в моем уме! Преумножая свое тело столько раз, сколько есть атомов во [всех] Чистых Землях будд, Каждым из них в простирании склоняюсь перед всеми Победоносными.</i></p> <p>(3) <i>На одном атоме будды, количество которых неизмеримо и равно Числу атомов [во всех Чистых Землях будд], восседают среди своих сыновей. Таким образом, я с преданностью представляю, как дхармадхату Полностью заполняется Победоносными.</i></p>
--	--

⁵⁸ Каждая из частей направлена против определенной тревожащей эмоции-клеши.

	<p>(4) Неистоцимыми океанами восхвалений, Голосами, [наделенными] океаном качеств благозвучной речи, Воспеваю я благие качества всех Победоносных И восхваляю всех Сугат.</p>
Подношение	<p>(5) Тем Победоносным я совершаю подношения Лучшими цветами и гирляндами, Музыкой, воскурениями и зонтами, Чудесными светильниками и восхитительными благовониями.</p> <p>(6) Тем Победоносным я совершаю подношения Лучшими одежаниями и благоуханными ароматами, Сосудами с ароматными благовониями, огромными, словно гора Сумеру, И лучшими из всех выдающихся проявлений.</p> <p>(7) Все наивысшие и обширнейшие подношения Также посвящаю всем Победоносным. Силой моей веры в благой путь Перед всеми Победоносными я простираюсь и совершаю подношения.</p>
Раскаяние	<p>(8) Я раскаиваюсь в каждом неблагом деянии, Совершенном мной телом, речью И умом в силу привязанности, Гнева и неведения.</p>
Сорадование	<p>(9) Я сорадуюсь всем благим заслугам, [накопленным] Всеми Победоносными десяти направлений, бодхисаттвами, Пратьекабуддами, обучающимся и вышедшими за пределы обучения И всеми живыми существами.</p>
Просьба о повороте колеса Учения	<p>(10) Сколько [бы ни было] Светочей миров десяти направлений, Прошедших ступени [пути] Пробуждения и обретших состояние будды, Свободное от привязанности, всех этих Защитников прошу я Вращать непревзойденное колесо Учения.</p>
Просьба не	<p>(11) Сложив ладони [у сердца], молю</p>

<p>покидать сансару</p>	<p><i>Тех, кто намерен явить уход в нирвану, И прошу ради пользы и блага всех живых существ Пребывать [здесь] столько калпи, сколько есть атомов в Чистых Землях будд.</i></p>
<p>Посвящение заслуг</p>	<p><i>(12) Все незначительные благие заслуги, накопленные мной Благодаря выражению почтения, подношению, раскаянию, Сорадованию, просьбами повернуть колесо Учения и не покидать сансару, Я посвящаю [достижению] Пробуждения.</i></p>

Таким образом, в тексте «Бхадрачарьи» простираение и выражение почтения соответствует строфам №№ 1–4, подношение — строфам №№ 5–7, раскаяние — строфе № 8, сорадование — строфе № 9, просьба о повороте колеса Учения — строфе № 10, просьба не покидать сансару — строфе № 11, посвящение заслуг — строфе № 12. Семеричный ритуал как мощный метод накопления заслуг входит в состав текстов многих буддийских практик — садхан. В «Ламриме» Цонкапы и «Словах моего несравненного Учителя» Патрула Ринпоче «Бхадрачарья» упоминается именно как образец текста семеричного ритуала.

«Бхадрачарья», представленная в эпиграфике, о чем было сказано выше, также нашла отражение в искусстве Индии и Тибета⁵⁹: среди фресок в

⁵⁹ Сюжеты пранидхан встречаются и в буддийском искусстве Восточного Туркестана: в Турфане, являвшемся важным центром распространения буддизма на Шелковом пути, в одном из буддийских пещерных комплексов Безеклик сохранились настенные фрески, созданные на их основе. Подобные изображения должны были демонстрировать долгий путь Будды Шакьямуни к Пробуждению, включавший его подношения буддам прошлого и получение от них предсказания-вьякараны о достижении им Пробуждения в будущем [Tianshu Zhu 2012: 69]. Помимо пранидхан, в подобных комплексах использовались сюжеты джатак и авадан, или повествований о рождениях Будды Шакьямуни: например, в настенных росписях кызыльских пещер оазиса Куча, также представлявших собой активно функционировавшие в V–VII вв. н. э. буддийские пещерные комплексы [Tianshu Zhu 2012: 58], сохранились рельефы с сюжетами джатак и авадан, в основу которых, вероятно, легли такие сборники, как «Сутра о мудрости и глупости», «Авадана-шатака» и «Уданаварга» [Tianshu Zhu 2012: 63].

храмовом комплексе Табо⁶⁰ (тиб. *rta pho dgon pa*) в долине Спити в Западном Тибете сохранились датируемые X в. рельефы из «Гандавьюха-сутры»: на последней, предположительно, изображена сцена из «Бхадрачарьи». Э. Штайнкельнер, занимавшийся изучением этих фресок, пишет: «Фрески состоят из сложных повествовательных блоков, организованных в соответствии с этапами, которые проходил Судхана на пути к своей цели — абсолютному Пробуждению, и в основном относятся к сюжетам о том, как Судхана встречал различных духовных друзей во время своих поисков. Эти блоки включают в себя изображения и располагающиеся рядом обрамленные панели, на которых выгравированы соответствующие отрывки из текста сутры» (англ. *The frieze consists of complex narrative units structured by the steps taken by the hero, Sudhana (nor bzañ), on the path towards his goal of ultimate realization, and mostly relates Sudhana's visits to various spiritual friends (kalyāṇamitra) in the pursuit of his quest. These units combine both paintings, some of which are identified by small insets, and adjacent framed inscriptional panels which contain the appropriate portions of the sūtra text*) [Steinkellner 1995: 4]. Ученый пишет о том, что представленный в надписях текст является не только самым ранним переводом «Гандавьюха-сутры» на тибетский язык, но и, вероятно, представляет собой древнюю западнотибетскую версию этой сутры [Steinkellner 1995: 4]. Также стоит упомянуть, что даже спустя пять столетий после возведения монастыря Табо «Гандавьюха-сутра» продолжала играть важную роль в тибетской истории: в частности, когда в 1645 г. в Лхасе был возведен дворец для Далай-ламы V, его назвали Поталой, проводя таким образом аналогию с дворцом бодхисаттвы Авалокитешвары Поталакой, описываемым в «Гандавьюха-сутре». Все эти меры в рамках определенной идеологической поддержки

⁶⁰ Монастырь был основан в 996 г. н. э. известным переводчиком Ринчен Зангпо при поддержке царя Еше-ода.

предназначались для того, чтобы укрепить позиции Далай-лам как земных воплощений Авалокитешвары.

Однако, пожалуй, самым значительным примером влияния «Бхадрачарьи» на буддийское искусство и архитектуру являются фрески крупнейшего буддийского архитектурного комплекса Боробудур на острове Ява (Индонезия), в котором сюжет «Бхадрачарьи» в составе сюжетов «Гандавьюха-сутры» представлен в конце последней верхней галереи [Osto 2010: 69–77]. В данном случае речь идет не о традиции тибетского буддизма, однако мы считаем нужным дать краткое описание фресок этого комплекса, поскольку присутствие в его рельефах «Бхадрачарьи» является свидетельством значительной роли этого памятника в традиции Махаяны.

Боробудур, представляющий собой уникальный памятник буддизма Махаяны и возведенный на рубеже VIII–IX вв., выполнен в форме мандалы. По четырем основным направлениям имеются лестницы, ведущие через четыре галереи квадратной формы к трем круглым террасам. На каждой из террас по кругу расположены ступы, внутри которых находятся статуи будд. На нижней, самой большой, террасе — тридцать две ступы, на второй — двадцать четыре, на третьей — шестнадцать. Ступы на террасах образуют три концентрических круга, символизируя лучи, расходящиеся от центральной ступы.

Стены квадратных галерей украшены рельефами, иллюстрирующими классические тексты Махаяны: на главной стене первой галереи изображены сцены из «Лалитавистара-сутры»⁶¹ и некоторых джатак и авадан⁶², на балюстраде первой и второй галерей также представлены сюжеты джатак и авадан, главные стены второй, третьей и четвертой галерей и балюстрады третьей и четвертой галерей украшены рельефами со сценами из

⁶¹ Одна из ранних махаянских сутр, в которой излагается биография Будды Шакьямуни.

⁶² Джатаки и аваданы — жанры повествовательной литературы буддизма Махаяны, в которых повествуется о предыдущих рождениях Будды Шакьямуни.

«Гандавьюха-сутры» [Osto 2010: 69], идентифицированными Н. Кромом в 1927 г.

В 1929 г. Ф. Бош, продолжая идентификацию изображений Боробудура, связал рельефы третьей и четвертой галерей с «Бхадрачарьей», что оспаривает в своей работе Д. Осто, утверждая, что они скорее относятся к прозаической «Самантабхадра-чарья-пранидхане» [Osto 2010: 70]. Кроме того, Д. Осто предлагает свою интерпретацию символики всего комплекса: опровергая предыдущие трактовки ученых о том, что он символизирует буддийское троимирие (камадхату, или мир желаний, рупадхату, или мир форм, и арупадхату, или мир без форм) [Nou, Frederic 1996: 187] или обитель (санскр. *kūṭāgāra*) Майтрейи [Gomez 1981: 173–194], Д. Осто предполагает, что Боробудур является презентацией сферы истинной реальности дхармадхату: центральная ступа символизирует дхармакаю, или недифференцированное дхармадхату, ступы на террасах — будд в аспекте рупакаи, а галереи — феномены материального мира как проявления рупакаи. Таким образом, он идентифицирует статуи будд на пятой балюстраде как изображения Самантабхадры, дарующего высшее постижение дхармадхату в «Гандавьюха-сутре» [Osto 2010: 73].

Итак, «Бхадрачарья» являет собой пример тех редких буддийских текстов, которые пользуются популярностью в традиции тибетского буддизма, начиная с VIII–IX вв. вплоть до настоящего времени. Возникнув в IV–V вв. н. э. как самостоятельный текст, несколькими столетиями позже она вошла в состав «Гандавьюха-сутры», а затем «Аватамсака-сутры», сыгравших значительную роль в письменной традиции махаянского буддизма. Современные исследования показывают, что «Бхадрачарья» использовалась в ритуальных целях и, выполняя функцию дхарани, была связана с культом Чистой Земли Будды Амитабхи в Тибете и Китае. Это сочинение, в котором раскрывается концепция пути бодхисаттвы, несомненно, имело большое значение для формирования корпуса

буддийской литературы, и поэтому оно переводилось на тибетский, а затем и монгольские языки в числе первых текстов. Кроме того, ценность «Бхадрачарьи» заключается в том, что она широко представлена в искусстве и эпиграфике буддизма Махаяны. Ее текст, на протяжении многих столетий не раз комментировавшийся известными индийскими и тибетскими философами, продолжает играть важную роль в современной буддийской традиции: как в ритуальной практике, так и в теоретическом буддизме.

1.4. Тибетские, монгольские и ойратские переводы «Бхадрачарьи»

Перед описанием тибетских, монгольских и ойратских версий «Бхадрачарьи» мы считаем необходимым изложить в общих чертах историю переводов «Аватамсака-сутры», «Гандавьюха-сутры» и «Бхадрачарьи» на китайский язык, поскольку они предшествуют по времени тибетским и в некоторой степени отразили историю формирования данных текстов в том виде, в котором они сохранились до настоящего времени. Как пишет Д. Осто, ученые часто обращаются к китайским переводам, чтобы описать историю составления и передачи того или иного буддийского текста [Osto 2010: 2]. Сказанное верно и в отношении «Бхадрачарьи».

Известно о трех полных переводах «Аватамсака-сутры» на китайский язык: первый перевод был осуществлен с 418 по 422 гг. н. э. Буддхабхадрой (359–429 гг. н. э.) и его учениками, использовавшими санскритскую рукопись, привезенную из Хотана (объем — 60 цзюаней⁶³, 36 000 шлок⁶⁴); второй перевод — хотанским монахом Шикшанандой и его учениками в 695–699 гг. н. э. в период правления династии Тан (объем — 80 цзюаней, 45 000 шлок); третий перевод — кашмирским монахом Праджней (объем — 40 цзюаней) в 796–798 гг. н. э. [Namar 2007: 159].

«Гандавьюха-сутра», по сведениям Д. Осто, переводилась на китайский язык четыре раза: первый, частичный, перевод был сделан монахом по имени Шенгдзян в период между 388 и 408 гг. н. э.; остальные — в составе вышеупомянутых переводов «Аватамсака-сутры», выполненных Буддхабхадрой, Шикшанандой и Праджней [Osto 2010]. Однако лишь последний перевод, сделанный с санскритского текста, принадлежавшего

⁶³ Цзюань — единица измерения объема текста в Китае.

⁶⁴ Шлока — древнеиндийский стихотворный размер из тридцати двух слогов.

царю Ориссы Шубхакарадэве, который отправил в 795 г. свой экземпляр в качестве дара императору Китая, содержит в конце текст «Бхадрачарья». Изучение текста письма, сопровождавшего рукопись, дает основания Д. Осто предположить, что «Гандавьюха-сутра» вошла в состав «Аватамсака-сутры» к V в. н. э., вероятно, не в Индии, а на территории Центральной Азии, и поэтому в дальнейшем продолжала свое самостоятельное бытование в Индии [Osto 1999: 62].

«Бхадрачарья» была переведена на китайский три раза. Первый перевод был сделан Буддхабхадрой с хотанского в 418–420 гг. н. э. (Б. Дессен указывает 420 г. н. э. [Dessein 2003: 323]), причем в этом переводе сочинение, как было указано выше, имеет другое название — «Манджушри-пранидхана-сутра» (санскр. *mañjuśrīprañidhānasūtra*)⁶⁵. Б. Дессен указывает, что в то же время Буддхабхадра закончил перевод хотанской версии «Будда-аватамсака-махавайпуля-сутры», однако не включил туда текст «Манджушри-пранидхана-сутры» [Dessein 2003: 323]: вместо нее в конце содержится восхваление всех бодхисаттв во вселенной [Osto 2010]. На основании этих данных исследователь приходит к выводу, что в тот период текст «Бхадрачарья» бытовал самостоятельно, вне контекста «Аватамсака-сутры». Главное отличие перевода Буддхабхадры, состоящего из 44 строф, от других переводов «Бхадрачарья» заключается в том, что главным героем является бодхисаттва Манджушри, а не Самантабхадра.

Второй китайский перевод «Бхадрачарья» был сделан Амогхаваджрой в 763–779 гг. н. э. (по данным Б. Дессена, в 756–774 гг. н. э., см. [Dessein 2003: 329]); третий перевод в составе «Гандавьюха-сутры» был выполнен Праджней в 796–798 гг. н. э. Изучив эти три перевода, Б. Дессен так описывает историю формирования текста «Бхадрачарья» в китайской письменной традиции: хотанская рукопись пранидханы, изначально имевшей

⁶⁵ В этой связи интересно отметить, что в 44-й строфе «Бхадрачарья» текст назван молитвой-устремлением Манджушри.

название «Манджушри-пранидхана-сутра», была привезена в Китай как самостоятельный текст и переведена Буддхабхадрой в 420 г. н. э. в монастыре Бодхиманда. Затем второй переводчик Амогхаваджра дополнил перевод Буддхабхадры и заменил Манджушри Самантабхадрой⁶⁶, отразив это также в названии. В свою очередь Праджня, выполняя перевод «Гандавьюха-сутры» с вышеупомянутой орисской рукописи в 796–798 гг. н. э., использовал перевод Амогхаваджры [Dessein 2003: 329]. Таким образом, до настоящего времени дошли три китайских перевода «Бхадрачарьи» — Буддхабхадры, Амогхаваджры и Праджни.

Тибетские переводы. В тибетской, а затем и монгольской канонической традициях «Бхадрачарья», возможно, изначально функционировала как самостоятельно⁶⁷, так и в составе «Аватамсака-сутры», поэтому в составе Кагьюра и Тэнгьюра⁶⁸ встречаются несколько ее вариантов: в Кагьюре как заключительная часть «Гандавьюха-сутры» — в разделе «*Phal chen / Phal po che*» («Аватамсака») [Bka' 'gyur, Phal po che, 38 2008: 790–800], а также как самостоятельный текст — в разделах сводного издания Кагьюра «*Gzungs 'dus*» («Собрание дхарани») [Bka' 'gyur, Gzungs 'dus, 98 2008: 921–934], «*Dul ba*» («Виная») [Bka' 'gyur, 'Dul ba, 13 2008: 873–885]; а также в разделе Тэнгьюра «*Sna tshogs*» («Разное») [Bstan 'gyur, Sna tshogs, 116 2008: 1621–1630].

При составлении канонических сборников на тибетском языке «Аватамсака-сутра» была включена в состав Кагьюра и составила отдельный раздел «*Phal chen*» из шести (в некоторых изданиях — семи) томов и в XVII–XVIII вв. переведена в составе канона на монгольский. В колофоне

⁶⁶ Б. Дессен со ссылкой на Р. Бирнбаума приводит сведения о том, что Самантабхадра и Манджушри в йогатантре символизируют союз мудрости и ее активного проявления в духовной деятельности [Dessein 2003: 331].

⁶⁷ Д. Осто указывает, что в китайском каноне «Бхадрачарья» также встречается как самостоятельный текст [Osto 1999: 13].

⁶⁸ В исследовании мы рассматривали сводные версии Кагьюра (тиб. *Bka' 'gyur dpe bsdur ma*) и Тэнгьюра (тиб. *Bstan 'gyur dpe bsdur ma*), составленные китайскими учеными на основе ксилографических изданий канона.

тибетского перевода «Аватамсака-сутры» в 38-м томе сводного Кагьюра⁶⁹, составленном гелонгом Таши Церингом (тиб. *Bkra shis tshe ring*) по просьбе правителя провинции Дерге Тенпа Церинга (тиб. *Bstan pa tshe ring*) (1678–1738), написано, что эта сутра, известная также под названиями «Высшее украшение для слуха» (тиб. *snyan gyi gong rgyan*), «Лotosовое украшение» (тиб. *pad ma'i rgyan*), состоит из семи глав — «Глава о множестве [имен] татхагат» (тиб. *de bzhin gshegs pa phal po che'i le'u*), «Восхваление ваджрного стяга» (тиб. *rdo rje rgyal mtshan gyi bsngo ba*), «Наставления о десяти ступенях» (тиб. *sa bcu bstan pa*), «Наставления о деяниях Самантабхадры» (тиб. *kun tu bzang po'i spyod pa bstan pa*), «Наставления о рождении и появлении татхагат» (тиб. *de bzhin gshegs pa'i skye ba dang 'byung ba bstan pa*), «Глава об уходе от материального» (тиб. *'jig rten las 'das pa'i le'u*) и «Гандавьюха-сутра» (тиб. *sdong pos brgyan pa'i le'u*) — и сорока пяти разделов [Вка' 'gyur, Phal po che, 38 2008: 798]. Также в колофоне вкратце изложена история передачи «Аватамсака-сутры»: «Вначале ее редактировал Арья Нагарджуна, а также пандиты Буддхабхадра и [Шикша]нанда, которые перевели ее на китайский язык. С китайским переводом провели редакторскую работу Сурендрабодхи и Вайрочанаракшита. Что касается линии устной передачи, то есть две линии — из Китая (совершенный Будда, Арья Манджушри, защитник Нагарджуна, двое вышеуказанных пандит, Хэшан Ту ту щун (тиб. *Thu thu zhun*) и т. д., от которых получили передачу Хэшан Гьин чжу (тиб. *Gying ju*) и Сангье Бум из местности Уй) и из Индии (Нагарджуна, Арьядева, Манджушрикирти и др., от которых получили передачу Дордже Дэнпа и Бари-лоцзава)» (тиб. *'di thog mar 'phags pa Klu sgrub la / pandi ta Byang chub bzang po dang pandi ta Dga ba gnyis kyis zhus / de gnyis kas rgya nag tu 'gyur mdzad / rgya nag gi 'gyur la / Su rendra bo dhi dang / Bai ro tsa na rakshi tas zhus chen mdzad par bshad cing / lung gi brgyud rim la'ang rgya nag nas 'gyur ba'i brgyud pa ni / rdzogs pa'i sangs rgyas / 'phags pa*

⁶⁹ Колофон, вероятно, взят из дергеского издания.

'Jam dpal / mgon po Klu sgrub / gong gi pandi ta gnyis / de nas Hwa shang Thu thu zhun sogs rim par brgyud de / Hwa shang Gyng ju la dbus pa Sangs rgyas 'bum gyis gsan / de nas lo tsā ba mchog ldan nas deng sang gi bar du brgyud pa dang / rgya gar nas 'gyur ba'i brgyud pa ni / Klu sgrub nas / Ārya de wa / 'Jam dpal grags pa sogs nas rim bzhin / rdo rje gdan pa la Ba ri lo tsā bas gsan) [Вка' 'gyur, Phal po che, 38 2008: 798–799]. Кроме того, выше в тексте колофона в качестве переводчиков на тибетский язык, помимо Сурендрабодхи и Вайрочанаракшиты, указаны Джинамитра и Еше Де: «Индийские учителя Джинамитра и Сурендрабодхи, лоцзава-редактор, послушник Еше Де и др. перевели и отредактировали [текст]» (тиб. *rgya gar gyi mkhan po Dzi na mi tra dang / Su rendra bo dhi dang / zhus chen gyi lo tsā ba bande Ye shes sde / la sogs pas bsgyur cing zhus te gtan la phab pa'o)* [Вка' 'gyur, Phal po che, 38 2008: 797].

Другой перевод имеется в тибетской коллекции Дуньхуана (2-я пол. IX — 2-я пол. X в.) [Tibetan documents... 2007], в которой сохранилось большое количество текстов «Бхадрачарьи», представляющих собой тибетские и китайские переводы, а также связанные с ним повествования, в том числе рукопись РТ 149 «Повествование о первой проповеди этой „Арья-бхадрачарья-пранидхана-раджи“» (тиб. *'phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po 'di dang por bshad pa'i gleng gzhi*). Далее мы считаем необходимым вкратце изложить содержание этой рукописи, поскольку в ней освещаются некоторые аспекты литературной истории текста «Бхадрачарьи» в Тибете.

В рукописи повествуется о трех тибетских монахах, живших в период правления царя Тисондэцэна, и обретших рождение в Сукхавати благодаря начитыванию стрóf «Бхадрачарьи». В начале текста приводится краткая версия «Гандавьюха-сутры», отличающаяся от известных нам текстов сутры тем, что в ней повествуется о 102 учителях, к которым обращается Судхана, в то время как во всех доступных в настоящее время санскритских, китайских

и тибетских версиях сутры число учителей составляет 53⁷⁰. Исследователи С. ван Шайк и Л. Доуни высказывают предположение, что это либо ранняя тибетская версия «Гандавьюха-сутры», санскритский оригинал которой не сохранился, либо версия, испытавшая сильное влияние устных рассказов о Судхане, бытовавших в IX–X вв. в Тибете, Китае и, возможно, Хотане [van Schaik, Doney 2009: 190].

Затем повествование меняется, и начинается рассказ о том, как «Бхадрачарья» была переведена на тибетский в рамках масштабного проекта по переводу буддийских текстов на тибетский язык, инициатором которого был царь Тисондэцэн. Придворный священник Ба Пэлчжам (тиб. *Dbā' dpal byams*) видит сон и просит Шантаракшиту разъяснить его. По словам настоятеля-бодхисаттвы⁷¹, священник должен три дня и три ночи начитывать «Арья-бхадрачарья-пранидхану». У него не получается исполнить взятое обязательство (самайю) (тиб. *thugs dam*), после чего он обращается к царю с просьбой разрешить ему удалиться в уединенное место. С позволения Тисондэцэна Ба Пэлчжам направляется в пещеры Чимпу (тиб. *mchims phu*)⁷² и по дороге встречает двух монахов, которые рассказывают ему о ниспосланных им знаках о предстоящей встрече с ним. Втроем они продолжают путь и, начитывая текст «Бхадрачарьи», достигают Чистой Земли Сукхавати [van Schaik, Doney 2009: 178].

По мнению С. ван Шайка и Л. Доуни, Ба Пэлчжам — это Ба Пэльянг (тиб. *Dbā' dpal dbyangs*)⁷³, сыгравший, согласно хронике «Баше», важную роль в формировании традиции монастырского буддизма в Тибете и

⁷⁰ Историческая хроника «Баше» (тиб. *sba bzhed*, букв. «Изреченное Ба [Сэлнаном]») упоминает о существовании настенных фресок в монастыре Самье, изображающих историю о Судхане и 102 учителях (цит. по: [van Schaik, Doney 2009: 187]), однако, сохранились ли они до настоящего времени, неизвестно.

⁷¹ Тиб. *bodhi sadva mkhan po*. Так в тибетских источниках называют Шантаракшиту.

⁷² Уединенная местность возле монастыря Самье, используемая отшельниками для медитации.

⁷³ Исследователи пишут о том, что компонент *byams* заменяет *dbyangs* и в другом имени, упомянутом в рукописи IOL Tib J 470, — вместо имени *Gnyan Dpal dbyangs*, известного по другим источникам, в колофоне приводится другой вариант — *Slob dpon Dpal byams* [van Schaik, Doney 2009: 191].

участвовавший в знаменитом диспуте в Самье как приверженец последовательного пути [van Schaik, Doney 2009: 190]. Также он известен как первый тибетец, принявший монашеские обеты и удостоенный высокого титула от царя. Д. Туччи упоминает его как настоятеля монастыря Самье, сменившего Сэлнана из Ба (Еше Ванпо) [Туччи 2005: 24].

Титул «держатель самайи» применительно к Ба Пэлчжаму встречается только в этом тексте, что позволяет предположить, что его самайя, или духовная клятва, относится к обязательству совершать начитывание «Арья-бхадрачарья-пранидханы». Сначала она была передана Шантаракшитой Ба Пэлчжаму, а затем Ба Пэлчжамом — двум его ученикам⁷⁴. Несмотря на то, что непрерывная линия передачи «Бхадрачарьи» из Индии в Тибет отсутствует, что немаловажно для буддийских текстов (особенно в традиции Ваджраяны), в рукописи РТ 149 прослеживается попытка обосновать преемственность тибетской традиции в истории передачи текста: история о Ба Пэлчжаме по структуре повторяет историю о Судхане из «Гандавьюхасутры»; кроме того, в обеих историях встречаются общие мотивы (знаки, предсказания и принятие коренного текста в качестве самайи).

С. ван Шайк и Л. Доуни датируют рукопись X веком и считают, что писец скопировал данный текст из рукописи, в которой он был помещен перед текстом «Бхадрачарьи» [van Schaik, Doney 2009: 182–184]. Ученые подчеркивают, что «Бхадрачарья» уже в IX в. была очень популярна в Тибете и Китае [van Schaik, Doney 2009: 184–185], ведь только в дуньхуанской коллекции сохранилось более сорока его копий на тибетском и китайском языках в виде отдельных текстов или в составе сборников. Вполне вероятно, что подобные сборники использовались во время коллективного чтения текстов и ритуальных практик, что лишний раз подтверждает предположение

⁷⁴ В дуньхуанских рукописях традиция передачи Учения описывается именно в терминах передачи самайи [van Schaik, Doney 2009: 191].

Д. Осто о том, что текст «Бхадрачарьи» выполнял функцию дхарани, поскольку в такие сборники зачастую включались тексты этого жанра.

В дуньхуанской рукописи РТ 149 переводчиками «Бхадрачарьи» на тибетский язык названы Кава Пэлцэг (тиб. *Ska ba dpal rtsegs*), Чогро Луи Гьялцен (тиб. *Cog ro klu'i rgyal mtshan*) и Ма Ратна Ятра (тиб. *Rma rad na ya kra*)⁷⁵. Ниже мы приведем биографии переводчиков, упомянутых в колофоне «Аватамсака-сутры» и рукописи РТ 149 как авторы тибетских переводов «Бхадрачарьи», согласно словарю «Белая раковина».

Кава Пэлцэг — один из трех великих тибетских переводчиков раннего периода распространения Учения Будды (тиб. *bstan pa snga dar*) в Тибете, известных как *Ska Cog Zhang gsum* ('Ка, Чог и Шан') — сокращ. от **Кава** Пэлцэг (тиб. *Ska ba dpal btsegs*), **Чогро** Луи Гьялцен (тиб. *Cog ro klu'i rgyal mtshan*) и **Шан** Еше Де (тиб. *Zhang ye shes sde*). В словаре «Белая раковина» о нем приводятся следующие сведения: он родился в местности Пэнпо (тиб. *'phan po*) в роду Кава (тиб. *ska ba*) у Кава Лодэна (тиб. *Ska ba blo ldan*) и женщины из рода Дро по имени Дордже Чам (тиб. *'Bro bza' rdo rje lcam*). Вместе с Шантакракшитой они перевели циклы текстов по крия-тантре и чарья-тантре. Также из множества чойджунов, описывающих ранний период распространения Дхармы, известно, что царь Тисондэцэн, поднеся золото Кава Пэлцэгу, Чогро Луи Гьялцену и Ма Ринчен Чогу (тиб. *Rma rin chen mchog*), отправил их в Индию, чтобы они пригласили в Тибет великого пандиту Вималамитру. Он перевел такие сочинения, как «Свет срединности», комментарии к «Бхадрачарье» Шакьямитры и Бхадрапаны, «Сутра-аламкара» Майтрейи, «Бодхисаттва-чарья-аватара» Шантидевы, «Послание другу» и «Шатасahasрика-праджняпарамита» Нагарджуны, «Послание ученикам» Чандрагомина и многие другие [Dungkar 2002: 208–210].

Следующий переводчик — Чогро Луи Гьялцен — также известен как один из трех молодых лоцзав из группы девяти лучших переводчиков (тиб. *lo*

⁷⁵ Он же, вероятно, Ма Ринчен Чог (тиб. *Rma rin chen mchog*) [van Schaik, Doney 2009: 199].

tsā ba rab dgu'i nang gses gzhon gsum gyi ya gyal) [Dungkar 2002: 782]. Он перевел «Сутру обетов личного Освобождения Учителя-отца⁷⁶, в которой собраны 253 полных монашеских обета бхикшу-отца, относящиеся к первому повороту колеса [Учения]», «Сутру обетов личного Освобождения для женщин, включающую триста шестьдесят четыре обета для монахинь-бхикшуни» и др. [Dungkar 2002: 782–783].

Третий переводчик — Шан Еше Де⁷⁷ (тиб. *Zhang ye shes sde*) (2-я половина VIII — начало IX в.) — также причисляется к трем молодым лоцзавам, как и Чогро Луи Гьялцен. Он перевел многие сочинения цикла праджняпарамиты, относящиеся ко второму повороту колеса Учения, например «Шатасахасрика-праджняпарамиту», «Праджняпарамиту в 25 000 шлок», «Аштасахасрика-праджняпарамиту в 60-ти томах», «Алмазную сутру»; раздел сутр «Аватамсака-сутра», относящийся к последнему, третьему, повороту колеса Учения [Dungkar 2002: 1764]. Согласно колофонам многих сочинений Кагьюра и Тэнгьюра, он перевел триста сорок семь сочинений на тибетский язык, список которых приводится в статье тибетского ученого Шераба Ралди [Sherab Rhaldi], а также был автором трех трудов. Шераб Ралди приводит сведения из исторического сочинения «Тан-йиг» (тиб. *thang yig*), автор которого считает, что Вайрочана и Еше Де — одно и то же лицо. В переводах текстов Тантры этот переводчик подписывался как Вайрочана, а в сочинениях Сутры — как Еше Де [Sherab Rhaldi: 21]. Эта же точка зрения, но в более развернутом виде, содержится в словаре «Белая раковина»: «Кроме того, поскольку Вайрочана перевел много удивительных учений и известно много [его] имен, то [можно сделать вывод, что] в переводах учений Сутры он подписывался как Еше Де, в переводах текстов Мантра[яны] — как Вайрочана, в переводах бонских текстов — как Ганджаг Тангта, в переводах астрологических сочинений — как Индра

⁷⁶ Будда Шакьямуни.

⁷⁷ Также известен как Нанам Еше Де (*Sna nam ye shes sde*) и монах-послушник Еше Де из местности Шан (тиб. *Zhang gi bhan dhe ye shes sde*).

Вайро[чана], в переводах текстов по медицине — как Чойбар и т. д.» (тиб. *gzhan yang lo chen Bai ro tsa na'i khyad chos ni bsgyur ba mang zhing / mtshan yang mang bas mdo bsgyur nang du Ye shes sde bris / sngags bsgyur nang du Bai ro tsa na bris / bon bsgyur nang du Gan jag thang ta bris / rtsis bsgyur nang du In dra bai ro bris / sman bsgyur nang du chos 'bar bya ba bcug bcas su grags*) [Dungkar 2002: 1764]. Однако в колофоне текста «Бхадрачарьи», включенного в сборник практик школы джонан «Практики Дхармы [школы] джонан» (тиб. *jo nang chos spyod*), Еще Де и Вайрочана упоминаются как разные люди: «Перевели индийские ученые Джинамитра, Сурендрабодхи, лоцзава-послушник **Еще Де** и другие; великий лоцзава **Вайрочана** отредактировал» (тиб. *rgya gar gi mkhan po Dzi na Mi tra dang / Su rendra bod hi dang / lo tsā ba bande Ye shes sde la sogs pas sgyur cing lo chen Bai ro tsa nas zhus chen mdzad pa'o*) [Jo nang chos spyod].

Согласно словарю «Белая раковина», Вайрочана является одним из трех старших переводчиков-лоцзав, чья деятельность пришлась на ранний этап распространения буддизма (тиб. *bstan pa snga dar skabs yongs grags kyi lo tsā ba chen po rgan gras gsum*). Он также стал одним из семи первых тибетцев (тиб. *sad mi bdun*), принявших монашество в 767 г. по инициативе Тисондэцэна и Шантаракшиты, который хотел проверить, способны ли тибетцы соблюдать монашеские обеты [Шантидева 2014: 227]. Он родился в местности Ньемо Чекхар⁷⁸ (тиб. *snye mo bye mkhar*), при рождении ему дали имя Ганджаг Тангта (тиб. *Gan jag thang ta*). С детства он отличался незаурядным умом и поэтому в восьмилетнем возрасте оказался в числе тысячи мальчиков, отобранных из всех уголков Тибета царем Тисондэцэном. Таким образом царь последовал совету Падмасамбхавы о необходимости воспитания лоцзав-переводчиков в недавно возведенном монастыре Самье, чтобы они в будущем перевели тексты Дхармы на тибетский язык и таким образом распространили Учение Будды в Тибете.

⁷⁸ Современное название — Ньемо Дзонг Зангри-чу (тиб. *snye mo rdzong zangs ri chus*).

Эти дети, находясь в ближайшем окружении Шантаракшиты и Падмасамбхавы, должны были в течение первых семи лет изучать и совершенствоваться в познании, а следующие три года — изучать санскрит.

История возникновения первой монашеской общины в Тибете описана в чойджуне Будона Ринчендуба так: «В год Овцы двенадцать монахов школы сарвастивадинов были приглашены и провели испытание: смогут ли тибетцы быть монахами. Для этой цели выбрали семерых и посветили в монахи. Согласно некоторым, тремя старшими из них были Манджушри из Ба, Девендра из Цанга и Кумудика из Танга, младшими были Насендра из Кхона, Вайрочана из Пагора и Ачарья Ринченчог из Ма. Средним был Катана из Ланга. Наставником их был, как говорят, Данашила. <...> (Согласно другим), после того как Ачарья Бодхисаттва сделался наставником, прежде всех стал монахом Жадизиг, обретя сверхъестественные способности. После этого Салнанг из Ба, Тишер из Ба, Шита из Цанга, Вайрочана Ракшита из Пагора, Джиноттамагхоша из Ранла, Нагендраракшита из Кхона, Ачарья Ринченчог из Ма и Легдуб из Цанга — числом семь, которые получили религиозные имена Джнянендра, Шригхоша и т. д. О них говорят как о „семи избранных“ (тиб. *sad mi bdun*)» [Будон 1999: 252].

После того как Вайрочана стал одним из семи первых монахов-тибетцев и двадцати пяти ближайших учеников Падмасамбхавы, царь Тисондэцэн отправил в Индию его и Легдуба — сына Тангла из Цанга (тиб. *gtsang thang lha'i bu Legs grub*), как лучших учеников, изучать учение Дзогчен — Великого Совершенства (тиб. *bka' rdzogs pa chen po*). По возвращении Вайрочана дал передачу этого учения царю, министрам и подданным, однако по навету министра Тара Лугонга (тиб. *Ta ra klu gong*) и других придворных, следовавших бонской традиции, он был изгнан в местность Гьялмо ронг (тиб. *rgyal mo rong*)⁷⁹, где благодаря этому событию впервые в Тибете получило распространение учение Дзогчен. Когда позиции буддизма укрепились, он

⁷⁹ Горная местность в юго-восточном Тибете к востоку от Кхама.

вернулся из ссылки и в сотрудничестве с лоцзавой Акашагарбхой (тиб. *Nam mkha' snying po*) перевел много тантр и садхан, в том числе «Садхану Ваджрайогини», «Садхану белой Ваджрайогини», «Объяснение Царя тантр — достославного Гухьясамаджи», «Сокращенную праджняпарамиту» и др. Вайрочана занимался переводческой деятельностью во время правления трех царей — Тисондэцэна, его сына Мунэ-цэнпо (тиб. *Mu ne btsan po*) (годы правления — 797–798) и Тидэсонцэна (тиб. *Khri lde srong btsan*) (годы правления — 798–815)⁸⁰. Также он был известен как выдающийся астролог и врач [Dungkar 2002: 1399–1401]. Интересно отметить, что в двух колофонах «Бхадрачарьи» Вайрочана назван Вайрочанаракшитой, однако в словаре «Белая раковина» Вайрочанаракшита упоминается как индийский ученый, родившийся в городе Сомапуре царства Косала (Кошала) на юге Индии (тиб. *rgya gar lho phyogs Ko sa la'i grong khyer So ma pū rir 'khrungs*). Он получил от множества учителей такие учения, как наставления по практикам Хеваджры⁸¹, *чудлен*⁸², праджняпарамите, отцовской тантре Гухьясамаджи (тиб. *pha rgyud*)⁸³ и др. Отправившись в Тибет, он стал придворным ламой царя, путешествовал по разным уголкам Тибета и перевел множество сочинений на тибетский язык [Dungkar 2002: 1401].

Кашмирский пандита Джинамитра (тиб. *Rgyal ba'i bshes gnyen*), а также другие пандиты, в том числе Шилендрабодхи и Данашила, прибыли в Тибет по приглашению царя Тицугдэцэна Ралпачена для перевода священных текстов с санскрита на тибетский язык. В итоге этой работы был составлен первый санскритско-тибетский словарь «Махавьютпатти» и выработана официальная индо-тибетская буддийская терминология [Кычанов, Мельниченко 2005: 40]. Сурендрабодхи (тиб. *Lha dbang byang chub*)

⁸⁰ Также известен как Мутиг-цэнпо Садналег.

⁸¹ Хеваджра — тантрическое божество, божество-йидам из системы ануттара-йога-тантры.

⁸² От тиб. *bcud len*, букв. 'извлечь сок, сущность'. Искусство составления эликсиров здоровья и долголетия; также один из восьми обычных *siddhi*.

⁸³ Один из двух подразделов системы махайога-тантры (тиб. *rnal 'byor chen po'i rgyud*). Второй — материнская тантра (тиб. *ma rgyud*) Махамайи [Рерих, 2 1984: 266].

упоминается в числе пандит, приглашенных царем Ралпаченом [Surendrabodhi].

Наконец, Ма Ринчен Чог (тиб. *Rma rin chen mchog*), называемый в дуньхуанских текстах «Бхадрачарьи» Ма Ратна Ятра (тиб. *Rma rad na ya kra*), был одним из «семи избранных», впервые в традиции тибетского буддизма принявших монашеские обеты. В словаре «Белая раковина» он упоминается как один из трех средних переводчиков из группы девяти лучших лоцзав. Многие его переводы сочинений сутры и тантры редактировал Кава Пэлцэг. Также известно, что он дожил до правления царя Ландармы [Dungkar 2002: 1637–1638].

На основании приведенных сведений можно предположить, что существуют два тибетских перевода «Бхадрачарьи»: первый был осуществлен группой переводчиков, среди которых были Кава Пэлцэг, Чогро Луи Гьялцен и Ма Ринчен Чог; авторами второго были Еше Де, Джинамитра, Вайрочана и Сурендрабодхи. Самое главное различие между этими двумя переводами наблюдается в количестве строф: в первом переводе — шестьдесят строф, во втором — шестьдесят две или шестьдесят три. Один из современных комментаторов «Бхадрачарьи» — монгольский монах У. Пүрэвсүх — пишет о том, что «последнее благопожелание (шестьдесят третья строфа — *С. М.*) было добавлено гуши⁸⁴ Вайрочаной после того, как перевод был завершен» (монг. *Сүүлийн энэ ёрөөл нь гүүш Вэйрочанагийн орчуулгаа хийж дуусаад нэмж хийсэн ёрөөл юм*) [Пүрэвсүх 2007: 69]. Стоит отметить, что в переводе Еше Де и др., представленном в разделе «*Phal chen*» Кагьюра, шестьдесят две строфы, т. е. последняя строфа, авторство которой приписывается монгольским комментатором Вайрочане, в нем отсутствует.

Текстологический анализ двух переводов «Бхадрачарьи» позволяет сделать предположение, что Еше Де и др. составили свой перевод, опираясь на более ранний текст Кава Пэлцэга, и дополнили его. Впоследствии именно

⁸⁴ От кит. *kuo-shih* ‘государственный учитель’.

этот перевод получил широкое распространение в письменной буддийской традиции Тибета и монгольских народов, в отличие от перевода Кава Пэлцэга, выявленного только среди дуньхуанских текстов. Привлекаемый во второй главе исследования тибетский текст «Бхадрачарьи» [ТП], вероятно, представляет собой перевод Еше Де, хотя прямых указаний на это в самом тексте нет.

Монгольские переводы. Фрагменты первых монгольских переводов «Бхадрачарьи», датируемых XIV в., сохранились в монгольской части Турфанской рукописной коллекции под №№ 5 и 33 [Tumurtogoos 2006: 84, 99]. Скажем несколько слов об этой коллекции. Включающая более 30 000 образцов, она была обнаружена во время немецких археологических экспедиций, проводившихся в период 1902–1914 гг. в Турфанском оазисе Восточного Туркестана. Среди находок присутствуют как рукописные тексты, так и ксилографические, написанные на пятнадцати языках, включая монгольский и уйгурский, с использованием тридцати систем письма. Тохарские тексты из коллекции Турфана изучались Э. Зигом и В. Зиглингом [Sieg, Siegling 1921; 1931; 1949–1950]; согдийские — Н. Симс-Уильямсом [Sims-Williams 2014]. Уйгурские материалы (8 000 ед.) легли в основу трехтомного исследования Ф. Мюллера «Уйгурика» [Müller 1908; 1910; 1922], а также работ В. Бэнга и А. фон Габэн [Bang, von Gabain 1929–1936]. Стоит отметить, что в уйгурских текстах, помимо уйгурской графики, представлены согдийская, руническая, тибетская письменности и письмо брахми. Монгольская коллекция, включающая 100 образцов, а также китайская (6 000 ед.), тибетская (200 ед.), тохарская (4 000 ед.) и санскритская (8 000 ед.) хранятся в отделе стран Востока Берлинской государственной библиотеки. Изучением монгольской коллекции занимались Э. Хэниш, Н. Поппе, Л. Лигети, П. Аалто, Д. Кара, Д. Цэрэнсодном (см. [Цэрэнсодном 1987: 185]). Д. Цэрэнсодном указывает, что в Турфанской коллекции сохранились фрагменты ксилографических изданий таких

буддийских сочинений, как «Бхадрачарья», «Манджушри-нама-самгити» («Перечисление имен Манджушри»), «Карма-шатака», «Комментарий к „Бодхисаттва-чарья-аватаре“» Чойджи-одсэра и др. [Цэрэнсодном 1987: 195].

В книге Д. Тумуртоого «Монгольские памятники в уйгуро-монгольской графике» приводятся фрагменты двух ксилографических текстов «Бхадрачарьи» из Турфанской коллекции: две строфы из текста «*Qutuγtu sayi:n yabudal-un irüge:l-ün qayan*» («Святой Царь молитв-устремлений о благом пути») (Т 1) и одна строфа из текста «*Irügel-ün qayan*» («Царь молитв-устремлений») (Т 2) [Tumurtoogo 2006: 84, 99]:

Т 1

kedüi bükün arban jüg-ün [...]
γurban čay-un kümü:n [...]
oduγsad qočorli üg[ei]
bügüde-dür bi bey[e...]
büiširen sögüdümüi:
 ‘Сколько бы ни было [в мирах] десяти
 направлений
 И трех временах [Львов среди] людей,
 [Всеим благим образом] ушедшим без
 исключения
 Поклоняюсь, исполненный веры’

Т 2

nigen toγa:sun-u dege:r-e toγa:sun-u kü
toγa:ba:r burqannuγu:d : Bodistv-nar-un
dumda sayu: ju bükün teimün-iyе:r : nom-un
ele činar бүgüde qočorli ügegü:i-e : qamuγ-a :
ilaγuγsad-iyа:r dügü:rcü bükü-yi küsemüi ::
 ‘[Представляя], что на одном атоме будды,
 числом равные количеству атомов, восседают
 среди бодхисаттв,
 я желаю наполнить все дхармадхату
 полностью без остатка Победоносными’

ali tede γurban čay-u[n...]
yi nigen gsen-ü qubi-du[r...]
üyi:ledsügei : γurban čay-un [...]
kümü:n-ü arslan-nuγud [...]
čay-tur böge:d üjesügei
 ‘Пусть за одно мгновение
 Я [смогу входить в сферу деяний
 Сугат] трех времен <...>
 И увидеть Львов [среди] людей’

Первая строфа Т 1 соответствует первой строфе «Бхадрачарьи», вторая строфа — тридцать второй—тридцать третьей строфам; фрагмент текста Т 2 соотносится с третьей строфой. Таким образом, первые монгольские переводы «Бхадрачарьи» можно датировать XIV в.

Полные переводы «Бхадрачарьи» содержатся в каноне: в рукописном Ганджуре — в томах №№ 50 (*ga*) и 53 (*cha*) раздела «*Olangki*» («Аватамсака»), а также в томе № 100 раздела «*Eldeb*» («Разное») [Каталог петербургского рукописного «Ганджура» 1993: 163, 165, 253]. В ксилографическом Ганджуре текст «Бхадрачарьи» встречается два раза: в томе № 59 раздела «*Olangki*» («Аватамсака») (*cha*) [Mongolian Kanjur, 59 1978: 593–603] и томе № 108 раздела «*Dulva*» («Виная») (*ma*) [МП]. Ц. Дамдинсурэн указывает, что перевод «Бхадрачарьи» под названием «*Хутагт сайн явдлын ёрөөлийн хаан*» («Святой Царь молитв-устремлений о благом пути») содержится в томе № 224 Данджура [Монголын уран зохиолын тойм, 2 1976: 386], и приводит выдержку из колофона о том, что текст «на основе прежних переводов составил наделенный совершенной мудростью Мэргэн дайчин тайджи» (монг. *төгс билэгт Мэргэн дайчин тайж хэмээгдэх хэлмэрч урьд орчуулсныг шүүн засаж орчуулав*) [Монголын уран зохиолын тойм, 2 1976: 386]. Таким образом, данные колофона подтверждают, что существовал ранний перевод «Бхадрачарьи» (вероятно, тот, что представлен в Турфанской коллекции).

Из перечисленных изданий канона у нас был доступ только к факсимильному изданию ксилографического Ганджура. Скажем несколько слов о нем. Ксилографический Ганджур был напечатан во время правления цинского императора Канси (1654–1722) в 1718–1720 гг. на основе рукописного Ганджура Лигдэн-хана [Алексеев 2015: 212]. В 1973–1979 гг. Л. Чандра, продолжая дело своего отца — профессора Рагху Виры, издал факсимильным способом полный текст этого издания в 108 томах,

символизирующего «культурное созвучие между Индией и Монголией сквозь столетия» [МП: 1] и сохранившего монгольские переводы 1 161 образца санскритской литературы, большая часть из которых к настоящему времени исчезла в Индии. Как указывает Д. Н. Музраева, комплект этого издания «был приобретен калмыцким гелюнгом Тугмюд-гавджи при посредстве бурятских лам и поступил в Научный архив КИГИ РАН (в настоящее время КалмНЦ РАН — С. М.) в составе его личной библиотеки, из которой сформирован Фонд–15 (Фонд О. М. Дорджиева). В своде отсутствует лишь 88-й том» [Музраева 2013: 13]. В исследовании мы рассматриваем монгольский перевод «Бхадрачарьи» из раздела «*Dulva*» («Виная») ксилографического Ганджура [МП], поскольку привлекаемый нами тибетский оригинал расположен в аналогичном разделе тибетского канона.

В таблицах №№ 1 и 2 приведем фрагменты турфанских текстов Т 1 и Т 2 в сравнении с аналогичными строфами из канонического перевода «Бхадрачарьи» из Ганджура.

Таблица № 1. Сравнение текста Т 1 с каноническим переводом «Бхадрачарьи»

Т 1	МП	Перевод
<p><i>kedüi bükün arban жүг-үн [...]</i> <i>γurban čay-un kümü:n [...]</i> <i>oduysad qočorli üg[ei]</i> <i>bügüde-dür bi bey[e...]</i> <i>büiširen sögüdümüi:</i></p>	<p>(1) <i>ked ba kedüi bükün arban жүг-үн yirtinčü-dür :</i> <i>γurban čay-un kümün-ü arslan sayibar oduysan бүгүде-dür qočorli ügei tede ele бүгүде-dür :</i> <i>bi bey-e kelen sedkil-iyer biširan mürgümü ::</i></p>	<p>Сколько бы ни было в мирах десяти направлений [пространства] Сугат трех времен, Львов [среди] людей, Всем им без исключения телом, речью и умом С верой поклоняюсь.</p>
<p><i>ali tede γurban čay-u[n...]</i> <i>yi nigen gsen-ü qubi-du[r...]</i> <i>üyi:ledsügei :</i></p> <p><i>γurban čay-un [...]</i> <i>kümü:n-ü arslan-nuyud [...]</i></p>	<p>(32) <i>ali tede γurban čay-un γalab-un činege-yi :</i> <i>nigen gšan-u qubi-dur бүгед oruǰu üiledsügei ::</i></p> <p>(33) <i>γurban čay-un irekün tede kümün-ü arslan-nuyud-i</i></p>	<p>Пусть я вступлю во все кальпы трех времен Лишь за одно мгновение!</p> <p>Пусть я [смогу] увидеть в один миг</p>

<i>čay-tur böge:d üjësügei</i>	<i>nigeken gšan-u čay-tur büged üjësügei bi :</i>	Львов [среди] людей, пребывающих в трех временах.
--------------------------------	---	---

Таблица № 2. Сравнение текста Т 2 с каноническим переводом «Бхадрачарьи»

Т 2	Dulva	Перевод
<i>nigen toγa:sun-u dege:r-e toγa:sun-u kü toγa:ba:r burqannuγu:d : Bodistv-nar-un dumda saγu:ju бүкүн teimün- iye:r : nom-un ele činar bügüde qočorli ügegü:i-e : qamuy-a : ilayγsad- iya:r dügü:rcü бүкү-yi күsemüi ::</i>	<i>(3) nigen toγosun-u deger-e toγosun-u toγ-a-bar burqan- nuγud : bodhi satuva-nar-un dumda saγu:ju бүкүн : teyimü nom-un ele činar bügüde qočorli ügegüy-e : qamuy ilayγsad-iyar dügürjü bükü-yi күsemüi :</i>	[Представляя], что на одном атоме будды, числом равные количеству атомов, Восседают среди бодхисаттв, Я желаю наполнить все дхармадхату Полностью без остатка Победоносными.

Сравнение фрагментарных турфанских переводов Т 1 и Т 2 и канонического текста памятника позволяет сделать вывод о том, что в их основе лежит один перевод. Можно предположить, что перевод «Бхадрачарьи» на монгольский язык был осуществлен в XIV в., а затем в XVII–XVIII вв. был отредактирован и включен в Ганджур (переводчики неизвестны) и Данджур (автор перевода — Мэргэн дайчин тайджи). Л. Хүрэлбаатар пишет о подобных случаях, когда компиляторы Ганджура и Данджура составляли собственные переводы на основе более ранних переводов: «Сохранилось немало свидетельств того, что в монгольских переводах Ганджура и Данджура XVII–XVIII вв. использовались старые переводы XIII–XIV вв.» (монг. XVII–XVIII зууны үед Монголд орчуулсан Ганжур, Данжурын дотор XIII–XIV зууны хуучин орчуулгыг найруулан засаж орчуулсан баримт мэдээ цөөнгүй байна) [Хүрэлбаатар 1995: 11].

Ойратский перевод. Третьим источником в нашей работе послужила фотокопия ойратского текста «*Xutuqtu sayin yabudaliyin iröliyin xān orošiboi*»

(‘Святой Царь молитв-устремлений о благом пути’) из коллекции ойратских текстов «Год номын гэрэл» [ОП]. Рукопись состоит из восьми листов, текст написан на китайской бумаге черными чернилами, ключевые слова выделены красным цветом. По всей вероятности, в рукописи была утеряна последняя страница, которая впоследствии была заменена. Текст на ней написан красными чернилами на классическом монгольском письме.

Как указано выше, большую часть образцов буддийской литературы, сохранившейся на ойратском «ясном письме», перевел с тибетского языка Зая-пандита вместе со своими учениками. В перечне переведенных им сочинений, включенном в биографию Зая-пандиты «Лунный свет», «Бхадрачарья» не указана, однако Г. Б. Корнеев высказывает предположение, что она была переведена в составе сочинения, обозначенного под № 30 как «*Tabun irügel*» (тиб. *smoṅ lam lnga*) [Норбо 1999: 55]. Х. Бямбажав, комментируя название этого текста, отмечает: «Его еще называют „Пять благопожеланий добродетельных”⁸⁵» (тиб. *dge ldan pa'i smoṅ lam lnga*) [Раднабадраа 2008: 36]. В ритуальных сборниках *сумбумах* (тиб. *gsung 'bum*, букв. ‘собрание сочинений’) традиции гелуг «Бхадрачарья» обычно включена в состав пяти молитв-устремлений (тиб. *smoṅ lam lnga*), которые следуют друг за другом. Такая группа молитв-устремлений представлена в сборнике ритуальных текстов «Собрание восхвалений и молитв-устремлений» (тиб. *bstod smoṅ phyogs bsgrigs*) [Bstod smoṅ 1993: 2]:

1. «Молитва-устремление о благом пути» (тиб. *bzang spyod smoṅ lam*), или «Бхадрачарья»;
2. «Молитва-устремление Майтрейи» (тиб. *byams pa'i smoṅ lam*);

⁸⁵ Другое название школы гелуг (тиб. *dge lugs*), одной из четырех главных школ тибетского буддизма.

3. «Молитва-устремление к „Бодхисаттва-чарья-аватаре“» (тиб. *spyod 'jug smon lam*⁸⁶);
4. «Молитва-устремление о добродетели, [совершаемой] в начале, середине и конце» (тиб. *thog mtha' bar du dge ba'i smon lam*);
5. «Молитва-устремление о перерождении в Сукхавати» (тиб. *bde ba can du skye ba'i smon lam*)⁸⁷.

Возможно, именно такой сборник текстов из пяти молитв-устремлений был переведен Зая-пандитой на ойратский язык, однако ввиду его недоступности мы не можем утверждать это. Автор биографии ойратского просветителя Раднабдраа упоминает, что Зая-пандита вместе с Эрке Цорджи, рабджамбой Цорджи и хэлэмурчи Солбоном перевел несколько сочинений, в том числе «*Иролэйн хани тайлбур*» (букв. 'Комментарий к „Царю молитв-устремлений“' — С. М.) [Лунный свет 2003: 181]. Неизвестно, комментарий какого автора был переведен Зая-пандитой, однако очевидно, что ему был знаком текст «Бхадрачарьи».

Несмотря на то, что имена авторов монгольского и ойратского переводов не указаны в колофонах, изучение языковых особенностей текстов позволяет нам назвать монгольский перевод более ранним по сравнению с ойратским, при этом мы определяем верхнюю временную границу создания текста первой половиной XVII в., поскольку в нем зафиксированы нормы классического монгольского языка, формировавшиеся в данный период, но в то же время сохранились некоторые элементы среднемонгольского⁸⁸, доклассического, языка (например, архаичные форманты *-da / -de, -dača / -*

⁸⁶ В тибетско-английском онлайн-словаре [<http://www.thlib.org>] указывается, что вместо этой молитвы-устремления могут читать «Молитву-устремление Гухьясамаджи» (тиб. *Gsang 'dus smon lam*).

⁸⁷ В словаре «Белая раковина» приводится другой перечень:

1. «Молитва-устремление зарождения бодхичитты» (тиб. *sems bskyed pa'i smon lam*)
2. «Молитва-устремление об обретении рождения [в Сукхавати]» (тиб. *skye ba'i smon lam*)
3. «Молитва-устремление о [благом] пути» (тиб. *spyod yul gyi smon lam*)
4. «Совершенная молитва-устремление» (тиб. *yang dag pa'i smon lam*)
5. «Великая молитва-устремление» (тиб. *smoṅ lam chen mo*)⁸⁷ [Dungkar 2002: 1646].

⁸⁸ Д. Кара определяет среднемонгольский язык как язык памятников XIII–XV вв. [Кара 1972: 68].

deče, согласование в числе определяемого и определения и др.) и многочисленные уйгурские заимствования в пласте буддийской терминологии, характерные для ранних монгольских переводов; а ойратский — более поздним периодом — XVII–XVIII вв., поскольку в нем нашли отражение переводческие нормы, закрепленные в терминологическом словаре «Источник мудрецов» (XVIII в.), а также отчетливо прослеживается влияние тибетского языка на всех уровнях: графо-фонетическом, лексическом и грамматическом.

Очевидно, что «Бхадрачарья» была популярна в книжной традиции монгольских народов, о чем свидетельствуют ее многочисленные образцы, представленные в каталогах монгольских и ойратских рукописей различных фондохранилищ [Сазыкин 2001; Успенский 2001; Brief Catalogue... 2005; Музраева 2012]. О значимости этого текста в монголоязычной буддийской традиции говорит факт его издания ксилографическим способом в XIV в., когда подобный тип печати был не так распространен и печатались в первую очередь тексты, важные для пропаганды буддийского учения, например «Двенадцать деяний Будды», «Манджушри-нама-самгити», «Бхадрачарья», «Комментарий к „Бодхисаттва-чарья-аватаре“» Чойджи-одсэра, «Гимн Махакале», различные сутры праджняпарамиты, сохранившиеся в Турфанской коллекции [Tumurtogoo 2006: III–IV]. Кроме того, Д. Н. Музраева, рассматривая письменное наследие ойратов, указывает, что «Зая-пандита старался отобрать для перевода на ойратский язык наиболее значительные и наиболее авторитетные тексты» [Музраева 2013: 52].

Таким образом, «Бхадрачарья» была широко представлена в письменной традиции монгольских народов. Первые монгольские переводы, образцы которых сохранились в Турфанской рукописной коллекции, были напечатаны ксилографическим способом в период правления династии Юань. Затем в период перевода Ганджура и Данджура на монгольский язык в XVII–XVIII вв. этот перевод, вероятно, был отредактирован и включен в

состав канона, а также различных неканонических ритуальных сборников, использовавшихся во время буддийских молебнов. Можно предположить, что ойратский перевод «Бхадрачарьи» в составе сборника из пяти молитв-устремлений был осуществлен Зая-пандитой в период с 1638 по 1662 гг. Также в списке его переводов упоминается комментарий к «Бхадрачарье», однако без указания имени автора комментария.

В калмыцкой традиции домашних молений известна молитва посвящения заслуг «Жамбл баав» [Ик дүүцн мацгин мөргүлин ном 1999: 8–9], которая представляет собой искаженные строфы тибетского текста «Бхадрачарьи». В буддийских коллекциях Калмыкии, описанных Д. Н. Музраевой [Музраева 2012], «Бхадрачарья» сохранилась только в тибетских переводах. Этот факт позволяет сделать предположение, что в силу влияния культурной традиции, общей для всех монгольских народов, когда в буддийской ритуальной практике использовались преимущественно тексты на тибетском языке, в калмыцкой традиции большее распространение получили тибетские тексты «Бхадрачарьи», нежели ойратский перевод Зая-пандиты.

ГЛАВА 2. ВЛИЯНИЕ ЯЗЫКА ОРИГИНАЛА НА ЯЗЫК ПЕРЕВОДА В МОНГОЛЬСКОМ И ОЙРАТСКОМ ПЕРЕВОДАХ «БХАДРАЧАРЬИ»

Данная глава посвящена анализу различных аспектов влияния языка оригинала на язык монголоязычной переводной литературы, выявленных на материале монгольского и ойратского переводов «Бхадрачарьи». Исследование языковых особенностей указанных текстов на различных уровнях (фонетический, лексический и грамматический) позволит определить степень влияния языка оригинального текста на язык перевода.

Монголоязычная буддийская литература, несомненно, опирается на тибетскую традицию и неразрывно связана с ней. Как было упомянуто выше, своды буддийского канона Ганджур и Данджур являются переводами тибетских Кагьюра и Тэнгьюра и все переводы Зая-пандиты выполнялись с тибетского языка. В монгольской историографической традиции общепринятой является точка зрения о том, что буддизм попал к монгольским народам из Тибета.

Тем не менее, современные исследования показывают, что знакомство монгольских народов с буддизмом произошло через уйгуров⁸⁹ и ранние монгольские переводы также связаны с уйгурской традицией. Например, данные колофона монгольской версии «Сутры золотого света» свидетельствуют о том, что монгольские переводчики при работе над текстом пользовались, помимо тибетских, и уйгурскими версиями: «Эту высочайшую, величественную и могучую златочистую книгу позже (т. е. после завершения тибетского перевода. — *Д. К.*) перевел с тибетских и уйгурских писаний на монгольский язык сакьяский монах Шераб-сенге...» (цит. по: [Кара 1972: 25]). Японский ученый М. Сёгайто предполагает, что Шераб-сенге пользовался уйгурской версией и при переводе на монгольский язык «Лалитавистара-сутры», несмотря на то что в самом тексте об этом

⁸⁹ Л. Хүрэлбаатар датирует его VII–VIII вв. [Хүрэлбаатар 1995: 154], М. Сёгайто — XIII–XIV вв. [Shogaito 1991].

упоминаний нет. Свой вывод ученый обосновывает тем, что текст изобилует уйгурскими заимствованиями: в частности, вместо монгольского *köl* ‘нога’ используется уйгурское *adaq* [Shogaito 1991: 30].

Уйгурам, проживавшим в Восточном Туркестане, через который пролегал знаменитый Шелковый путь, буддизм был известен уже на заре становления их государственности. В то время буддизм господствовал во многих государствах Центральной Азии: исследования буддийской терминологии уйгурского языка показывают, что большое влияние на развитие уйгурского буддизма оказывали согдийская, тохарская, китайская и хотанская буддийские традиции, о чем писал и Б. Я. Владимирцов: «Уйгуры же, как и некоторые другие турки, находились в непосредственных сношениях с народами, говорившими и писавшими на старых индоевропейских среднеазиатских языках, и находились под большим их влиянием» [Владимирцов 2005: 109]. Также исследователь отмечает важную роль согдийского языка в культурном пространстве Центральной Азии того времени, называя его *lingua franca*⁹⁰ этого региона [Владимирцов 2005: 110].

Ранние образцы переводной литературы уйгуров представляют собой переводы джатак и авадан, осуществленные с тохарского и согдийского языков⁹¹; более поздние — это переводы с китайского основных сутр буддизма, комментариев и некоторых апокрифических текстов. Переводы с санскрита в основном представляют собой двуязычные тексты *агам*, или устных наставлений, и литературы абхидхармы, транскрибированные знаками индийской письменности брахми. Также в уйгурской литературе сохранились переводы тантрических текстов, выполненные с тибетского языка в период правления династии Юань [Kudara 2002: 188]. К рубежу XIII–XIV вв. в уйгурской письменной традиции получили оформление основные

⁹⁰ Итал. *lingua franca* ‘франкский язык’. Язык или диалект, используемый для коммуникации между людьми, родными языками которых являются другие языки.

⁹¹ Интерес представляет перевод с тохарского сценария религиозной драмы о культе Майтрейи [Kudara 2002: 188].

правила перевода, была сформирована буддийская терминология, стали появляться поэтические переводы, что свидетельствует о высоком мастерстве уйгурских переводчиков.

Г. Ц. Цыбиков [1981], Д. Кара [1972], Ш. Бира [1978], А. Рона-Таш [1965] и др. считают, что именно уйгурские буддийские учителя стали первыми наставниками монголов в постижении учения Будды. Об этом Д. Кара пишет: «Поздняя монгольская традиция связывает принятие буддизма с приглашением тибетских монахов, среди них Сакья-пандиты Гунгаджалцана и Пакба-ламы Лодойджалцана. Эти ламаистские⁹² просветители играли несомненно важную роль в распространении ламаизма, но несомненно и то, что буддизм был известен монголам и раньше. Они могли познакомиться с ним через кара-китаев, чжурчжэней, тангутов, Ила Чуцая и прежде всего через восточнотуркестанских уйгур» [Кара 1972: 22].

Как пишет К. Кудара, уйгуры как этнос были удостоены статуса второй нации при династии Юань и играли важную роль в политике, экономике и культуре того периода. Благодаря уйгурам в период правления династии Юань получила распространение ксилографическая печать, многочисленные образцы которой на санскрите, тангутском и уйгурском языках были обнаружены в Восточном Туркестане [Kudara 2002: 186]. Немаловажным представляется тот факт, что даже графическая система была заимствована монголами у уйгуров, а вместе с ней и буддийская терминология. Ранние буддийские переводы (начиная с XIV в. вплоть до рубежа XVI–XVII вв.) характеризуются отсутствием строгих принципов перевода и использованием большого количества уйгурских заимствований.

После падения династии Юань деятельность по переводу буддийских сочинений на монгольский язык практически прекратилась и возобновилась лишь в конце XVI в., когда среди монголов получил широкое распространение тибетский буддизм, после чего в течение двух столетий

⁹² Ламаизмом до 1970-х–1980-х гг. в отечественной науке назывался тибето-монгольский буддизм.

(XVII–XVIII вв.) выполнялся перевод с тибетского канонических сборников Ганджура и Данджура. К XVIII в. монгольскими учеными была проведена колоссальная работа по кодификации норм и принципов перевода буддийских терминов с тибетского на монгольский язык, итоги которой получили отражение в терминологическом словаре «Источник мудрецов» (монг. *merged yarqu-yin oron*). В частности, составители словаря предписывали заменять санскритизмы, попавшие в монгольский через уйгурский и согдийский языки, тибетскими словами, либо самостоятельно восстанавливать их оригинальную форму на санскрите. В качестве причины этого явления Д. Кара называет то, что «уйгурская традиция, в XVII в. отмирающая и у самих желтых уйгур, потомков древних, для монгольских литераторов тибетской школы казалась во многом устаревшей» [Кара 1972: 72]. Несомненно, присутствовала и политическая подоплека: так монгольские книжники пытались стереть следы уйгурского влияния и сформировать образ тибетского буддизма как источника монгольской традиции и связать их линией преемственности.

Таким образом, для буддийских сочинений на классическом монгольском языке, начиная со второй половины XVII в., а также ойратских переводов Зая-пандиты Намкай Джамцо, оригиналом выступает только тибетский текст, строгое следование которому нередко приводило к нарушениям строя монгольских языков в переводных текстах.

Далее мы считаем необходимым дать описание техник, использовавшихся монгольскими и ойратскими авторами при переводе с тибетского языка. Монголоеды выделяют два основных вида перевода — дословный (буквальный) и смысловой (вольный) [Монгол уран зохиолын тойм, 2 1976: 273; Хүрэлбаатар 1995; Цендина 2001; Музраева 2013]. Буквальный перевод, как пишет В. В. Алимов, может выполняться переводчиком побуквенно, на уровне морфем, и пословно, на уровне лексики [Аов 2015: 36]. Л. С. Бархударов дает следующее определение: «Буквальным

переводом называется перевод, осуществляемый на более низком уровне, чем тот, который достаточен для передачи неизменного плана содержания при соблюдении норм языка, на который делается перевод» [Бархударов 1969: 10]. В буквальных переводах, называемых в монголоведении дословными, ученые отмечают тягу к поморфемной передаче единиц оригинального языка, что нередко приводило к нарушению строя языка перевода, калькированию и т. д.

Техника дословного (буквального) перевода характерна для ойратских текстов, а также канонических переводных сочинений на классическом монгольском языке. Кроме того, Л. Хүрэлбаатар характеризует как дословные ранние переводы XIV в., в частности переводы Соном-гары и Чойджи-одсэра [Хүрэлбаатар 1995: 12], однако их главным отличием от более поздних канонических переводов автор считает способы перевода антропонимов, топонимов и т. д. Л. Хүрэлбаатар выделяет три основных способа:

- 1) использование восстановленной санскритской формы по примеру согдийско-уйгурской традиции, например, тиб. *Gos ser can* как монг. *Вишну* (от санскр. *Viśnu*);
- 2) использование сложного слова, в котором первый компонент представляет собой восстановленную санскритскую форму, а второй — уточняющее монгольское слово, например, тиб. *nam mkha' lding* — монг. *Гарди шувуу*, в котором *Гарди* — искаж. санскр. *Garuḍa*, *шувуу* 'птица' — поясняющее слово;
- 3) характерная для более поздних переводов замена санскритских заимствований собственно монгольской лексикой, например, санскр. *dhvaja* — монг. *туг* [Хүрэлбаатар 1995: 12].

В «Источнике мудрецов» о переводе санскритских имен собственных или слов безэквивалентной лексики написано следующее: «При переводе имен пандит, чудотворцев (сиддхов), царей, сановников и других, а также

названий стран, цветов, фруктов и деревьев бывает трудно их понять и выговорить, а при приблизительном переводе значение искажается или не подходит в текст по смыслу. В таких случаях в зависимости от того, к чему оно более подходит — к началу или концу имени пандиты, царя или названия цветка, надо прибавить один перевод части имени (или названия), а все остальное оставить по-санскритски или по-тибетски» (цит. по: [Музраева 2013: 23]).

А. Д. Цендина так описывает особенности этой техники на примере переводов Зая-пандиты Намкай Джамцо: «... Зая-пандита настойчиво следует за тибетским текстом. Он включает парные слова только в том случае, когда они есть в оригинале. Он не прибавляет и не выкидывает слов. Он часто нарушает порядок слов, нормативный для монгольского предложения, желая приблизить перевод к оригиналу. Он скупо использует грамматические средства монгольского языка (суффиксы падежей, множественного числа, притяжания), если для этого нет „указаний“ в тибетском тексте. Он допускает неясный, непонятный перевод, когда сталкивается с тибетскими идиомами или специфическими выражениями» [Цендина 2001: 61]. Регламентирование норм дословного перевода с тибетского на монгольский язык привело в XIX в. к тому, что понять переводной текст могли лишь знатоки тибетского языка.

Смысловые переводы отличаются от дословных большей свободой в передаче значения: авторы таких переводов активно пользовались приемами вставки и опущения [Музраева 2013: 40] и следовали синтаксису тибетского оригинала только в том случае, если он не нарушал нормы монгольского языка [Цендина 2001: 61]. Техника смыслового перевода на примере переводов Ширегету-гуши-цорджи так охарактеризована А. Д. Цендиной: «В тех случаях, когда требуется расширительное значение слова, он (Ширегету-гуши-цорджи — С. М.) вводит парные слова. С другой стороны, он использует парные слова наряду с новыми эпитетами для введения

аллитерации в стихотворных фрагментах. Он изменяет порядок слов всегда, когда этого требуют правила монгольского языка. Он чрезвычайно активно пользуется грамматическими показателями там, где их нет в оригинале. <...> И наконец, он свободен в передаче смысла. Он идет на снижение стиля в пользу понятности. Но он также вводит (или снимает) разнообразные стилистические средства, такие как вопросы и восклицания. Он часто уточняет, упрощает, а иногда и изменяет смысл, если он кажется ему не сообразующимся с кардинальными идеями буддизма» [Цендина 2001: 61]. Л. Хүрэлбаатар также причисляет к смысловым переводы Шераб Сенге (XIV в.), отличающиеся от работ его современников Чойджи-одсэра и Соном-гары большей художественностью [Хүрэлбаатар 1995: 18].

Н. В. Ямпольская, анализируя переводческие техники на материале монголоязычных версий «Аштасахасрика-праджняпарамиты», указывает, что цель любого дословного перевода в монгольской традиции — максимально сохранить исходный сакральный текст. Для монгольских и ойратских переводчиков, которые получали образование на тибетском языке и изучали тибетские тексты, именно он был языком Слова Будды, *буддхачаваны*. Таким образом, исследовательница интерпретирует дословные переводы как попытку передать единство формы и содержания *буддхачаваны* из одного языка в другой. В случае, когда язык оригинала и язык перевода различаются значительно, как тибетский и монгольский (ойратский), создается «новый», искусственный язык перевода с новыми грамматическими нормами и лексикой [Yampolskaya 2015: 766–767].

Л. Хүрэлбаатар, описывая технику дословного перевода Зая-пандиты, указывает, что она также была характерна для ранних переводчиков XIII–XIV вв. Чойджи-одсэра и Соном-гары, однако те, в отличие от Зая-пандиты, опирались не на тибетские, а на уйгурские и согдийские версии [Хүрэлбаатар 1995: 59]. Для них языком оригинала выступал уйгурский язык, который по грамматической структуре отличается от монгольского не так сильно, как

тибетский, поэтому специфика этих переводов отмечается только в буддийской терминологии, заимствованной из уйгурского и других языков через посредство уйгурского языка.

Как указано выше, в рассматриваемой монгольской версии «Бхадрачарьи» представлен, очевидно, ранний перевод XIV в., который в XVII в. был отредактирован и включен в Ганджур. Мы определяем его как смысловой, поскольку он не следует строго тибетскому тексту: например, тиб. *sangs rgyas kyi sras* букв. ‘сыновья будд’ переводится как *bodhi satuva* ‘бодхисаттва’ и *ilayıysad-un köbegüd* букв. ‘сыновья Победоносных’, тогда как в ойратском тексте это словосочетание всегда переводится буквально — *burxani köböüd* ‘сыновья будд’. В монгольском переводе, как и в других ранних текстах, отмечается влияние уйгурского языка. Ойратский перевод Зая-пандиты относится к дословным, следующим «букве» оригинального тибетского текста. В нем больше заимствований из тибетского и встречаются случаи, когда в тексте нарушаются грамматические нормы языка перевода.

2.1. Графо-фонетические изменения заимствованных слов

При рассмотрении данной проблематики следует в первую очередь учитывать «линию преемственности» монгольской письменной системы, которая сформировалась на основе уйгурской графики, а та в свою очередь восходит к согдийскому письму. Д. Кара пишет об этом: «<...> монголы заимствовали чужую, уйгурскую письменную систему. Следы чужой системы — речь идет не о внешних, чисто графических, но о внутренних особенностях — сохранились до последнего времени. Письмо, употреблявшееся с IX в. уйгурами и другими тюркоязычными народами, само заимствовано у ираноязычных согдийцев и в конечном итоге восходит к семитскому (арамейскому) алфавиту» [Кара 1972: 18].

Помимо письменности, через уйгуров монголы позаимствовали буддийскую терминологию и систему транскрипции санскритских слов, разработанные согдийцами. Ю. Н. Рерих отмечает «большое число заимствованных санскритских слов в согдийской и уйгурской „одежде“» в ранний период распространения буддийского учения среди монголов, что он объясняет недостаточной разработанностью философской терминологии [Рерих 2002: 75]. О заимствованной транскрипционной системе согдийского происхождения писал Б. Я. Владимирцов: «Монголы позаимствовали также от согдийцев через посредство уйгуров согдийскую систему транскрипции индиязычных слов, в частности санскритских и пракритских; система эта с очень небольшими изменениями долго имела силу в монгольской письменности и применяется и до сих пор» [Владимирцов 2005: 114].

В 1587 г. монгольским ученым Аюши-гуши был создан транскрипционный алфавит *али-гали* (он же — *галик*) для более точной передачи произношения буддийских сакральных текстов, поскольку знаки уйгуро-монгольской графики ввиду звуковой многозначности не могли этого

сделать. Аюши-гуши, следуя тибетской передаче «50 индийских букв», согласно которой за гласными следуют смычные и аффрикаты по месту образования от мягкого нёба до губ, а затем шипящие и плавные, создал 50 знаков. Также, вероятно, под влиянием тибетского способа транскрибирования санскритских слов, основывавшегося на одном среднеиндийском диалекте, Аюши-гуши заменил небные аффрикаты (*c, ch, j, jh*) зубными (*ts, tsh, dz, dzh*) [Кара 1972: 74]. Д. Кара пишет о том, что, скорее всего, транскрипционная система, известная по поздним источникам, не совпадает с первоначальной системой Аюши-гуши. Кроме того, как отмечает ученый, в ней прослеживается влияние тибетского ученого Кунга-одсэра (тиб. *Kun dga' 'od zer*), который, вероятно, и добавил в *галик* знаки для передачи тибетских звуков (*a-chung, z, ž*).

В данном параграфе мы хотим рассмотреть фонетические изменения заимствованных слов под влиянием языка оригинального текста. В монгольском тексте «Бхадрачарьи» большую часть заимствований составляют искаженные санскритизмы, перенятые из уйгурского; единичными примерами представлены заимствования из тибетского и китайского языков, которые также попали через уйгурское посредство, и непосредственно из уйгурского. В ойратском тексте можно отметить меньшее количество уйгуризмов и больше заимствований (см. ойр. *byeva* — тиб. *bye ba*, ойр. *klu* — тиб. *klu*) или калек с тибетского. Заимствования из китайского, встречающиеся в монгольском тексте, в ойратском заменены санскритскими эквивалентами, за исключением слова *burhan*, которое, вероятно, является одним из наиболее ранних китайских заимствований в уйгурском и монгольских языках. Ниже будет приведен список иноязычных заимствований в монгольском и ойратском переводах «Бхадрачарьи» с параллелями из санскрита, тохарского, согдийского, уйгурского, китайского и тибетского языков.

Таблица № 3. Иноязычные заимствования в монгольском и ойратском переводах «Бхадрачарьи» с параллелями из санскрита, тохарского, согдийского, уйгурского, китайского и тибетского языков

Санскр	Тох. Б	Согд.	Кит.	Тиб.	Уйг.	Монг.	Ойр.	Рус.
<i>Amitābha</i>			阿彌陀 (Ē Mí Tuó Fó)		<i>Abita</i>	<i>Abida</i>	<i>Amidabha</i>	Будда Амитаб ха
					<i>arslan</i>	<i>arslan</i>	<i>arsalan</i>	лев
					<i>bilig</i>	<i>bilig</i>	<i>bilig</i>	мудрост ь
					<i>bilgä</i>	<i>belge</i>	<i>belge</i>	знак
<i>Bodhisattva</i>	<i>bodhisātve</i>	<i>pwtystβ</i>			<i>bodistv</i>	<i>bodhi satuva</i>	<i>bodhi sadv</i>	бодхиса ттва
<i>bodhicitata</i>						<i>bodhičid</i>	<i>bodhi sedkil</i>	бодхичи тта
			佛 (<i>fo</i>)		<i>burxan</i> (<i>fo+</i> уважит. оконч. - <i>qan</i> / - <i>khan</i> в алтайск. языках	<i>burqan</i>	<i>burxan</i>	Будда
<i>dhyāna</i>	<i>dhyāṃ</i>				<i>dijan</i> / <i>dyan</i>	<i>diyan</i>	<i>diyan</i>	дхьяна, сосредо точение
					<i>erdäm</i>	<i>erdem</i>	<i>erdem</i>	достоин ство
					<i>jalbar-</i>	<i>jalbariq</i>	<i>zalbariq</i>	МОЛИТЬСЯ

						<i>u</i>	<i>u</i>	я
					<i>jarliy</i>	<i>ǰarliy</i>	<i>zarliq</i>	слово (уважит. форма)
					<i>jula</i>	<i>ǰula</i>	<i>zula</i>	лампада
<i>kalpa</i>	<i>kālp</i>				<i>kalp</i>	<i>ǰalab</i>	<i>ǰalab</i>	кальпа, космиче ский цикл
					<i>qilinč</i>	<i>kilinče</i>	<i>kilinče</i>	[неблаг ое] деяние
					<i>qut</i>	<i>qutuǰ</i>	<i>xutuq</i>	святость
			龍 (<i>lóng</i>)	<i>klu</i>	<i>lu / luu</i>	<i>luus</i> (<i>yǔg. luu</i> + оконч. мн. ч. - <i>s</i>)	<i>klu</i>	наги
<i>koṭi</i>	<i>koṭ / kor</i>	<i>kwrtu</i>			<i>kolti</i>	<i>költi</i>	<i>byeva</i>	десять миллио нов
<i>kśana</i>					<i>kśan</i>	<i>gśan</i>	<i>aqśan</i>	миг
<i>kśanti</i>						<i>gśanti</i>		милосер дие
<i>kśatriya</i>		<i>ǰśdrt'k</i>			<i>kśat(i)ri k</i>	<i>čerig</i> (<i>čarik</i>)	<i>čerig</i>	войско
<i>padma</i>			蓮花 (<i>lián huā</i>)	<i>pad ma</i>	<i>linxu-a</i>	<i>lingqu-a</i>	<i>padma</i>	лотос

<i>kumbhā</i> <i>ṇḍa</i>	<i>kumbhā</i> <i>mṇḍe</i>				<i>kumbant</i> <i>i</i>	<i>kumban</i> <i>di(s)</i>	<i>kusmen</i> <i>de</i>	духи кумбхан ды
<i>maṇḍala</i>					<i>mandal</i>		<i>mandal</i>	мандала
<i>Mañjuṣr</i> <i>ī</i>					<i>Mančuṣi</i> <i>ri</i>	<i>Mañjusr</i> <i>iy</i>	<i>Mañzuṣ</i> <i>iri</i> (<i>Mañzu</i> <i>ṣri</i>)	бодхиса ттва Манджу шри
<i>nirvāṇa</i>		<i>nyrβ'n</i>			<i>nirvan</i>	<i>nirvan</i>	<i>γaslang</i> <i>-ēče</i> <i>nöqčikü</i> <i>i</i>	нирвана , Пробуж дение
		<i>nyzβ'ny</i> (<i>nyzb'ny</i>)			<i>nizvani</i>	<i>nisvanis</i>	<i>nisvanis</i>	клеши, тревожа щие эмоции
		<i>nwm</i>			<i>nom</i>	<i>nom</i>	<i>nom</i>	Учение Будды, Дхарма
<i>pāramit</i> <i>ā</i>	<i>pāramit</i>	<i>p'r'm'yt</i>			<i>paramit</i>	<i>baramid</i>	<i>barami</i> <i>d</i>	парамит а, запреде льное соверше нство
<i>paramā</i> <i>ṇi</i>					(<i>qoq</i>) <i>parman</i> <i>u</i>	<i>barman</i>	<i>tōsun</i>	атом, мельчай шая частица, пылинк

								а
<i>pratyeka buddha</i>					<i>pratikab ut / pirataka but</i>	<i>bratiyab ud</i>	<i>paridik abud</i>	пратъек абудда
<i>punya</i>		<i>pwny'n</i>			<i>bujan</i>	<i>buyan</i>	<i>buyan</i>	доброде тель
<i>ratna</i>		<i>rtny</i>			<i>ärdini</i>	<i>erdeni</i>	<i>erdeni</i>	драгоце нность
<i>ṛddhi</i>					<i>ridi</i>	<i>ridi</i>	<i>ridi</i>	сверхъе стествен ные силы риддхи
<i>Samanta bhadra</i>						<i>Samand abadr-A</i>	<i>Samand a Bhadra</i>	бодхиса ттва Саманта бхадра
<i>samsāra</i>		<i>snsk'r (sns'r, snsk'r)</i>			<i>sansar</i>		<i>sangsar</i>	сансара, кругово рот бытия
<i>śikṣapad a</i>	<i>śikṣapāt</i>	<i>škš'pt / čyš'pδ</i>			<i>č(a)γsap (y)t / čixšapat</i>	<i>šayšaba d</i>	<i>šaqšāba d</i>	нравств енность
		<i>šmnw</i>			<i>š(i)mnu</i>	<i>šimnus</i>	<i>šumnus</i>	злой дух
<i>śravaka</i>					<i>śravak</i>	<i>siravag</i>		шравака

					(šrvk)			
<i>Sukhava ti</i>					<i>Sukavad i</i>	<i>Sugavad i</i>	<i>Sugava di</i>	Чистая Земля Сукхава ти
<i>Sumeru</i>	<i>Sumer</i>	<i>Sm 'yr</i>			<i>Sumir / Sumur</i>	<i>Sümir</i>	<i>Sümer</i>	гора Сумеру
					<i>ters</i>	<i>ters</i>	<i>ters</i>	тирхик и, не- буддист ы
			道士 (<i>dao ren</i>)		<i>tojin (tojun)</i>		<i>toyin</i>	монах
<i>vyākṛta</i>					<i>vyakrit (vijakrit)</i>	<i>vivanggi rid (vivangk irid)</i>	<i>bhyākiri d / eši üzüülkü i</i>	вьакара на, предска зание
<i>yakṣa</i>					<i>jakṣa</i>	<i>yagṣas</i>	<i>yagqad</i>	духи якши
					<i>jelvi</i>	<i>yelbi</i>	<i>yelvi</i>	иллюзия , магия
				<i>'jig rten</i>	<i>jirtinčü</i>	<i>yirtinčü</i>	<i>yertünč ü</i>	материа льный мир

Далее приведем краткие характеристики языков, заимствования из которых опосредованно или напрямую оказались в языке монгольских и ойратских буддийских переводов. Описание следует начать с санскрита как

языка, с которого переведены большинство буддийских текстов в тибето-монгольской традиции.

Санскрит (букв. ‘законченный, совершенный’) — древний литературный язык Индии, принадлежащий к индоиранской ветви индоевропейской семьи языков, со сложной синтетической грамматикой; относится к флективным языкам. Большая часть текстов махаянского буддизма написана на так называемом «буддийском гибридном санскрите» (в англоязычной научной литературе используется сокращение *BHS* (*Buddhist Hybrid Sanskrit*)), сформировавшемся после кодификации классического санскрита индийским грамматиком Панини (предположительно V в. н. э.).

Тохарские языки представляют собой группу мертвых языков индоевропейской семьи: в рукописях VI–VIII вв., обнаруженных в начале XX в. на территории оазисов Таримского бассейна, представлены два языка: восточно-тохарский («тохарский А»), использовавшийся в Турфанском оазисе, и западно-тохарский («тохарский Б»), распространенный в оазисе Куча. «Тохарский А», считающийся более древним и являвшийся ко времени записи текстов, предположительно, уже мертвым языком, использовался для фиксации сакральных текстов, в то время как «тохарский Б» был разговорным. Кроме того, существует предположение о существовании еще одного языка, определяемого учеными как «тохарский С» и бытовавшего в оазисе Лоулань.

Согдийский является языком восточноиранской группы иранских языков, на котором говорили в Согдиане (территория современных Узбекистана и Таджикистана) до начала распространения ислама в X в., а также в многочисленных согдийских колониях вдоль Шелкового пути. Он принадлежит к языкам смешанного типа, совмещая в себе признаки синтетических и агглютинативных языков. Как было упомянуто выше, в основе уйгурского и монгольского письма лежит именно согдийский алфавит. Ученые отмечают, что вместе с письменностью уйгуры и монголы

заимствовали у согдийцев буддийскую терминологию и принципы чтения заимствованных из санскрита слов.

Хотанский язык (или хотаносакский), бытовавший в Хотанском оазисе⁹³, принадлежит к индоиранской ветви индоевропейской языковой семьи. Памятники хотанской буддийской литературы датируются IV–XI вв. Б. Я. Владимирцов приводит сведения о хотанских заимствованиях в монгольском языке [Владимирцов 2005: 110].

Китайский и тибетский языки, входящие в сино-тибетскую языковую семью, являются изолирующими, однако морфология тибетского языка описывается как агглютинирующая. Заимствования из китайского, обнаруженные в рассматриваемых текстах, попали из уйгурского языка. Тибетские заимствования чаще встречаются в ойратском тексте «Бхадрачарьи», в монгольском же переводе выявлено одно тибетское слово, попавшее из уйгурского.

Наконец, уйгурский язык, наиболее близкий из указанных языков к монгольскому, принадлежит к тюркским языкам алтайской языковой семьи. О значительной роли уйгурского буддизма в становлении монгольской традиции написано выше.

Проблема адаптации санскритских заимствований к фонетической системе уйгурского и монгольского языков рассматривалась японским ученым М. Сёгайто в статье «Об уйгурских элементах в монгольских буддийских текстах» [Shogaito 1991]. Исследователь пишет о так называемых «уйгуро-тохарских правилах», т. е. типах изменения санскритских слов в монгольском языке согласно унаследованной уйгурами, а затем и монголами тохарской⁹⁴ лингвистической традиции [Shogaito 1991: 27–49]. Ниже представим эти правила в виде таблицы.

⁹³ Расположен на юго-востоке современного Синьцзян-Уйгурского автономного района (КНР).

⁹⁴ Автор статьи не уточняет, о каком именно тохарском идет речь («тохарском А» или «тохарском Б»).

Таблица № 4. Типы изменений санскритских слов согласно «уйгуро-тохарским правилам»

№	Санскр.	Тох. Б	Уйг.	Монг.
1	-a (одушевл.)	-e / -ā	-i	-i
2	-a (неодушевл.)	— (нулевое окончание)	— (нулевое окончание)	— (нулевое окончание)
3	-i / -ī	-i / -e	-i	-i
4	-u / -ū	-u	-u	-u
5	-in	-i / -ī	-i	-i
6	-jit	-ji / -ci	-či	-či

В вопросе определения языка — источника буддийской терминологии в уйгурском языке мы не согласны с точкой зрения М. Сёгайто и придерживаемся мнения Б. Я. Владимирцова о том, что уйгуры заимствовали большую часть буддийских терминов у согдийцев. Ниже в таблице приводятся несколько примеров санскритских заимствований из рассматриваемых текстов с параллелями из тохарского («тохарский Б») [Dictionary of Tocharian B], согдийского, уйгурского, монгольского, чтобы наглядно показать, что уйгурские и монголоязычные заимствования по фонетическому звучанию ближе, скорее, к согдийским формам, нежели тохарским.

Таблица № 5. Санскритские заимствования из монгольского текста «Бхадрачарьи» с параллелями из тохарского, согдийского и уйгурского языков

Санскр.	Тох. Б	Согд.	Уйг.	Монг.	Ойр.
<i>bodhisattva</i> ‘бодхисаттва’	<i>bodhisātv</i> <i>e</i>	<i>pwtystβ</i>	<i>bodistv</i>	<i>bodhi satuva</i>	<i>bodhi sadv</i>
<i>dhyāna</i> ‘дхьяна, сосредоточение’	<i>dhyām</i>	—	<i>dijan</i>	<i>diyan</i>	<i>diyan</i>
<i>koṭi</i> ‘десять миллионов’	<i>koṭ / kor</i>	<i>kwrtu</i>	<i>kolti</i>	<i>kōlti</i>	<i>byeva</i>

<i>kumbhāṇḍa</i> ‘духи кумбханды’	<i>kumbhāṇḍe</i>	—	<i>kumbanti</i>	<i>kumbandi</i> + ОКОНЧ. МН. Ч. —s	<i>kusmende</i>
<i>pāramitā</i> ‘парамита’	<i>pāramit</i>	<i>p'r'm'yt</i>	<i>paramit</i> / <i>baramit</i>	<i>baramid</i>	<i>baramid</i>
<i>paramāṇu</i> ‘атом, мельчайшая частица’	—	—	—	<i>barman</i>	<i>tōsun</i>
<i>piṇya</i> ‘добродетель’	—	<i>pwny'n</i>	<i>bujan</i>	<i>buyan</i>	<i>buyan</i>
<i>śikṣapada</i> ‘нравственность’	<i>śikṣapāt</i>	<i>škš'pt</i> / <i>čγš'pδ</i>	<i>č(a)γsap(y)t</i>	<i>šayšabad</i>	<i>šaḡšābad</i>
<i>Sumeru</i> ‘гора Сумеру’	<i>Sumer</i>	<i>Sm'yr</i>	<i>Sumir</i> / <i>Sumur</i>	<i>Sūmir</i>	<i>Sūmer</i>

Таким образом, используя терминологию М. Сёгайто, можно сказать, что Б. Я. Владимирцов писал о «согдийско-уйгурских правилах»: «Уйгуры и монголы согласно своей системе приспособления семитического согдийского алфавита, который, собственно говоря, не обозначает гласных, согдийское *yod* (y) стали читать всегда как *i*, согд. *waw* (w) как *o* и *u*, согд. *āleph* (') как *a* и *e*; затем не надо забывать, что согд. *β* и уйг., монг. *v*, согд. *p* и уйг., монг. *p*, *b*, согд. *δ* и уйг., монг. *d* — одни и те же буквы» [Владимирцов 2005: 115]. Кроме того, в среднемонгольском языке, предшествовавшем классическому письменному, часто встречаются кальки из уйгурского (например, уйг., монг. *bodistv*), отражающие особенности согдийского консонантного письма. Б. Я. Владимирцов пишет о том, что вместе с системой транскрипции уйгуры и монголы позаимствовали у согдийцев и принципы чтения заимствованных слов [Владимирцов 2005: 114]. Впоследствии, возможно, по причине утраты данной традиции, монгольские писцы стали вставлять гласные звуки, сообразуясь с особенностями фонетической системы монгольского языка.

Несмотря на то, что мы не разделяем точку зрения М. Сёгайто относительно языка-источника, его выводы об ассимиляционных изменениях, которым подвергались в монгольском санскритские слова, представляются верными, однако не все подтверждаются на примере рассматриваемых текстов. Примеры из монгольского и ойратского переводов «Бхадрачарьи» иллюстрируют только первые два типа фонетических изменений, описанных М. Сёгайто:

1. санскр. *-a* (одушевл.) → тох. *-e / -ā* → уйг., монг. *-i*:

kumbhāṇḍa → *kumbhāṇḍe* → *kumbanti* → *kumbandi* + оконч. мн. ч. *-s*
(ойратский эквивалент *kusmende* отличается от монгольского и, вероятно, восходит к санскритскому *kūṣmāṇḍa*, синониму *kumbhāṇḍa*).

Интересно отметить, что Б. Я. Владимирцов вслед за А. фон Сталь-Гольштейном и С. Коновым причисляет санскритские заимствования, в которых произошел переход *a* → *i*, не к тохарским, как делает М. Сёгайто, а к хотанским заимствованиям, называя их хотанско-уйгурскими формами [Владимирцов 2005: 112], причем указывает, что в монгольский эти слова могли попасть не только из уйгурского, но и через посредство тибетского [Владимирцов 2005: 113].

2. санскр. *a* (неодушевл.) → тох., уйг., монг. — (нулевое окончание):

pāramitā → *pāramit* → *paramit* → *baramid*;
śikṣapada → *śikṣapāt* → *čixšapat* → *šaršabad* (*šaqšābad*).

Кроме того, примеры текстов «Бхадрачарьи» опровергают типы изменений №№ 3 и 4:

3. санскр. *-i / -ī* → тох. *-i / -e* → уйг., монг. *-i*:

но: *koṭi* → *koṭ / kor* → *kolti* → *kolti*;

4. санскр. *-u / -ū* → тох., уйг., монг. *-u*:

но: *Sumeru* → *Sumer* → *Sumir / Sumur* → *Sümir*;

paramāṇu → неизвестно → *pramanu* → *barman*.

В примере типа № 3 в тохарской форме произошло выпадение конечного *i*, хотя, согласно выводам М. Сёгайто, в данном случае он должен был сохраниться. Примеры типа № 4, согласно которому санскритский *i* сохраняется, показывают, что выпадение звука произошло еще в согдийской форме.

Также М. Сёгайто описал следующие фонетические изменения заимствованных слов (примеры приводятся из монгольского и ойратского переводов «Бхадрачарьи»):

1. Эпентеза

Санскр.	Уйг.	Монг.	Ойр.
<i>bodhisattva</i> 'бодхисаттва'	<i>bodistv</i>	<i>bodhi satuva</i>	<i>bodhi sadv</i>
<i>kalpa</i> 'кальпа'	<i>kalp</i>	<i>yalab</i>	<i>yalab</i>
<i>vyakṛta</i> 'вьякарана, предсказание'	<i>vyakrit</i>	<i>vivanggirid</i> (<i>vivangkirid</i>)	<i>bhyākirid</i>

Эпентеза, или вставка звуков, — фонетическое явление, выражаемое в добавлении гласных или согласных. Первый пример — уйг., среднемонг. *bodistv* → классич. монг. *bodhi satuva* → ойр. *bodhi sadv*: в монгольской форме между согласными *s*, *t*, *v* вставлены гласные. Г. Д. Санжеев пишет о невозможности в монгольском языке ситуации трехконсонантности, которая устраняется, как и в нашем случае, при помощи вставного гласного *u* / *ü* [Санжеев 1964: 49]. Что касается сочетания согласных *s* и *t*, Г. Д. Санжеев, деля согласные классического монгольского языка на превокальные (*x*, *m*, *ч*, *дж*, *j* и *к*) и непревокальные (*н*, *нг*, *б*, *г*, *б*, *д*, *л*, *м*, *р*, *с*, *ш*), указывает, что превокальные согласные никогда не встречаются перед каким-либо согласным, а следовательно, и в конце слога, а непревокальные могут находиться либо в начале слога, либо в конце последнего [Санжеев 1964: 44]. Таким образом, поскольку превокальный *t* не может предшествовать

согласному, между ним и звуком *s* вставляется гласный *a*. В ойратской же форме (*bodhi sadv*) переводчики, возможно, пытались передать фонетическое звучание слова: санскритское *t* озвончается и превращается в *d*, конечный гласный *a* выпадает.

Во втором примере (*kalpa* → *kalp* → *γalab* → *γalab*) выпадение санскритского конечного *-a* произошло в уйгурском, конечный *-lp* в монгольском трансформировался в *-lb*, поскольку в письменном монгольском графема *p* не встречается в финальной позиции. Сочетание *-lb* в классическом монгольском возможно, в основном в середине слова (см. *elbeg*), однако вместе с тем ни в одном из монгольских языков согласный не может стоять в середине слога [Санжеев 1964: 44], что обусловило появление промежуточного гласного *a* между согласными в монгольской и ойратской формах слова.

В третьем примере (*vyakṛta* → *vyakṛit* → *viva**ng**girid* / *viva**ng**kirid* → *bhyākirid*) в уйгурской форме также отмечается выпадение конечного *-a*. Затем, скорее всего, по причине сходства графем *y* и *v* монгольские переписчики стали транслитерировать второй слог как *va* [Владимирцов 2005: 43]. Монгольская графема *k / g* передает и заднеязычный глухой [к] и заднеязычный звонкий смычный [г]: возможно, что монгольские переписчики, следуя принципу регрессивной ассимиляции, т. е. уподобляя графему *k / g* последующим звонким согласным *r* и *d*, читали ее как звонкий [г]. Между гласным *a* и согласным *g* вставлен носовой согласный *ng* (см. монг. *anggi*, в котором гласный *a* назализируется в позиции перед сочетанием *-gi*). Ойратские переводчики стремились восстановить форму, близкую к санскриту (возможно, *bha* является аллографом *va*), однако вторая часть слова *-kirid* такая же, как и в монгольском варианте.

2. Ассимиляция гласных

2.1. Регрессивная

Уйг.	Монг.	Ойр.
<i>kolti</i> ‘десять миллионов’	<i>költi</i>	<i>byeve</i> ⁹⁵
<i>Sumir / Sumur</i> ‘гора Сумеру’	<i>Sümir</i>	<i>Sümer</i>

2.2. Прогрессивная

Уйг.	Монг.	Ойр.
<i>ärtini</i> ‘драгоценность’	<i>erdeni</i>	<i>erdeni</i>

Ассимиляция, или уподобление одного звука другому, — один из наиболее распространенных типов изменения звука в речи. В рассматриваемых текстах «Бхадрачарьи» встречаются примеры двух видов ассимиляции: регрессивной, когда последующий гласный влияет на первый, и прогрессивной, когда первый гласный влияет на последующий. Так, в примере регрессивной ассимиляции (уйг. *kolti* — монг. *költi*) палатальный *i* влияет на предшествующий гласный *o* в уйгурском варианте слова, и последний превращается в палатальный *ö*. В примере прогрессивной ассимиляции (уйг. *ärtini* — монг., ойр. *erdeni*) гласный первого слога *ä* (монг., ойр. *e*) влияет на второй гласный, который уподобляется ему (*erdeni*).

3. Увуляризация согласных

Санскр.	Уйг.	Монг.	Ойр.
<i>kalpa</i> ‘кальпа’	<i>kalp</i>	<i>yalab</i>	<i>yalab</i>
<i>kṣana</i> ‘миг, мгновение’	<i>kšan</i>	<i>gšan</i>	<i>aqšan</i>
<i>pratyekabuddha</i> ‘пратьекабудда’	<i>pratikabut / piratakabut</i>	<i>bratiyabud</i>	<i>paridikabud</i>

⁹⁵ Ойратская форма представляет собой заимствование из тибетского (от тиб. *bye ba*).

Увуляризация — это вторичная артикуляция согласных или гласных, в процессе которой задняя часть языка приближается к нёбному язычку и верхней части глотки с первичной артикуляцией звука в другом месте. М. Сёгайто называет увуляризацией переход санскр., уйг. *k* в монг. *g/γ* [Shogaito 1991: 40]. Рассмотрим пример *kalpa* → *kalp* → *γalab*: в классическом монгольском графема *k/g*, как указано выше, обозначала две фонемы мягкого ряда — глухой [к], который развился во многих монгольских диалектах в глухой проточный [х] или аффрикату [кх], и звонкий [г]. Поскольку это слово твердого ряда, графема *k/g* заменена графемой *q/γ*. В монгольском языке обычно заднеязычному *k* в словах твердого ряда соответствует переднеязычный *q*, однако в данном примере, возможно, для передачи уйгурского смычного звука *k* был использован монгольский *γ*, который также является смычным согласным, в отличие от *q*. В примере *kṣana* → *gṣan* → *aqṣan* в ойратской форме мы встречаем также эпентезу (вставку начального *a*), в чем можно снова увидеть попытку ойратских переводчиков передать фонетическое звучание слова, поскольку для монгольской фонетики сочетание *-gṣ* в инициальной позиции не характерно. В ойратской форме *paridikabud* увуляризация не наблюдается.

Возможные трансформации заимствованных слов описаны М. Сёгайто следующим образом: уйг. *i* → монг. *e* (уйг. *bičīn* — монг. *bečīn*), санскр., уйг. *v* → монг. *o* (уйг. *včir* — монг. *očir*); санскр., уйг. *v* → монг. *b* (уйг. *vasubandu* — монг. *basubandu*); санскр., уйг. *v* → монг. *u* (уйг. *maxadivi* — монг. *maha-a diu-a*); санскр., уйг. *y* → монг. *v* (уйг. *Motgalayani* — монг. *Modgalvani*) и др. [Shogaito 1991: 41–42]. В текстах «Бхадрачарьи» обнаруживаются примеры двух из описанных выше трансформаций:

1. *i* → *e*:

Уйг.	Монг.	Ойр.
<i>bilgä</i> ‘знак’	<i>belge</i>	<i>belge</i>
<i>yilvi</i> ‘иллюзия’	<i>yelbi</i>	<i>yelvi</i>

2. $y \rightarrow v$:

Уйг.	Монг.
<i>vyākṛit</i> ‘вьякарана, предсказание’	<i>vivanggirid</i>

В числе других изменений заимствованных санскритских слов в монгольском, не указанных в статье М. Сёгайто, на примере рассматриваемых текстов мы можем назвать следующие:

1. Синкопа, апокопа

Санскр.	Уйг.	Монг.	Ойр.
<i>paramāṇi</i> ‘атом, мельчайшая частица’	<i>pramanu</i>	<i>barman</i>	<i>tōsun</i> ⁹⁶
<i>pāramitā</i> ‘парамита’	<i>paramit</i>	<i>baramid</i>	<i>baramid</i>
<i>kṣana</i> ‘миг’	<i>kṣan</i>	<i>gṣan</i>	<i>aqšan</i>
<i>nirvāṇa</i> ‘нирвана’	<i>nirvana</i>	<i>nirvan</i>	<i>γaslang-ēče</i> <i>nöqčiküi</i> ⁹⁷
<i>śikṣapada</i> ‘нравственность’	<i>čixšapat</i>	<i>šayšabad</i>	<i>šaqšabad</i>
<i>kalpa</i> ‘кальпа’	<i>kalp</i>	<i>γalab</i>	<i>γalab</i>
<i>pratyekabuddha</i> ‘пратьекабудда’	<i>pratikabut /</i> <i>piratakabut</i>	<i>bratiγabud</i>	<i>paridikabud</i>

Синкопа, или выпадение звука, — фонетическое явление, заключающееся в выпадении, как правило, безударного звука или группы звуков. Она представлена в первом примере: санскр. *paramāṇi* — монг.

⁹⁶ Ойратская форма представляет собой калькированный перевод тиб. *rdul*.

⁹⁷ Также калька тиб. *mya ngan ‘das* букв. ‘уход от страданий’, ‘нирвана’.

barman: поскольку сочетание *-rm* в середине слова в монгольском допустимо (см. *ermeg*), гласный *a* между согласными *r* и *m* выпадает.

Остальные примеры иллюстрируют апокопу, т. е. выпадение конечного звука. Как видно из таблицы № 5 с параллелями из согдийского и тохарского языков, выпадение конечного звука, как правило, происходило в согдийском языке, а монголы через посредство уйгуров перенимали уже усеченные формы санскритских слов.

2. Переход $p \rightarrow b$, $t \rightarrow d$

Санскр.	Уйг.	Монг.	Ойр.
<i>pāramitā</i> 'парамита'	<i>paramit</i>	<i>baramid</i>	<i>baramid</i>
<i>paramāṇi</i> 'атом, мельчайшая частица'	<i>pramanu</i>	<i>barman</i>	<i>tōsun</i> ⁹⁸
<i>pratyekabuddha</i> 'прагьяекабудда'	<i>pratikabut</i> / <i>piratakabut</i>	<i>bratiyabud</i>	<i>paridikabud</i>
<i>kalpa</i> 'кальпа'	<i>kalp</i>	<i>yalab</i>	<i>yalab</i>
<i>śikṣapada</i> 'нравственность'	<i>ṣixṣapat</i>	<i>ṣayṣabad</i>	<i>ṣaqṣabad</i>

В грамматиках монгольского языка исследователи не раз отмечали случаи перехода графемы *p*, введенной в классический монгольский в составе *галика*, в *b* в иноязычных словах. Интересно отметить, что в уйгурском, как пишет М. Эрдал в «Грамматике древнетюркского языка», наоборот, отсутствует фонема *b*: она встречается лишь в позиции в середине слова (в поздних текстах) и никогда — в начале (вместо нее используются фонемы *v* и *p*) [Erdal 2004: 62]. Однако в ойратской форме *paridikabud* не отмечается переход $p \rightarrow b$, что, вероятно, демонстрирует попытки

⁹⁸ Ойратская форма представляет собой калькированный перевод тиб. *rdul*.

переводчиков восстанавливать наиболее близкие к санскритскому оригиналу формы.

Относительно перехода $t \rightarrow d$ Б. Я. Владимирцов пишет, что в монгольском письменном языке в конце слова всегда имелся d , глухой же вариант t не встречался вовсе, о чем говорит вся система консонантизма монгольского письменного языка, не знавшая глухих смычных на конце слов [Владимирцов 2005: 803].

3. Вставка *ng*

Санскр.	Монг.	Ойр.
<i>Amitābha</i> ‘Амитабха’	<i>Abida</i>	<i>Amidabha</i>
<i>Samantabhadra</i> ‘Самантабхадра’	<i>Samandabadr-a</i>	<i>Samanda Bhadra</i>
<i>vyakṛta</i> ‘вьякарана, предсказание’	<i>vivanggirid (vivangkirid)</i>	<i>bhyākirid</i>

Как видно из приведенных примеров, назализированный *ng* вставляется в позиции между гласным (*a* или *i*) и звонким согласным, что типично для фонетической системы монгольских языков.

4. Метатеза

Санскр.	Уйг.	Монг.	Ойр.
<i>ṛiṇya</i> ‘добродетель’	<i>bujan</i>	<i>buyan</i>	<i>buyan</i>
<i>dhyāna</i> ‘дхьяна, сосредоточение’	<i>dyan</i>	<i>diyan</i>	<i>diyan</i>

Метатеза — взаимная перестановка звуков или слогов на почве ассимиляции или диссимиляции. Как видно из вышеприведенных примеров, в обоих случаях метатеза произошла на уйгурской почве, монголы, а затем и ойраты лишь заимствовали измененные слова.

5. Трансформация санскритских придыхательных согласных в непридыхательные

Санскр.	Уйг.	Монг.	Ойр.
<i>pratyekabuddha</i> 'пратьекабудда'	<i>pratikabut</i>	<i>bratiyabud</i>	<i>paridikabud</i>
<i>kumbhāṇḍa</i> 'духи кумбханды'	<i>kumbanti</i>	<i>kumbandi</i>	<i>kusmende</i>
<i>Sukhavati</i> 'Сукхавати'	<i>Sukavadi</i>	<i>Sugavadi</i>	<i>Sugavadi</i>

Непридыхательные согласные в уйгурских и монгольских формах санскритских заимствований возможно объяснить отсутствием соответствующих знаков в уйгуро-монгольской графике в период заимствования данных слов из уйгурского (XIII—XIV вв.). При составлении монгольского канонического перевода «Бхадрачарьи», вошедшего в Ганджур, переводчики оставили некоторые санскритские заимствования в том виде, в каком они были переняты из уйгурского, — вероятно, те, которые уже закрепились как термины и активно использовались в буддийских переводных текстах. Однако стоит отметить, что в монгольском и ойратском текстах в некоторых словах для обозначения санскритского *h* в составе придыхательных согласных используется транскрипционный знак *галика* (см. *bodhi qutuγ*, *bodhi satuva*, *bodhičid*), в чем можно усмотреть попытки монгольских и ойратских переводчиков восстанавливать санскритские слова согласно правилам перевода, зафиксированным в словаре «Источник мудрецов».

Далее рассмотрим заимствования из тибетского языка. В монгольском тексте отмечено только одно заимствование из тибетского, попавшее в монгольский при посредстве уйгурского языка, — *yirtinčü* (от тиб. *'jig rten*).

Тиб.	Уйг.	Монг.	Ойр.
<i>klu</i> ‘наги’	<i>lu / luu</i>	Заимствование из китайского <i>luus</i> (уйг. <i>luu</i> + оконч. мн. ч. -s)	<i>klu</i>
<i>‘jig rten</i> ‘материальный мир’	<i>jirtinčü</i>	<i>yirtinčü</i>	<i>yertünčü</i>
<i>bye ba</i> ‘десять миллионов’	<i>kolti</i>	<i>költi</i>	<i>byeva</i>

Этот термин встречается в древнетюркских памятниках [Porre 1955: 39], а также в ранних памятниках уйгуро-монгольского письма: рукописных образцах Турфанской коллекции, комментарии Чойджи-одсэра к «Бодхисаттва-чарья-аватаре» и др. [Tumurtoogo 2006: 630]. В ойратском тексте, помимо *yertünčü*, отмечены два заимствованных из тибетского языка слова: ойр. *byeva* — от тиб. *bye ba*, ойр. *klu* — от тиб. *klu*. Данные заимствования представляют собой транслитерированные формы тибетских слов, т. е. они передают скорее графическое написание, нежели фонетическое звучание (тиб. *bye ba* произносится как [che va], *klu* — [lu]). Тем не менее, стоит отметить, что в форме *byeva* графема *v* передает фонетическое звучание тибетской *ba*.

Китайских заимствований в монгольском тексте нами выявлено четыре, в ойратском — два, что отражено в следующей таблице:

Кит.	Уйг.	Монг.	Ойр.
佛 (<i>fo</i>) ‘Будда’	<i>burhan</i> (<i>fo</i> + уважит. оконч. - <i>qan</i> / - <i>khan</i> в алтайск. языках) ⁴³	<i>burqan</i>	<i>burhan</i>
阿彌陀 (<i>Ē mí tuó Fó</i>)	<i>Abita</i>	<i>Abida</i>	Заимствование из

‘Амитабха’			санскрита <i>Amidabha</i>
蓮花 (<i>lián huā</i>) ‘лотос’	<i>linxu-a</i>	<i>lingqu-a</i>	Заимствование из санскрита <i>padma</i>
道士 (<i>dao ren</i>) ‘монах’	<i>toyin</i>	В монгольском тексте использована форма <i>ger-dečegen γarqu</i> (возможно, калькированный перевод, однако установить оригинал нам не удалось)	<i>toyin</i>
龍 (<i>lóng</i>) ‘дракон, змея’	<i>lu / luu</i> ⁹⁹	<i>luus</i> (уйг. <i>luu</i> + оконч. мн. ч. -s)	Заимствование из тибетского <i>klu</i>

Поскольку перечисленные лексические единицы, как уже установлено учеными, попали в монгольский и ойратский языки через уйгурский, мы можем рассмотреть лишь те изменения, которым подверглись уйгурские формы в монгольском языке. В монг. *Abida* (от уйг. *Abita*) мы имеем случай перехода $t \rightarrow d$, описанный выше. В монг. *lingqu-a* (от уйг. *linxu-a*) согласный *-n* заменен носовым *-ng*; кроме того, в этом слове встречается восходящий дифтонг *-ua*, нехарактерный для классического монгольского языка и, по утверждению Б. Я. Владимирцова, появившийся под влиянием заимствований из китайского и маньчжурского языков [Владимирцов 2005: 708]. В монг. *luus* мы имеем случай использования формы множественного числа в значении единственного (см. *šimnus*, *kumbandis*, *nisvanis*). Формы *burqan* и *toyin* идентичны уйгурским. Кроме того, некоторые ойратские варианты перевода отличаются от монгольских: при переводе имени Будды Амитабхи авторы ойратского перевода не стали использовать уйгурское заимствование из китайского *Abida*, а попытались восстановить

⁹⁹ В уйгурском, монгольском и ойратском языках обозначает нагов, существ хтонического происхождения из буддийской мифологии.

санскритскую оригинальную форму антропонима *Amidabha*, в которой можно отметить переход $t \rightarrow d$. Монгольское *lingqu-a* заменено в ойратском санскритским словом *padma*; *luus* — заимствованием из тибетского *klu*.

В рамках рассмотрения графо-фонетических изменений заимствованных слов в монгольском и ойратском переводах «Бхадрачарьи» представляется важным проанализировать вступительную часть обоих текстов, в которой с помощью знаков *галика* приводится название сочинения на санскрите и тибетском языке.

Монг.	Ойр.	Рус.
<i>Enedkeg-ün keleber : Ā ry-a badr-a čary-a brani dan-a ranġa ::</i>	<i>Enedkegiyin kelen-dü : Ārya bhadra čārya prani dha na ra za</i>	На санскрите: Арья- бхадрачарья-пранидхана- раджа
<i>Töbed-ün keleber : 'pagsba ġangpo spyod bai smonlam gyi rgyalpo ::</i>	<i>Töbödiyın kelendü 'pagspa bzangpo spyodpai smon lam gyi rgyal po</i>	На тибетском: пагпа зангпо чопеи монлам гьи гьял по

Анализ приведенных фрагментов показывает, что Зая-пандита стремился более точно передать оригинальное написание. В монгольском варианте не везде используется графема *h*, входящая в состав придыхательных согласных, в то время как в ойратском написании она присутствует (монг. *badr-a*, ойр. *bhadra*, но: монг. *dha na*, ойр. *dhana*); компонент *brani* в монгольском тексте (ойр. *prani*), очевидно, подвергся фонетической трансформации $p \rightarrow b$, описанной выше, хотя графема *p* используется дальше при передаче тибетского названия.

Также ойратский текст более точен в обозначении долгих гласных в санскритских названиях (см. ойр. *Ārya*, монг. *A ry-a*; ойр. *čārya*, монг. *čary-a*). Стоит отметить, что монгольский переводчик даже при написании иноязычных слов пытался следовать монгольской орфографии (придать

слову «монгольский облик»), используя откидную *a* в некоторых словах (*Ary-a*, *čary-a*).

Итак, сделаем некоторые выводы после рассмотрения графофонетических изменений заимствованных слов на примере монгольского и ойратского переводов «Бхадрачарьи». При ассимиляции иноязычных слов в рассматриваемых текстах возникают следующие фонетические явления: *эпентеза*, *синкопа (апокопа)*, *прогрессивная и регрессивная ассимиляция*, *метатеза*, *увуляризация согласных* и *трансформации некоторых звуков*. Причины данных фонетических явлений, описанных на материале письменного монгольского языка Б. Я. Владимирцовым [Владимирцов 2005], кроются в строе монгольского языка: в большинстве случаев причиной эпентезы или метатезы является невозможность трехконсонатности или сочетания определенных согласных в слове, в силу чего между согласными вставляются дополнительные гласные или происходит перестановка слогов. Также причиной эпентезы и во многих случаях — трансформации глухих согласных *p*, *t* в звонкие *b*, *d* является особенность монгольского языка, в силу которой определенные согласные не встречаются в конце слова, ввиду чего к согласному присоединяется конечный гласный, или конечный глухой согласный озвончается. В одном слове могут встретиться два или несколько явлений: в слове *yalab* отмечены эпентеза (вставка звука *a*) и увуляризация; в слове *baramid* — апокопа и трансформация $p \rightarrow b$.

Стоит отметить, что некоторые санскритизмы в рассматриваемых текстах представляют собой восстановленные монгольскими и ойратскими переводчиками формы, в которых используются знаки *галика*, однако в некоторых случаях переводчики предпочли оставить уйгурские формы санскритских слов, характерные для текстов более раннего периода, вероятно, из-за того, что данные формы закрепились в качестве буддийских терминов. Немногочисленные заимствования из китайского и тибетского языков, обнаруженные в текстах «Бхадрачарьи», также попали в

монгольский через уйгурское посредство. В ойратском варианте встречаются тибетские слова, зафиксированные в транслитерированном виде, не отражающем фонетическое звучание.

2.2. Особенности заимствованной лексики

В данном параграфе мы рассмотрим случаи заимствования лексических единиц из санскрита, китайского, уйгурского, тибетского и других языков, выявленных в монгольском и ойратском переводах «Бхадрачарьи».

Лексические заимствования в монгольском письменном языке рассматривались в публикациях Б. Я. Владимирцова [2005], Н. Н. Поппе [1955], М. Сёгайто [1991], А. Д. Коссе [2007] и др. Как уже указывалось в предыдущем параграфе, большую часть заимствований в монгольском тексте рассматриваемого памятника составляют санскритизмы, искаженные под влиянием уйгурского, согдийского и тохарского языков. Монголы заимствовали подобные иноязычные термины практически без изменений — в том виде, в котором они были адаптированы к фонетической системе уйгурского языка. В ойратском переводе в большей степени выражено влияние тибетского языка. Поскольку монгольский и ойратский переводы «Бхадрачарьи» составлены в разное время, для нас представляет особый интерес анализ на материале текстов способов перевода ключевых понятий буддизма в синхронном и диахронном срезе, что позволит проследить историю формирования и развития буддийской терминологии в монгольских языках.

Вначале перечислим слова **уйгурского** происхождения, которые присутствуют в двух текстах:

(1) монг. *arслан*, ойр. *arsalan* — от уйг. *arслан* [ДТС 1969: 55] ‘лев’.

Входит в состав эпитета будд «Львы [среди] людей» (санскр. *nārasimha*, тиб. *mi'i seng ge*, монг. *kümün-ü arслан*, ойр. *kümüni arsalan*).

(2) монг. *bilig*, ойр. *biliq* — от уйг. *bilig* [ДТС 1969: 100] ‘мудрость’.

Является компонентом парного термина «метод и мудрость» (санскр. *upāya prajñā*, тиб. *thabs dang shes rab*, монг. *arya bilig*, ойр.

bilig arya). Путь к достижению Пробуждения характеризуется союзом метода, а именно: практики шести парамит, и мудрости, заключающейся в постижении пустоты [Urāya prajñā].

- (3) монг. *belge bilig*, ойр. *belge biliq* — от уйг. *bilgä bilig* [ДТС 1969: 99] ‘высшая, изначальная мудрость, истинное знание, познание высшей истины’ (санскр. *jñāna*, тиб. *ye shes*). Рингу Тулку Ринпоче объясняет тибетский термин *ye shes* как «неизменную мудрость, которая присутствует в нас всегда или изначально (от тиб. *ye nas* ‘изначально’) и распознается с помощью мудрости *праджня shes rab*» [Wisdom].
- (4) монг., ойр. *erdem* — от уйг. *erdäm* [ДТС 1969: 176] ‘достоинство, добродетель; благие качества; знание’ (санскр. *guṇa*, тиб. *yon tan*).
- (5) монг. *jalbariqu*, ойр. *zalbariqu* — от уйг. *jalbar-* [ДТС 1969: 228] ‘умолять, просить, обращаться с мольбой’ (тиб. *gsol ba*).
- (6) монг. *jarliy*, ойр. *zarliq* — от уйг. *jarliy* [ДТС 1969: 242] ‘повеление, предписание, приказ; сутра’ (тиб. *gsung ba*).
- (7) монг. *jula*, ойр. *zula* — от уйг. *jula* [ДТС 1969: 278] ‘светильник, лампада’ (санскр. *pradīpa*, тиб. *mar me*).
- (8) монг., ойр. *kilinče* — от уйг. *qilinč* [ДТС 1969: 443] ‘деяние’. В монгольском и ойратском переводах имеет значение ‘проступок, неблагое деяние’ (санскр. *pāpa*, тиб. *sdig pa*).
- (9) монг. *qutuy*, ойр. *xutuq* — от уйг. *qut* [ДТС 1969: 471] ‘счастье, благо; состояние истинного бытия, блаженства’ (тиб. *byang chub*). В монгольском переводе используется в составе парного термина *bodhi qutuy* (в ойратском — *bodhi*) ‘Пробуждение, Просветление’.
- (10) монг., ойр. *ters* — от уйг. *ters* [ДТС 1969: 555] ‘тирткика, не-буддист; превратный, неправильный, ложный’ (санскр. *tīrthika*, тиб. *tu stegs*).

- (11) монг. *yelvi*, ойр. *yelbi* — от уйг. *jelvi* [ДТС 1969: 255] ‘волшебство, колдовство; иллюзия’ (санскр. *māyā*, тиб. *sgyu ma*).

Из перечисленных терминов наибольший интерес представляет термин *kilinče* (*nigül kilinče*) ‘неблагое деяние’ (санскр. *pāpa*, тиб. *sdig pa*; монг. *nigül kilinče*, ойр. *kilinče*), поскольку он является единственным примером из вышеприведенных, когда заимствованное из уйгурского слово приобрело в монгольском и ойратском языках другое значение. В словаре буддийской терминологии А. Берзина дается следующее толкование тибетского *sdig pa*: «Связанная с разрушительными действиями разновидность кармических сил, результатом которой является несчастливое состояние ума и страдания из-за различных проблем и боли. Также называется „негативным кармическим потенциалом“. Некоторые переводчики используют термин „грех“» (англ. The type of karmic force associated with a destructive action and which ripens intermittently into unhappiness and the suffering of problems and pain. Also called: «negative karmic potential». Some translators render it as „sin“) [Glossary of Buddhist terms].

О. Сүхбаатар относит этот термин к заимствованиям из санскрита (ХИЛИНЦ уй. *qilinč*, (*qilinč–qilinča–qilinč* < сам. *kleśa*), мо. б. *kilinče*; Гэм, нүгэл, буруу муу үйл (букв. ‘неблагой, неправильный поступок, грех’); хорш. нүгэл хилэнц ‘грех’ [Сүхбаатар 1997: 197]), однако мы считаем, что это заимствование из уйгурского. Б. Я. Владимирцов пишет о том, что монг. *kilinče* происходит от уйг. *qilinč* ‘деяние’ (у С. Е. Малова — написание *qylынč* [Малов 1951: 416]). В «Древнетюркском словаре» даются следующие значения: «*qilinč* 1. действие, дело; 2. поступок, деяние; 3. характер, нрав, манеры; 4. причуды, прихоти; 5. *рел.* действие, акт (санскр. *karman*), содеянное, поступки (санскр. *saṃskāra*); 6. *рел.* бытие, жизнь (санскр. *bhava*)» [ДТС 1969: 443]. Как мы видим из словарной статьи, у слова *qilinč* нет отрицательной коннотации неблагого деяния, что подтверждают и данные

гlossария С. Е. Малова. В словарных статьях к словам *qylynč*, *qylynčlyu* приводятся примеры: *ajyu qylynč* ‘дурные поступки’, *ädgü qylynčlyu kimi* ‘ладья с добрыми делами’ [Малов 1951: 416]. Во фрагменте версифицированного уйгурского перевода «Аватамсака-сутры», приведенном К. Кударой, встречается выражение *alqu qilinč*, которое автор переводит как *all karma* ‘все деяния’ [Kudara 2002: 192].

То, что уйгурское слово *qilinč* не является заимствованной искаженной формой санскритского *kleśa*, а принадлежит к базовой лексике уйгурского языка, также подтверждают данные «Древнетюркского словаря» и гlossария С. Е. Малова: корень *qil-* ‘1. делать, изготавливать, создавать, сооружать; 2. делать, действовать, поступать каким-либо образом; 3. делать каким-либо, превращать в кого-либо, что-либо’ является достаточно продуктивным, от которого образуются различные глагольные (*qilil-* ‘страд. от *qil-*’, *qilin-* ‘возвр. от *qil-*’, *qiliš-* ‘совм. от *qil-*’, *qiltur-* (*qildur-*) ‘страд. от *qil-*’) и именные формы (*qiliy* (*qiliq*) ‘нрав, характер, поступок, поведение’, *qilq* ‘поведение, манеры, характер, поступок’, *qilinč* ‘действие, дело’, *qiliqliy* ‘обладающий каким-либо поведением, характером’, *qilmaq* ‘исполнение, производство, совершение, действие’) [ДТС 1969: 442–444].

В среднемонгольском языке, как и в уйгурском, у термина *qilinč* не было значения ‘неблагое деяние’, чему можно найти подтверждение в памятниках монгольского письма XIV–XVI вв. В комментарии Чойджи-одсэра к «Бодхисаттва-чарья-аватаре» встречается фраза *jayaγan-u qilinč-un küčün-iyer* ‘в силу совершённых деяний (кармы)’ [Tumurtoḡoo 2006: 55], в которой слово *qilinč* имеет значение ‘деяние’, как и в уйгурском поэтическом переводе «Аватамсака-сутры» [Kudara 2002]. Отдельно стоит упомянуть о произошедшем в классическом монгольском языке переходе *qi* → *ki*, о котором пишет Б. Я. Владимирцов: «В других случаях можно наблюдать процесс постепенного изменения иноязычного слова путем приспособления его к фонетической системе воспринявшей монгольской среды. При этом

можно наблюдать, как по графическим основаниям слово из ряда гуттурального переходит в ряд палатальный. Напр. уйг. *qilinč* ‘деяние’ > стар. монг.-письм.¹⁰⁰ *qilinč* > нов. монг.-письм. *kilinča*; затем *kilinča* стали читать как *kilinče*, ойр.-письм. *kilinče*, халх. *хилинц* ‘грех, греховное деяние’. В данном случае после того, как стали писать *k* вместо $\chi < q$ перед $i < i$, все слово перешло в сознании монголов в передний ряд, тем более, что этимологическая связь его с таким, например, словом, как *kilbar* || халх. *хялбар* ‘легкий, дешевый’ была утрачена и не могла поддержать принадлежности к гуттуральному ряду» [Владимирцов 2005: 541–542].

В монгольском переводе «Бхадрачарьи» встречается парное слово *nigül kilinče*, в котором первый компонент *nigül* имеет значение ‘проступок’, а *kilinče*, как мы считаем, обладает нейтральным значением ‘деяние, действие’. В ойратском же переводе парному слову соответствует *kilinče*:

Тиб.	Монг.	Ойр.	Рус.
<i>sdig pa bdag gis</i> <i>bgyis pa ci mchis pa</i>	<i>ab ali minü üyiledügsen</i> <i>nigül kilinče</i> :	<i>mini ali üyiledüqsen</i> <i>kilinče</i> :	Во [всех] <i>неблагих</i> <i>деяниях, совершенных</i> <i>мною</i>
<i>sdig pa gang rnam</i> <i>sgrib par gyur pa</i> <i>dag</i>	<i>ali tedeger nigül</i> <i>kilinče</i> <i>tüyidügči</i> <i>boluqsan</i> :	<i>aliba tüyidker boluqsan</i> <i>kilinče</i> :	<i>Неблагие деяния,</i> <i>ставшие завесами</i> <i>[для ума]</i>
<i>mtshams med lnga</i> <i>bo dag gi sdig pa</i> <i>rnam</i>	<i>tabun jabsar ügei nigül</i> <i>kilinče-nügüd-i</i> :	<i>tabun zabsar ügei</i> <i>kilinče-noγoudi</i> :	<i>Пять <i>неблагих</i> деяний</i> <i>с немедленным</i> <i>воздаянием</i>

В комментарии Чойджи-одсэра к «Бодхисаттва-чарья-аватаре» встречается фраза *nigül arilyaqu* ‘очиститься от [совершенных] проступков’ [Tumurtoogo 2006: 53–54]. Таким образом, можно предположить, что в среднемонгольском в значении ‘проступок’ использовались термины *nigül* и

¹⁰⁰ В используемой нами терминологии — доклассический монгольский.

позже *nigül kilinče*. Использование парного слова, вероятно, явилось переходным этапом в истории формирования данного термина в монгольских языках, поскольку, как видно из приведенных примеров, в среднемонгольском компонент *kilinče* имел нейтральное значение, а уже потом в классическом монгольском и ойратском языках за ним закрепилась отрицательная коннотация: слова *nigül* и *kilinče* стали синонимичными и могли заменять друг друга. Н. С. Яхонтова, рассматривая лексику ойратского литературного языка, пишет о том, что в некоторых случаях одно и то же понятие в монгольских и ойратских текстах обозначалось разными словами, например, ойр. *kilinče* во многих текстах соответствует монг. *nigül* [Яхонтова 1996: 33]. Таким образом, в классическом монгольском языке XVIII в. и ойратском «ясном письме» термин *kilinče* приобрел значение «неблагое деяние, проступок». В словаре О. Ковалевского слово *kilinče* уже зафиксировано в значении «грех, прегрешение, проступок» [МРФС, 3 1844: 2529]. В современных монгольском и калмыцком языках слово *хилэнц / килнц* также имеет значение «грех, греховное деяние, прегрешение» [БАРМС, 4 2002: 78; КРС 1977: 300]. Интересно отметить, что слова *хилэнц* и *нүгэл* в современном монгольском языке стилистически дифференцированы: первое слово относится к религиозной лексике [БАРМС, 4 2002: 78], второе же не имеет такой пометы [БАРМС, 2 2002: 428]. В западном диалекте бурятского языка слово *нүгэл* обрело дополнительную коннотацию «хитрость»¹⁰¹.

Из тюркских заимствований, сохранившихся в монгольском переводе, но отсутствующих в ойратском, можно привести только слово *uri* (от уйг. *uri* «сын, мальчик, юноша» [ДТС 1969: 614]), входящее в состав эпитета бодхисаттвы мудрости Манджушри и замененное в ойратском переводе словом *zalou* «юноша, юность, молодой, юный» [МРФС, 3 1844: 2280]: монг. *uri boluysan Mañjusriy* — ойр. *xutuqtu zalou Mañzuširi*.

¹⁰¹ Благодарю за предоставленные сведения ведущего научного сотрудника Отдела урало-алтайских языков Института языкознания РАН Полину Петровну Дамбуеву.

Более значительную лексическую группу составляют заимствования из санскрита, согдийского и других языков, проникшие в монгольский и ойратский языки через уйгурский. Ниже приведем список подобных иноязычных слов с указанием языка-источника.

Заимствования из санскрита

(1) ойр. *Amidabha* — от санскр. *Amitābha* ‘Будда Амиабха, один из пяти дхьяни-будд’. В монгольском переводе использована форма, заимствованная из китайского через уйгурский язык, — *Abida*.

(2) монг., ойр. *baramid*, уйг. *paramit / baramit* [ДТС 1969: 396], согд. *p'r'myt* — от санскр. *pāramitā* ‘парамита, совершенство, наивысшая добродетель, практикуемая бодхисаттвами’.

(3) монг. *barman*, уйг. *(qoq) parmanu* [ДТС 1969: 457] — от санскр. *paramāṇu* ‘атом, пылинка, мельчайшая частица’. В ойратском использован дословный перевод тиб. *rdul — tōsun*. Интересно отметить, что в санскритском оригинале использовано другое слово *rajas* [Asmussen 1961].

(4) монг. *bodhi satuva*, ойр. *bodhi sadv*, уйг. *bodistv* [ДТС 1969: 107], согд. *pwtystβ* — от санскр. *bodhisattva* ‘бодхисаттва, человек, вступивший на путь Пробуждения’. В ойратском для перевода этого термина также используется словосочетание *burxani köböüd* (букв. ‘сыновья будд’), дословный перевод тиб. *sangs rgyas sras*.

(5) монг. *bratiyabud*, ойр. *paridikabud*, уйг. *pratikabut* [ДТС 1969: 397–398] — от санскр. *pratyekabuddha* ‘пратьекабудда; практикующий в одиночестве (без учителя) и, согласно воззрениям Махаяны, достигающий уровня архата’.

(6) монг., ойр. *buyan*, уйг. *bujan* [ДТС 1969: 120–121], согд. *pwnu'n* — от санскр. *puṇya* ‘добродетель, благая заслуга, накопление которой является одной из главных целей практикующих буддистов для продвижения по пути к Пробуждению’.

(7) монг., ойр. *diyan*, уйг. *dijan*, согд. *dyān* [Sogdian dictionary 1995: 160] — от санскр. *dhyāna* ‘дхьяна, медитативное сосредоточение, концентрация’.

(8) монг., ойр. *yalab*, уйг. *kalp* [ДТС 1969: 289], согд. *klp*’ [Sogdian dictionary 1995: 189] — от санскр. *kalpa* ‘кальпа, эпоха, космический цикл’.

(9) монг. *gšan*, ойр. *aqšan (aqšin)*, уйг. *kšan* [ДТС 1969: 321] — от санскр. *kṣaṇa* ‘миг, мгновение, наикратчайший промежуток времени’.

(10) монг. *gšanti*, уйг. *kšanti* [ДТС 1969: 322] — от санскр. *kṣānti* ‘терпение, снисхождение’. В монгольском переводе используется в словосочетании *gšanti öčikü* ‘раскаиваться, обращаться с покаянием’. В ойратском переводе использован глагол *namanči[la]xu* с тем же значением.

(11) монг. *költi*, уйг. *kolti* [ДТС 1969: 311], согд. *kwrtu* [Sogdian dictionary 1995: 201] — от санскр. *koṭī* ‘десять миллионов’. В ойратском переводе использовано заимствование из тибетского *byeva* (от тиб. *bye ba*).

(12) монг. *kumbandis*, уйг. *kumbanti* [ДТС 1969: 322] — от санскр. *kumbhāṇḍa* ‘кумбханды: 1. класс демонических существ, обитающих на кладбищах и сосущих кровь [Рерих, 2 1984: 103]; 2. божества, относящиеся к классу якш. Входят в свиту Лхамо [Алексеев и др. 2012: 49] или локапалы юга Вирудхаки [Категории буддийской культуры 2000: 40]’. В ойратском переводе использовано другое слово *kusmende* (вероятно, от санскр. *kuṣmāṇḍa*). В санскритско-английском словаре Моньер-Вильямса в словарной статье к слову *kumbhāṇḍa* написано, что, возможно, это пракритская форма санскритского *kuṣmāṇḍa* [Monier-Williams].

(13) ойр. *mandal*, уйг. *mandal* [ДТС 1969: 336] — от санскр. *maṇḍala* букв. ‘центр и окружность’. Термин имеет несколько значений: явленный мир вокруг нас; сфера, в которой пребывают будды, бодхисаттвы или божества, являющаяся опорой для визуализации практикующего; двухмерное изображение подобной сферы на ткани или бумаге или сделанное из разноцветного песка или трехмерное, вырезанное из дерева; акт подношения

вселенной, визуализируемой как Чистая Земля, и ее обитателей как совершенных существ [Mandala]. В монгольском переводе использовано слово *oron* букв. ‘земля, место’.

(14) монг. *Mañjuśriy*, ойр. *Mañzušri*, уйг. *Mančuširi* [ДТС 1969: 336] — от санскр. *Mañjuśri* ‘Манджушри, бодхисаттва мудрости’.

(15) монг. *nirvan*, уйг. *nirvan* [ДТС 1969: 359], согд. *nyrβ'n* [Sogdian dictionary 1995: 252] — от санскр. *nirvana* букв. ‘затухание, прекращение’, ‘нирвана, Пробуждение, Освобождение (от страданий и их причин), конечная цель практики буддизма’. В ойратском тексте использован калькированный перевод тиб. *mya ngan las 'das pa* — *yaslang-eče nōqčiküi* букв. ‘уход от страданий’.

(16) монг., ойр. *ridi* — от санскр. *ṛddhi* ‘сверхъестественные силы (чудесные превращения, беспрепятственное перемещение тела в пространстве, волшебные иллюзии и т. д.)’.

(17) монг. *šayšabad*, ойр. *šaḡšabad*, уйг. *čaḡšapat* [ДТС 1969: 140], согд. *škš'pt* / *škš'pwt* — от санскр. *śikṣapada* ‘нравственность, нравственное поведение, нравственные предписания’.

(18) монг. *Samandabadr-a*, ойр. *Samanda Bhadra*, уйг. *Samantabadri* (*Samantabadi*) [ДТС 1969: 483] — от санскр. *Samantabhadra* ‘Самантабхадра’. Самантабхадра является одним из восьми главных бодхисаттв буддизма Махаяны, олицетворяющим доброту или счастье [Samantabhadra]. В Ваджраяне является эманацией Будды Вайрочаны. Кроме того, в традиции Дзогчен тибетского буддизма, помимо бодхисаттвы Самантабхадры, почитается Будда Самантабхадра, изначальный Будда [Buddha Samantabhadra].

(19) ойр. *sangsar*, уйг. *sansar* [ДТС 1969: 484], согд. *snsk'r* (*sns'r*, *snsk'r*) — от санскр. *samsāra* ‘сансара, круговорот бытия’. В монгольском переводе использовано выражение *ḡayuḡan tutum* ‘жизнь, перерождение’. В

тибетском тексте использовано слово *srid pa* ‘существование; жизнь’, синоним термина «сансара».

(20) монг. *siravag*, уйг. *šravak (šrvk)* [ДТС 1969: 524] — от санскр. *śrāvaka* букв. ‘слушающий, слушатель’, ‘практик учения Тхеравады, осознающий страдание как сущность сансары и фокусирующийся на размышлениях об отсутствии я’. Монгольский перевод в данном случае является относительно вольным, поскольку в санскритском, тибетском и ойратском текстах говорится о тех, кто [еще] учится, и вышедших за пределы обучения (санскр. *śaikṣa–aśaikṣa*, тиб. *slob dang mi slob*, ойр. *surxun kigēd üli surxun*). В английском переводе хотанской версии «Бхадрачарьи», сопровождаемой параллельным санскритским текстом, слово *śaikṣa* поясняется как «те, кому еще нужно обучаться и кто еще не достиг Пробуждения» [Asmussen 1961: 12]. В тибетско-английском онлайн-словаре фраза *slob dang mi slob* переводится как ‘returners and non-returners’ (букв. ‘возвращающиеся и не-возвращающиеся [в круговорот сансары]’,¹⁰²) [Tibetan translation tool]. В ойратском тексте использован дословный перевод тибетского *slob (pa)* — *surxun* ‘обучающиеся’.

(21) монг., ойр. *Sugavadi*, уйг. *Sukavadi* — от санскр. *Sukhāvātī* букв. ‘страна блаженства’, ‘Сукхавати, Чистая Земля Будды Амитабхи’.

(22) монг. *Sümir*, ойр. *Sümer*, уйг. *Sumir* [ДТС 1969: 513], согд. *Sm’ur* [Sogdian dictionary 1995: 356] — от санскр. *Sumeru* ‘гора Сумеру, священная гора в буддийской космологии, располагающаяся в центре вселенной’.

(23) монг. *yagša(s)*, ойр. *yagxa(d)*, уйг. *jakša* — от санскр. *yakṣa* букв. ‘причиняющие зло’, ‘якши, один из восьми классов полубожественных

¹⁰² Эти понятия относятся к классификации четырех уровней реализации в традиции Тхеравады: 1) вступивший в поток (санскр. *srotāpanna*), тот, кто преодолел ложные воззрения и сомнения относительно Будды, Дхармы и Сангхи; 2) возвращающийся только раз (санскр. *sakṛdāgāmin*), тот, кто благодаря устранению страсти, гнева и неведения в последний раз будет рожден в этом мире; 3) не-возвращающийся (санскр. *anāgāmin*), тот, кто благодаря преодолению чувственных желаний и злонамеренности после смерти обретет рождение в высших мирах, где достигнет состояния архата; 4) архат [Андросов 2008: 100–101].

демонических существ, которых в индийской мифологии являются хранителями сокрытых в земле сокровищ' [Yaksha].

(24) монг. *vivanggirid*, ойр. *bhyakirid*, уйг. *vijakrit* [ДТС 1969: 633] — от санскр. *vyākṛti* 'вьякарана, предсказание, разъяснение'. Жанр пранидханы, как было рассмотрено выше, тесно связан с термином «вьякарана» (тиб. *lung bstan*, монг. *vivanggirid*, ойр. *bhyakirid*). В ойратском тексте, помимо слова *bhyakirid*, встречается также калькированный перевод тиб. *lung bstan* — *esi üzüülküi* букв. 'даровать наставление'.

Займствования из согдийского

(1) монг., ойр. *nisvanis*, уйг. *nizvani* [ДТС 1969: 359–360] — от согд. *nyzβ'ny* (*nyzb'ny*) [Sogdian dictionary 1995: 255] 'страсть, сильное чувство'. В монгольском и ойратском переводах термин используется в значении 'клеша, омрачение' (санскр. *kleśa*, тиб. *nyon mongs*). А. Берзин приводит в своем терминологическом словаре следующее толкование: «Дополнительный вид осознания (ментальный фактор), который, возникнув, приводит человека к потере душевного спокойствия и самообладания. Знаком того, что человек испытывает тревожащие эмоции, является чувство дискомфорта, испытываемое им самим или окружающими людьми. Некоторые переводчики переводят этот термин как „тревожащие эмоции“ или „эмоциональные омрачения“» (англ. *A subsidiary awareness (mental factor) that, when it arises, causes oneself to lose peace of mind and incapacitates oneself so that one loses self-control. An indication that one is experiencing a disturbing emotion or attitude is that it makes oneself and / or others feel uncomfortable. Some translators render this term as «afflictive emotions» or «emotional afflictions»*) [Glossary of Buddhist terms].

(2) монг. *šimnu(s)*, ойр. *šumnus(š)*, уйг. *šimnu* [ДТС 1969: 523] — от согд. *šmnw* [Sogdian dictionary 1995: 375] 'демон, злой дух, Мара'. Перевод санскр. *māra*, тиб. *bdud*. Интересно отметить, что дошедшие до нас

согдийские памятники, в которых встречается это слово в значении ‘дьявол, сатана’, принадлежат к христианской литературе.

Займствованиа из китайского

(1) монг. *Abida*, уйг. *Amita (ayuši)*, *Abita* — от кит. 阿彌陀 (*Ē mí tuó Fó*) ‘Амитабха, один из пяти дхьяни-будд’. Одна из его эманаций, дарующая долголетие, — бодхисаттва Амитаюс. В ойратском используется восстановленная санскритская форма — *Amidabha*.

(2) монг. *burqan*, ойр. *burxan*, уйг. *burxan* [ДТС 1969: 127] — от кит. 佛 (*fo*) ‘Будда, Пробужденный, тот, кто полностью устранил эмоциональные омрачения и омрачения познания’.

(3) монг. *lingqu-a*, уйг. *linxua* [ДТС 1969: 333] — от кит. 蓮花 (*lián huā*) ‘лотос’. В ойратском тексте использовано заимствование из санскрита *padma*, соответствующее тибетскому *pad ma*.

(4) монг. *luus*, уйг. *lū* [ДТС 1969: 334] — от кит. 龍 (*lóng*) ‘1. дракон; 2. змея’. В монгольских языках это слово используется для обозначения нагов, хтонических существ буддийской мифологии, обитающих в водоемах. В ойратском переводе использовано заимствование из тибетского *klu* (от тиб. *klu*).

(5) монг. *tngri*, ойр. *tenggeri*, уйг. *tānri* [ДТС 1969: 544] ‘небо, божество’ — возможно, от кит. 天 (*tiān*) [Щербак 2005: 49].

(6) ойр. *toyin*, уйг. *tojin (tojun)* [ДТС 1969: 572] — от кит. 道士 (*dao ren*) ‘буддийский монах’. В монгольском тексте словосочетание «стать монахом» (санскр. *pravrajita*, тиб. *rab tu 'byung ba*, ойр. *toyin bolxu*) переведено как *gerdeŋegen yarqu* букв. ‘покинуть свой дом’.

Займствованиа из греческого

(1) монг., ойр. *nom*, уйг. *nom* [ДТС 1969: 360], согд. *nwm* [Sogdian dictionary 1995: 246] — от греч. *nomós* ‘Учение, Закон’. Используется в значении ‘Дхарма, Учение Будды’. Интересно отметить, что этот термин встречается только в согдийских христианских текстах.

Займствованиа из тибетского

(1) ойр. *klu* — от тиб. *klu* ‘1. нага, дракон; 2. змея’ [Рерих, 1 1983: 86]. В монгольском переводе использовано займствование из китайского *luus*.

(2) монг., ойр. *yirtinčü* (*yertünčü*), уйг. *yértinčü* (*yirtinčü*) [ДТС 1969: 263] — от тиб. *’jig rten* ‘материальный мир, вселенная’.

(3) Ойр. *byeva* — от тиб. *bye ba* ‘десять миллионов’. В монгольском тексте использовано санскритское займствование *költi*.

Также представляется интересным рассмотреть кальки¹⁰³ с тибетского, встречающиеся в монгольском и ойратском переводах «Бхадрачарьи»:

(1) монг. *sayibar oduysan*, ойр. *saiybēr oduqsan* букв. ‘превосходно ушедший’, эпитет Будды — калька тибетского *bde bar gshegs pa* (сокращенная форма — *gshegs pa*), которое в свою очередь является калькированным переводом санскритского *Sugata*. Н. С. Яхонтова пишет об этом термине: «Тибетский эпитет является буквальным переводом санскритского *su* ‘хорошо’, *gata* ‘ушедший’» [Ойратский словарь... 2010: 101].

(2) монг. *ilayuyusan*, ойр. *ilayuyqsan* букв. ‘одержавший победу’, эпитет Будды — калька тибетского *rgyal ba* и санскритского *jina*. Н. С. Яхонтова указывает, что санскритская форма используется также как эпитет Вишну [Ойратский словарь... 2010: 100].

¹⁰³ Калька — слово или выражение, строение которого соответствует строению слова или выражению другого языка, послужившего образцом [Алимов 2015: 38].

(3) ойр. *burxani köböüd* ‘сыновья будд’ — калька тибетского *sangs rgyas [kyi] sras* и санскритского *buddhasuta*. В «Ойратском словаре поэтических выражений» с лексемой *köböün* встречается эпитет бодхисаттвы *ilayūqsan köböün* ‘сын победившего’ [Ойратский словарь... 2010: 135]. В монгольском тексте дан смысловой перевод *bodhi satuva* ‘бодхисаттва’.

(4) монг. *toyosun*, ойр. *tōsun* ‘пыль, пылинка’ — калька тибетского *rdul*. В монгольском тексте «Бхадрачарьи» встречаются два варианта перевода этого слова — дословный *toyosun* и фонетическое заимствование *barman* (от санскр. *paramāṇi*).

(5) монг. *nom-un ele činar*, ойр. *nomiyin činar* ‘дхармадхату, пространство истинной реальности’ — калька тибетского *chos kyī dbyings* и санскритского *dharmadhātu*. В словаре Ю. Н. Рериха в качестве санскритского оригинала термина приводится *dharmā-ayātana* ‘сфера сознания’ [Рерих, 4 1985: 125], однако в тибетско-английском словаре буддийской терминологии *chos kyī dbyings* переведено как ‘дхармадхату, сфера истинной реальности’ [Tibetan-English Dictionary... 1993: 82]. Дхармадхату, концепция которого является центральной в «Гандавьяухасутре», интерпретируется Д. Осто как истинная природа реальности, основа, цель и плод пути бодхисаттвы. Дхармадхату, будучи тесно связанным с двумя телами Будды — дхармакаей и рупакаей: на уровне дхармакаи представляет собой абсолютно чистую пустотную метафизическую основу всех феноменов, на уровне рупакаи — бесчисленное количество иллюзорных проявлений [Osto 2010: 43].

(6) монг., ойр. *sedkil čökülekü (čökürekü)* ‘впасть в уныние’ — калька тибетского выражения *yid ’byung* ‘быть угнетенным, быть встревоженным’ [Рерих, 8 1986: 257].

(7) ойр. *γaslang-ēce nōqčiküi* букв. ‘уход от страданий’, ‘нирвана’ — калька тибетского *mya ngan [las] ’das pa*. Монгольские переводчики используют восстановленную санскритскую форму *nirvan*.

(8) монг. *tabun ĵabsar ügei nigül kilinče*, ойр. *tabun zabsar ügei kilinče* ‘пять беспромежуточных прегрешений’ — калька тибетского *mtshams med pa lnga bo* букв. ‘пять беспромежуточных’, ‘пять тяжелейших преступлений с немедленным воздаянием: 1) убийство отца, 2) убийство матери, 3) убийство архата, 4) внесение раскола в монашескую общину, 5) намеренное причинение вреда телу Будды. Каждый, кто совершил одно из этих действий, сразу же после смерти, не проходя промежуточное состояние, возродится в Аду беспредельных мучений (санскр. *āvici*; тиб. *mnar med*)’ [Tibetan translation tool].

Итак, некоторые из выявленных в монгольском и ойратском переводах «Бхадрачарьи» тюркоязычных заимствований обозначают ключевые понятия буддийской философии, например, *bilig / biliq* ‘мудрость’, *belge bilig / belge biliq* ‘высшая изначальная мудрость’, *qutuy / xutuq* ‘святость, состояние истинного бытия’, *erdem* ‘достоинство, благое качество’, *kilinče* ‘проступок, неблагое деяние’. Тот факт, что эти лексические единицы сохранились и в более позднем ойратском переводе, автору которого, согласно правилам перевода канонических текстов, надлежало заменять устаревшие уйгурские заимствования кальками с тибетского или восстановленными санскритскими формами, говорит о том, что они относились к устойчивой буддийской терминологии монгольских языков, что в свою очередь лишний раз свидетельствует о ключевой роли уйгурского буддизма в становлении монгольскоязычной буддийской письменной традиции.

Гораздо более значительную часть составляют заимствования из других языков, проникшие в монгольский и ойратский языки через уйгурский. Санскритское происхождение имеют антропонимы и топонимы: *Mañjuśriy / Mañzuśri*, *Samandabadr-a / Samanda Bhadra*, *Sugavadi*, *Sümir / Sümer*; понятия, относящиеся к буддийской мифологии: *kumbandis / kusmende*, *yagšas / yagxad*; различные философские термины: *buyan*, *diyan*, *šayšabad / šaqšabad* и т. д. Единичными примерами представлены

заимствования из согдийского (*nisvanis, šimnus / šumnus*), китайского (*burqan / burxan, luus / klu*, монг. *Abida, lingqu-a*, ойр. *toyin*) и тибетского (*yirtinčü / yertünčü*) языков. Стоит отметить, что авторы ойратского перевода заменили китайские заимствования *Abida, lingqu-a, luus*, встречающиеся в монгольском тексте, санскритскими *Amitābha, padma* и тибетским *klu*, и в целом ойратский текст отличается следованием тибетскому оригиналу, например, тиб. *slob pa* букв. ‘обучающиеся’ переведено в ойратском калькой *surxin*, в монгольском же дан скорее смысловой перевод — *siravag* ‘шравака’.

Остальная лексика представляет собой кальки с тибетских выражений, которые в свою очередь восходят к санскриту. Единичными примерами представлены заимствования из греческого языка.

2.3. Особенности морфологии и синтаксиса

В данном параграфе мы рассмотрим влияние языка оригинала на язык перевода в монголоязычных переводах «Бхадрачарьи» на уровнях морфологии и синтаксиса. Описав выше графо-фонетические изменения заимствований и лексические заимствования на материале рассматриваемых текстов, мы можем сделать вывод, что на уровнях фонетики и лексики прослеживается влияние как уйгурского (преобладает в монгольском переводе), так и тибетского (превалирует в ойратском тексте) языков. Когда мы переходим к анализу грамматических явлений, можно говорить о влиянии только тибетского языка. По большей части влияние тибетского языка в переводных текстах носит отрицательный характер: как пишет Г. Ц. Цыбиков, «при переводах, согласованных с тибетской речью, в монгольской письменности оказывается как бы затемнение части смысла многими излишними словами» [Цыбиков, 2 1981: 38].

Г. Ц. Цыбиков, излагая в своей статье «О монгольском переводе „Ламрим чэн-по“» основные принципы перевода с тибетского на монгольский язык согласно терминологическому словарю «Источник мудрецов», дает описание практически всех особенностей, характерных для монголоязычных переводных текстов [Цыбиков, 2 1981: 27–50]. Влияние тибетского языка на уровне морфологии наиболее отчетливо проявляется в способах перевода тибетских глагольных форм, именных форм, требующих различные послелого в зависимости от падежа, на монгольский и ойратский языки, а на уровне синтаксиса — в копировании порядка слов в предложении согласно тибетскому оригиналу. Рассмотрим на ряде примеров, как монгольские и ойратские переводчики передавали падежные формы, категории притяжания, залога и т. д.

Категория падежа. Падежная парадигма, заимствованная тибетцами из санскритской грамматики, включает восемь падежей (тиб. *rnam dbye brgyad*), образуемых присоединением определенных частиц:

1) первый, именительный, падеж (тиб. *rnam dbye dang po*, санскр. *prathamā vibhaktiḥ*) не имеет падежной частицы, выражает сущность имени и обозначает деятеля с непереходным глаголом;

2) второй, винительный, падеж (тиб. *rnam dbye gnyis pa*, санскр. *dvītīyā vibhaktiḥ*) образуется при помощи семи частиц (тиб. *la don rnam pa bdun*) — *la, su, -r, ru, du, tu, na* — и выражает дополнение, а также цель, направление. Кроме того, Ю. Н. Рерих указывает неопределенный падеж, выполняющий роль винительного и по форме совпадающий с именительным, и разновидность винительного падежа — детерминатив, или падеж дополнения к глаголу [Рерих 2001: 45];

3) третий, орудный, падеж (тиб. *rnam dbye gsum pa*, санскр. *trtīyā vibhaktiḥ*) образуется при помощи частиц *-s, gis, kyis, gyis*, выражает деятеля с переходным глаголом, орудие или причину;

4) четвертый, дательный, падеж (тиб. *rnam dbye bzhi pa*, санскр. *caturthi vibhaktiḥ*) образуется при помощи частиц *la, su, -r, ru, du, tu* в значении предоставления чего-либо или цели действия;

5) пятый, исходный, падеж (тиб. *rnam dbye lnga pa*, санскр. *pañcamī vibhaktiḥ*) образуется при помощи частиц *las, nas*, обозначает источник, причину, иногда употребляется в значении орудного падежа;

6) шестой, родительный, падеж (тиб. *rnam dbye drug pa*, санскр. *ṣaṣṭhī vibhaktiḥ*) образуется при помощи частиц *'i, gi, kyi, gyi*, обозначает принадлежность;

7) седьмой, местный, падеж (тиб. *rnam dbye bdun pa*, санскр. *saptamī vibhaktiḥ*) образуется при помощи частиц *la, su, -r, ru, du, tu*;

8) восьмой, звательный, падеж (тиб. *rnam dbye brgyad pa*, санскр. *aṣṭamī vibhaktiḥ*) в значении обращения к кому-либо образуется при помощи частиц *kye*, *kwa ye*.

«Монгольские грамматики, — как пишет Г. Ц. Цыбиков, — <...> заимствуя у тибетцев деление падежей, признают в своем языке семь падежей, исключая звательный, и называют их тибетскими терминами в буквальном переводе на монгольский язык» [Цыбиков, 2 1981: 42]. Г. Д. Санжеев указывает восемь падежей в старописьменном монгольском языке: именительный, винительный, родительный, дательно-местный, местный, исходный, орудный и соединительный [Санжеев 1964: 21]; М. Н. Орловская насчитывает девять, называя еще совместный [Орловская 1984: 21]. Н. С. Яхонтова выделяет в ойратском языке восемь падежей: именительный, винительный, родительный, дательно-местный, исходный, орудный, соединительный и совместный [Яхонтова 1996: 44].

Функции практически всех падежей в тибетском и монгольском, как и ойратском, языках совпадают. Наиболее очевидно отрицательное влияние языка оригинала проявляется в способах перевода с тибетского на монгольский и ойратский языки форм орудного падежа, оформляющих подлежащее. В тибетском предложении подлежащее с переходным сказуемым оформляется орудным падежом, а прямое дополнение — винительным без частицы, что совершенно не характерно для монгольских языков. Г. Ц. Цыбиков пишет об этом: «Но монгольский язык, имея переходные глаголы, должен употреблять подлежащее в основной форме без частиц (им. п.) и прямое дополнение со специальной частицей (вин. п.). <...> Монгольскому языку несвойствен тибетский способ показания субъекта известного действия падежом *instrumentalis*, который, впрочем, в монгольском языке употребляется только как причина или орудие действия» [Цыбиков, 2 1981: 43–44].

В рассматриваемом монгольском тексте встречаются случаи, когда, следуя тибетскому оригиналу, переводчики оформляют подлежащее орудным падежом¹⁰⁴:

- (1) тиб. *bdag gis* *thal mo* *rab sbyar* *gsol bar* *bgyi* [ТП: 874]¹⁰⁵
я-INS ладонь очень соединить-PST молить-ADV делать-PRS
‘я молю, совершенным образом сложив ладони [у сердца]’
монг. *bi-ber alayaban* *qamtudqan* *öčimüi* [МП: 500]
я-INS ладонь-P. REFL соединить-CV.MOD молить-PRS
‘я молю, сложив ладони [у сердца]’
- (2) тиб. *gang gis* *mi shes* *dbang gis* *byas pa dag* [ТП: 879]
тот-INS NEG-знание сила-INS делать-PC.PST-PL
‘тот, кто совершил в силу неведения’
монг. *ken-ber* *tungqay-un* *šiltayan-bar* *üiledbesü-ber* [МП: 505]
тот-INS неведение-GEN причина-INS делать-CV.SUCC-PCL.EMPH
‘хотя тот, кто совершил в силу неведения’
- (3) тиб. *de dag* *ma lus* *bdag gis* *yongs su* *bskang* [ТП: 880]
тот-PL NEG-остаться я-INS полностью наполнить-FUT
‘я заполняю их полностью без остатка’
монг. *tedeger-i* *qočorli ügei* *bi-ber uyuyata* *dügürgejü*
[МП: 506]
те-ACC остаток-NEG.COP я-INS полностью наполниться-CAUS-
CV.IPFV

¹⁰⁴ Интересно отметить, что Г. Д. Санжеев рассматривает употребление частицы *-бер*, отсутствующей в современном языке, в качестве показателя подлежащего как одну из синтаксических особенностей старописьменного монгольского языка [Санжеев 1964: 88].

¹⁰⁵ Примеры из тибетского, монгольского и ойратского переводов приводятся с использованием глосс. За основу были взяты обозначения, указанные в лейпцигских правилах глоссирования, а также специальные обозначения, разработанные на материале калмыцкого языка коллективом авторов Института лингвистических исследований РАН [Исследования по грамматике калмыцкого языка 2009: 867–871]. Обозначения, отсутствующие в «Исследованиях по грамматике калмыцкого языка», но встречающиеся в рассматриваемых примерах, — CV.QUOT (цитатное деепричастие) и FIN.SUPP (глагольная финитная форма со значением предположения).

‘я заполняю их полностью без остатка’

В ойратском переводе подлежащее, согласно правилам, оформлено именительным падежом:

- (1) ойр. *bi alixa-bēr sayitur xamtudxaḗi zalbiran*
üyiledüümüi [ОП: л. 2b]
я ладонь-INS хорошо соединить-CV.IPFV молить-CV.MOD
делать-PRS
‘я молю, совершенным образом сложив ладони [у сердца]’
- (2) ойр. *bi tedeni хоḗorli ügei оуḗto düürgeḗi* [ОП: л. 7b]
я они-ACC остаток-NEG.COP полностью наполниться-CAUS-
CV.IPFV
‘я заполняю их полностью без остатка’

Как пишет Н. С. Яхонтова, употребление частицы *-bēr*, редко используемой в ойратском языке, является калькой с тибетского, в котором частица орудного падежа оформляет субъект в эргативной конструкции [Яхонтова 1996: 111].

Тибетский орудный падеж также передается в монгольском переводе формой дательного-местного падежа с использованием частицы *-da*, которая, как считает М. Н. Орловская, является весьма древней параллельной с *-dur / -tur* морфемой, возникшей в монгольских языках, видимо, в результате заимствования из древнетюркских языков [Орловская 1984: 38].

- тиб. *Kun du bzang pos brygan pa'i gzhung*
grub ste [ТП: 880]
все-DAT благой-INS украшать-PC.PST-GEN коренной текст
исполнить-CV.MOD
‘исполняя текст [практики], украшенной Всеблагим (Самантабхадрой)’
- монг. *Samanda Badr-a-da čimegdegsen ʁool*
bütüjü [МП: 507]

Самантабхадра-DAT украшать-PC.PASS-PST коренной текст
 исполнить-CV.IPFV
 ‘исполняя текст [практики], украшенной Самантабхадрой’

В монгольском примере частица *-da-*, оформляя субъект действия при страдательном залоге (*čimegdegsen*), входит в состав причастного оборота *Samanda badr-a-da čimegdegsen*. Н. С. Яхонтова также пишет о существовании подобных конструкций и в ойратском языке [Яхонтова 1996: 49], однако в рассматриваемом нами ойратском тексте они не встречаются.

Также в монгольском и ойратском переводах нами выявлены примеры, когда тибетский орудный падеж в причастных и определительных оборотах переводится формой родительного падежа, например:

тиб.	<i>sdig pa</i>	<i>bdag gis</i>	<i>bgyis pa</i>	<i>ci</i>	<i>mchis pa</i> [ТП: 873]
	проступок	я-INS	делать-PC.PST	что	быть-PC.PST
	‘[все] какие бы то ни было совершенные мной неблагие деяния’				
монг.	<i>ab ali</i>	<i>minü</i>	<i>üiledügsen</i>	<i>nigül kilinče</i> [МП: 500]	
	любой	мой	делать-PC.PST	грех	
	‘все совершенные мной неблагие деяния’				
ойр.	<i>mini ali</i>	<i>üyiledügsen</i>	<i>kilinče</i> [ОП: л. 2а]		
	мой	любой	делать-PC.PST	грех	
	‘все совершенные мной неблагие деяния’				

М. Н. Орловская пишет о подобном явлении в классическом монгольском языке, когда реальный исполнитель действия в причастном обороте может оформляться родительным падежом [Орловская 1984: 29].

Некоторые примеры в переводных текстах показывают опущение аффиксов винительного падежа в словах, выполняющих функцию прямого дополнения¹⁰⁶, в чем также можно усмотреть отрицательное влияние языка

¹⁰⁶ В тибетском тексте подобным формам соответствует неопределенный падеж.

оригинала, поскольку это нарушает строй предложения. В основном, это наблюдается в ойратском переводе:

- (1) тиб. *bzang po spyod pa yongs su rdzogs byed cing*
 [ТП: 875]
 благой путь полностью завершить делать-PRS и
 ‘полностью завершив благой путь и’
- монг. *sayin yabudal-i teyin büged tegüsgejü* [МП: 501]
 благой путь-ACC так быть-CV.ANT завершиться-CAUS-
 CV.IPFV
 ‘завершив благой путь таким образом’
- ойр. *sayin yabudal oyoṭo dousun* [ОП: л. 3а]
 благой путь полностью завершить-CV.MOD
 ‘полностью завершив благой путь’
- (2) тиб. *ngan song sdug bsngal rab tu zhi bar byed*
 [ТП: 875]
 плохой удел страдание очень успокоить-ADV делать-PRS
 ‘совершенным образом успокаивает страдания неблагих уделов’
- монг. *ṁayui jaуayаn-u jobalang-ud-i sayitur*
amurliyulju [МП: 502]
 плохой рождение-GEN страдание-PL-ACC хорошо
 успокоить-CV.IPFV
 ‘совершенным образом успокаивая страдания неблагих уделов’
- ойр. *mou zayātani zobolong sayitur*
amurliuṭun [ОП: л. 3b]
 плохой рождение-ASSOC.COLL-ACC страдание хорошо
 успокоить-CV.MOD
 ‘совершенным образом успокаивая страдания обладающих неблагим
 рождением’
- (3) тиб. *de dag bdag gis nam yang yid mi dbyung* [ТП: 876]
 тот-PL я-INS время-PCL.EMPH ум NEG-извлекать-FUT

- ‘я никогда их не разочарую’
- монг. *keḷḷy-e-ber* *teden-ü* *sedkili* *buu čökügesügei* [МП: 502]
 когда-PCL.EMPH они-GEN ум-ACC NEG.IMP-сокрушать-CAUS-
 HORT
- ‘пусть никогда их не разочарую’
- ойр. *bi* *kezē čü* *tedeni* *sedkil* *bü čöküülsü* [ОП: л. 3b]
 я когда-PCL.CONC они-GEN ум NEG.IMP-сокрушать-CAUS-
 HORT
- ‘пусть я никогда их не разочарую’
- (4) тиб. *de yi* *bya ba* *ma lus* *rdzogs par* *bgyi*
 [ТП: 878]
 тот-GEN деяния NEG-остаток завершить-ADV делать-
 PRS
- ‘в совершенстве исполню полностью их деяния’
- монг. *tegün-ü* *üiles-i* *qočorli ügei* *dayusγasuyai*
 [МП: 505]
 тот-GEN деяние-PL-ACC остаток-NEG.COP закончиться-CAUS-
 HORT
- ‘полностью исполню их деяния’
- ойр. *töüni* *üyile* *hočorli ügei* *dousun* *üyiledsü*
 [ОП: л. 6a]
 тот-GEN деяние остаток-NEG.COP закончить-CV.MOD делать-
 HORT
- ‘исполню их деяния [все] без остатка’
- (5) тиб. *rgyal ba rnamṣ kyī* *dam pa'i* *chos* *'dzin* *cing*
 [ТП: 876]
 Победоносный-PL-GEN высший-GEN Учение держать-PRS и
 ‘храня высшее Учение Победоносных и’
- монг. *ilaγuγsad-un* *sayin* *nom-i anu*
bariḷḷu [МП: 502]
 Победоносный-PL-GEN прекрасный Учение-ACC-PCL.EMPH
 держать-CV.IPFV

	‘храня прекрасное Учение Победоносных’			
ойр.	<i>ilayiqsadiyin</i>	<i>dēdū</i>	<i>nom</i>	<i>barin</i> [ОП: л. 4a]
	Победоносный-PL-GEN	высший	Учение	держать-CV.MOD
	‘храня высшее Учение Победоносных’			

Тем не менее, опущение аффикса винительного падежа в ойратском переводе не повсеместно:

- (1) тиб. *bde ba dag la* *'gro ba* *kun* *'god* *cing* [ТП: 875]
 благо-PL-DAT живое существо все создать-PRS и
 ‘приведя всех живых существ к счастью и’
- монг. *qamuy amitan-i* *jiryalang-ud-tur* *jokiyayad* [МП: 502]
 все живое существо-ACC благо-PL-DAT создать-CAUS-
 CV.ANT
 ‘приведя всех живых существ к счастью’
- ойр. *amitan* *büküni* *jiryalang-du* *zokōn* [ОП: л. 3b]
 живое существо все-ACC благо-DAT создать-CAUS-
 CV.MOD
 ‘приведя всех живых существ к счастью’
- (2) тиб. *bzang po* *spyod pa dag ni* *rab ston* *cing* [ТП: 875]
 благой путь-PL-PCL.EMPH очень показать-PRS и
 ‘совершенным образом продемонстрировав благие деяния’
- монг. *sayin* *yabudal-nuyud-i* *sayitur* *üjügüljü* [МП: 502]
 благой путь-PL-ACC хорошо показать-CAUS-CV.IPFV
 ‘совершенным образом продемонстрировав благие деяния’
- ойр. *sayin yabudal-noγoudi* *sayitur* *üzüülün* [ОП: л. 3b]
 благой путь-PL-ACC хорошо показать-CAUS-CV.MOD
 ‘совершенным образом продемонстрировав благие деяния’
- (3) тиб. *lha dang mi yi* *bde ba* *mchog rnam kyang* [ТП: 878]
 бог и человек-GEN благо высший-PL-PCL.EMPH
 ‘даже высшие блага [миров] небожителей и людей’

монг. *tngrī kümün-ü degedü jiryalang-ud-i ber* [МП: 505]
 бог человек-GEN высший благо-PL-ACC-PCL.EMPH
 ‘даже высшие блага [миров] небожителей и людей’

ойр. *tenggeri kümüni dēdū jiryalang-noγoudi čü* [ОП: л. 6а]
 бог человек-GEN высший благо-PL-ACC-PCL.CONC
 ‘даже высшие блага [миров] небожителей и людей’

Отдельно стоит привести пример, в котором тибетский винительный падеж переведен в монгольском тексте формой орудного падежа, в ойратском — винительного с субъектно-притяжательным аффиксом *-yēn*:

тиб. *dge ba 'di dag thams cad rab tu bsngo* [ТП: 879]
 добродетель этот-PL все очень посвящать-PRS
 ‘совершенным образом посвящаю все эти добродетели’

монг. *ede ele buyan-nuγud-iyar sayitur jorimu* [МП: 506]
 эти-PCL.EMPH добродетель-PL-INS хорошо посвящать-PRS
 ‘совершенным образом посвящаю эти добродетели’

ойр. *ene xamıq buyan-noγoud-yēn sayitur zorin*
irōmüi [ОП: л. 7а]
 этот все добродетель-PL-P-ACC хорошо посвящать-CV.MOD
 желать-PRS
 ‘совершенным образом посвящаю все эти добродетели’

Кроме того, в монгольском переводе «Бхадрачарьи» встречаются двойные падежные формы. М. Н. Орловская, описывая подобные формы в летописи «Алтан тобчи», указывает, что они встречаются в древнеуйгурских текстах [Орловская 1984: 53], что дает основание предположить, что они являются довольно архаичными. Г. Д. Санжеев перечисляет возможные сочетания падежей: родительно-дательно-местный; родительно-соединительный; совместно-винительный; соединительно-орудный; совместно-орудный; совместно-дательно-местный [Санжеев 1964: 67]. В

рассматриваемом тексте нами отмечена весьма специфическая форма, в которой сочетаются форманты дательного-местного и винительного падежей:

- (1) тиб. *bdag ni* 'chi ba'i dus byed gyur pa
na [ТП: 879]
 я-PCL.EMPH умирать-PC.PRS-GEN время делать статья-
 PST-DAT
 'когда наступит время моей смерти'
 монг. *keḷju-e üküküi* čaγ minü boluγsan-dur-i [МП: 506]
 когда умирать-PC.FUT время мой статья-PC.PST-DAT-ACC
 'когда наступит время моей смерти'
 ойр. *bi* üküküi čaγ bolxui-du [ОП: л. 7b]
 я умирать-PC.FUT время статья-PC.FUT-DAT
 'когда наступит время моей смерти'
- (2) тиб. *rgyal ba'i* dkyil 'khor bzang zhing dga' ba
der [ТП: 880]
 Победоносный-GENмандала хороший обитель радостный
 тот-LOC
 'в той прекрасной радующей обители — мандале Победоносных'
 монг. *bayasqulang-tu* tere ilayuγsad-un oron-dur-i [МП: 507]
 радость-ASSOC тот Победоносный-PL-GEN обитель-DAT-ACC
 'в той радующей обители Победоносных'
 ойр. *ilayuqsani* bayasxulangtai sayin mandal
tede [ОП: л. 7b]
 Победоносный-GEN радость-ASSOC хороший мандала
 те
 'те прекрасные радующие мандалы Победоносных'

Г. Ц. Цыбиков пишет о том, что «под влиянием тибетского монголы (монголоязычные народы — С. М.) иногда употребляют послелогои других падежей» [Цыбиков, 2 1981: 44]. В рассматриваемых текстах встречаются примеры с глаголом *dayaqui* (*daḡaxu*) 'следовать', который обычно требует

форму винительного падежа (например, *üge-yi ülü dayan udqa-yi dayaqu* ‘придерживаться не слов, а мысли’, см. [Ковалевский, 3 1846: 1572]), однако в монгольском и ойратском переводах «Бхадрачарьи» в некоторых случаях сочетается с формой дательного-местного падежа.

- (1) тиб. *de dag kun gyi rjes su bdag yi rang* [ТП: 873]
 тот-PL все-GEN вслед я радоваться-PRS
 ‘я сорадуюсь всем им’
- монг. *tede bügüde-dür dayan bayasun*
nöküčemiü bi [МП: 500]
 те все-DAT следовать-CV.MOD радоваться-CV.MOD
 сопровождать-PRS я
 ‘я сорадуюсь всем им’
- ойр. *tede бүкүндү bi daxan bayasulčamui* [ОП: л. 2b]
 те все-DAT я следовать-CV.MOD радоваться-SOC-PRS
 ‘я сорадуюсь всем им’
- (2) тиб. *byang chub mchog gi rjes su rab mos shing* [ТП: 878]
 Пробуждение лучший-GEN вслед очень верить-PST и
 ‘взрастив совершенным образом веру в высшее Пробуждение’
- монг. *degedü qutuy-i dayan bayasun*
taγalayad [МП: 505]
 высший святость-ACC следовать-CV.MOD радовать-CV.MOD
 любить-CV.ANT
 ‘сорадуюсь [достижению] высшего Пробуждения’
- ойр. *dēdū bodhi-du sayitur daxan durašiji*
 [ОП: л. 6b]
 высший святость-DAT хорошо следовать- CV.MODхотеть-
 CV.IPFV
 ‘стремясь и совершенным образом следуя высшему Пробуждению’

Данный глагол в форме соединительного деепричастия *dayan (daxan)* является переводом тибетского наречия *rjes su* ‘сзади, затем, после’, которое в тибетском предложении оформляет дополнение родительным падежом. Возможно, и монгольские, и ойратские переводчики использовали форму дательного-местного падежа из-за частицы локатива *su*, входящей в состав наречия *rjes su*. В первом примере в обоих текстах перед деепричастием *dayan (daxan)* использована форма дательного-местного падежа; во втором — только в ойратском переводе, тогда как в монгольском ей соответствует форма винительного падежа.

Категория числа. А. Д. Цендина, сравнивая переводы Зая-пандиты и Ширегету-гуши-цорджи с тибетским оригиналом, пишет, что «употребление числа как грамматической категории и в тибетском, и в монгольском языках необязательно и поэтому нерегулярно» [Цендина 2001: 60]. Тем не менее, в некоторых случаях монгольские и ойратские переводчики «Бхадрачарьи», следуя тибетскому оригиналу, используют форманты множественного числа в тех случаях, когда они являются избыточными в тексте. Сначала приведем примеры, когда форма множественного числа в тибетском тексте переводится аналогичной формой в монгольском и ойратском переводах:

- (1) тиб. *rdul gcig steng na rdul snyed sangs rgyas rnam* [ТП: 872]
 атом один на атом столько будда-PL
 ‘будды, [пребывающие] в одном атоме и [равные числом] количеству атомов’
- монг. *nigen toyosun-u deger-e toyosun-u toy-a-bar burqan-nuyud*
 [МП: 499]
 один атом-GEN на атом-GEN число-INS будда-PL
 ‘будды, [пребывающие] на одном атоме и [равные числом] количеству атомов’
- ойр. *nige tōsuni dēre tōsuni tödüi burxan-noγoud*
 [ОП: л. 1b]
 один атом-GEN на атом-GEN столько будда-PL

‘будды, [пребывающие] в одном атоме и [равные числом] количеству атомов’

- (2) тиб. *dus gsum gshegs pa rgyal ba thams cad dag* [ТП: 876]
 время три уйти-PC.PST Победоносный все-PL
 ‘все Победоносные, Сугаты прошлого, настоящего и будущего’
- монг. *γurban čay-un qamuy ilayuyṣad bügüdeger* [МП: 503]
 три время-GEN все Победоносный-PL все
 ‘все Победоносные прошлого, настоящего и будущего’
- ойр. *γurban čagiyin sayibēr oduqsan xamıq burxad* [ОП: л. 4b]
 три время-GEN хороший-INS идти-PC.PST все
 будда-PL
 ‘все будды, Сугаты прошлого, настоящего и будущего’
- (3) тиб. *rgyal ba dag gi zhing rnamṣ bkod la*
’jug [ТП: 877]
 Победоносный-PL-GEN Чистая Земля-PL устройство-LOC
 вступить-PRS
 ‘вступлю в устройство [Чистых] Земель Победоносных’
- монг. *ilayuyṣad-un orod-i jokiyaqui-dur*
oruldusuyai [МП: 503]
 Победоносный-PL-GEN Чистая Земля-PL-ACC устроить-PC.FUT-DAT
 войти-RECP-HORT
 ‘пусть вступлю в устройство [Чистых] Земель Победоносных’
- ойр. *ilayuyṣadiyin oron-noγoudiyin zokōl-du*
orosu [ОП: л. 5a]
 Победоносный-PL-GEN Чистая Земля -PL-GEN устройство-DAT
 войти-HORT
 ‘пусть вступлю в устройство [Чистых] Земель Победоносных’
- (4) тиб. *blo yi stobs kyis phyogs bcu rnamṣ su yang* [ТП: 880]
 ум-GEN сила-INS сторона десять-PL-LOC-PCL.EMPH

		‘силой ума даже в десяти направлениях’				
монг.	<i>ouun-u</i>	<i>küčün-iyer</i>	<i>arban</i>	<i> жүг-үд-түр бер</i> [МП: 507]		
	ум-GEN	сила-INS	десять	сторона-PL-DAT-PCL.EMPH		
		‘силой ума даже в десяти направлениях’				
ойр.	<i>ouuuni</i>	<i>küčün-yēr</i>	<i>arban</i>	<i>зүг- ноγуд-ту</i> [ОП: л. 7б–8а]		
	ум-GEN	сила-INS	десять	сторона-PL-DAT		
		‘силой ума в десяти направлениях’				
(5)	тиб.	<i>gang rnam</i>	<i>phyogs</i>	<i>bcu’i</i>	<i>’jig rten</i>	<i>sgron ma dag</i>
		[ТП: 873]				
	тот-PL	сторона	десять-GEN	мир	светильник-PL	
		‘все Светочи миров десяти направлений’				
монг.	<i>ked ba</i>	<i>arban</i>	<i> жүг-үн</i>	<i>yirtinčüs-ün</i>	<i> жүла-нуγуд</i>	
	[МП: 500]					
	кто-PCL.EMPH	десять	сторона-GEN	мир-PL-GEN	светильник-PL	
		‘все Светочи миров десяти направлений и’				
ойр.	<i>aliba</i>	<i>arban</i>	<i>зүгийин</i>	<i>yertünčüйин</i>	<i>zuls</i> [ОП: л. 2б]	
	тот-PL	десять	сторона-GEN	мир-GEN	светильник-PL	
		‘все Светочи миров десяти направлений’				

В последнем примере в обоих переводах аффикс множественного числа является избыточным, поскольку в конструкции в роли определения присутствует количественное числительное *arban* ‘десять’. М. Н. Орловская, описывая особенности монгольского языка XVII в. на примере летописи «Алтан тобчи», рассматривает подобное явление, когда определяемое при наличии количественного определения оформляется аффиксом множественного числа [Орловская 1984: 60–61], что совершенно нехарактерно для современного монгольского языка и, вероятно, является архаичным проявлением среднемонгольского языка. В приводимом нами примере очевидно, что переводчики используют аффикс множественного числа, следуя тибетскому оригиналу.

В текстах обнаружен единичный пример, когда форма множественного числа переведена формой единственного:

тиб. *bzang po spyod pa'i smon lam stobs dag gis* [ТП: 872]
 благой путь-GEN устремление сила-PL-INS
 ‘силой молитвы-устремления о благом пути’

монг. *sayin yabudal-un irüger-ün küčün-iyer* [МП: 499]
 благой путь-GEN устремление-GEN сила-INS
 ‘силой молитвы-устремления о благом пути’

ойр. *sayin yabudaliyin iröliyin küčün-yēr* [ОП: л. 1b]
 благой путь-GEN устремление-GEN сила-INS
 ‘силой молитвы-устремления о благом пути’

Следующие примеры демонстрируют случаи, когда тибетская форма множественного числа передается только в ойратском переводе, а в монгольском используется форма единственного числа:

(1) тиб. *'gro ba kun gyi chos kyi don rnam ni*
 [ТП: 875]
 живое существо все-GEN феномен-GEN смысл-PL-PCL.EMPH
 ‘истинная сущность феноменов, [относящихся ко] всем живым существам’

монг. *qamuy amitan-u nom-un sayin udq-a ani* [МП: 501]
 все живое существо-GEN феномен-GEN хороший смысл
 PCL.EMPH
 ‘благая сущность феноменов, [относящихся ко] всем живым существам’

ойр. *xamuy amitani nomiyn üyile-noγoud* [ОП:
 л. 3a]
 все живое существо-GEN феномен-GEN деяние-PL
 ‘деятельность феноменов, [относящихся ко] всем живым существам’

(2) тиб. *grol zhing 'jig rten 'gro ba rnam su yang*
 [ТП: 875]

- освободить-PST и мир живое существо-PL-DAT-PCL.EMPH
‘освободив, даже живым существам материального мира’
МОНГ. *tonilju yirtinčü-yin amitan bügüde-dür ber*
[МП: 501]
- освободить-CV.IPFV мир-GEN живое существо все-DAT-PCL.EMPH
‘освободив, даже живым существам материального мира’
ойр. *tonilun yertü[n]čü amitan-noγoudtu čü* [ОП: л. 3а–3б]
- освободить-CV.MOD мир живое существо-PL-PCL.CONC
‘освободив, даже живым существам материального мира’
- (3) тиб. *zhing gi khyon dang phyogs rnam ji tsam par*
[ТП: 875]
Чистая Земля-GEN размер и сторона-PL как столько-ADV
‘какие бы ни были масштабы и направления [Чистых] Земель’
МОНГ. *qočorli ügei orod-un eng kedüi bügesü*
[МП: 501–502]
остаток-NEG.COP Чистая Земля-PL-GEN край сколько быть-CV.SUCC
‘сколько бы ни было пределов [Чистых] Земель, [все] без остатка’
ойр. *oroni činēn kigēd züq-noγoud kedüi* [ОП: л. 3б]
Чистая Земля-GEN степень и сторона-PL сколько
‘какие бы ни были масштабы и направления [Чистых] Земель’

Далее приведем примеры, в которых тибетская форма множественного числа сохраняется только в монгольском переводе:

- (1) тиб. *ji snyed su dag phyogs bcu'i 'jig rten na*
[ТП: 873]
какой столько кто-PL сторона десять-GEN мир-LOC
‘все, кто есть в мирах десяти направлений’
МОНГ. *ked ba kedüi бүкүн arban*

ǰüg-ün *yirtinčü-dür* [МП: 499]

кто-PCL.EMPH сколько быть-PC.FUT-PL десять
сторона-GEN мир-DAT

‘все, сколько бы их ни было, кто есть в мирах десяти направлений’

ойр. *kedüi* *bui* *ken* *arban* *zügiyin* *yertü[n]čüdü*

[ОП: л. 1b]

сколько быть-PRS кто десять сторона-GEN мир-DAT

‘все, сколько бы их ни было, кто есть в мирах десяти направлений’

(1) тиб. *byang chub* *spyod pa dag ni* *bdag spyod* *cing*
[ТП: 875]

Пробуждение путь-PL-PCL.EMPH я поступать-PRS и

‘я практикую деяния Пробуждения и’

монг. *bodhi* *yabudal-nuγud-iyar* *sayitur* *yabuǰu* [МП: 501]

Пробуждение путь-PL-INS хорошо поступать-CV.IPFV

‘я, совершенным образом практикую деяния Пробуждения’

ойр. *bi* *bodhi* *yabudal-yēr* *yabuǰi* [ОП: л. 3a]

я Пробуждение путь-INS идти-CV.IPFV

‘я, практикую деяния Пробуждения’

(2) тиб. *bde ba dag la* *’gro ba* *kun* *’god* *cing* [ТП: 875]

благо-PL-DAT живое существо все создать-PRS и

‘приведя всех живых существ к счастью’

монг. *qamu* *amitan-i* *ǰiryalang-ud-tur*

ǰokiyayad [МП: 502]

все живое существо-ACC благо-PL-DAT

создать-CAUS-CV.ANT

‘приведя всех живых существ к счастью’

ойр. *amitan* *büküni* *ǰiryalang-du* *zokōn* [ОП: л. 3b]

живое существо все-ACC благо-DAT создать-CAUS-CV.MOD

‘приведя всех живых существ к счастью’

Отдельно стоит рассмотреть примеры, в которых при переводе тибетской конструкции «существительное + обобщительное местоимение» (в данном случае — *kun, thams cad* ‘все’) монгольские авторы вместо местоимения используют форму множественного числа, ойратские же переводят аналогичной тибетскому оригиналу конструкцией с местоимением *хатиу* ‘все’.

- (1) тиб. *mgon po kun gyi drung du bdag mchi'o* [ТП: 877]
 Защитник все-GEN около я быть-PRS-PCL.FIN
 ‘я отправлюсь ко всем Защитникам’
- монг. *itegel-nügüd-iin dergede inu kürgesügei bi*
 [МП: 503]
 Защитник-PL-GEN около-PCL.EMPH достигать-CAUS-HORT я
 ‘я отправлюсь к Защитникам’
- ойр. *хатиу itegeliyin gegē-dü bi odomui* [ОП: л. 5а]
 все Защитник-GEN святой-DAT я отправиться-PRS
 ‘я отправлюсь ко всем Защитникам’
- (2) тиб. *ma 'ongs bskal pa thams cad 'jug par yang* [ТП: 877]
 NEG-придти-FUT кальпа все вступить-ADV-PCL.EMPH
 ‘хотя вступлю во все будущие кальпы’
- монг. *qoyitus γalab-ud бүгүде-дүр орлудуи-бер* [МП: 503]
 будущий-PL кальпа-PL все-DAT вступить-RECP-PC.FUT-
 PCL.EMPH
 ‘хотя вступлю во все будущие кальпы’
- ойр. *irē ödüi хатиу γalabtu орохуй-ду чü* [ОП: л. 4б]
 придти-CONT.NEG.COP все кальпа-DAT вступить-PC.FUT-
 PCL.CONC
 ‘хотя вступлю во все будущие кальпы’

Категория притяжания. В тибетском языке отсутствует грамматическая категория притяжания, которая выражается с помощью

определенных лексических единиц. В классическом монгольском и ойратском языках выделяют личное и субъектное притяжание: «Первое выражает отношение предмета к участникам коммуникативного акта, второе — отношение к лицу, обозначенному подлежащим предложения» [Яхонтова 1996: 58]. Грамматические показатели личного притяжания в ойратском отсутствуют [Яхонтова 1996: 58], в монгольском же представляют собой формы родительного падежа личных местоимений в постпозиции [Санжеев 1964: 68]:

- (1) монг. *yabudal* *irüger* *minü ber* *qamtu yabusuyai* [МП: 502]
 путь устремление мой-PCL.EMPH вместеидти-NORT
 ‘пусть и мой путь будет един с устремлениями’
- (2) монг. *tegün-ü* *ači tusa inu* *burqan kü* *medemüi-ǰ-a*
 [МП: 506]
 тот-GEN польза-PCL.EMPH будда- PCL.EMPH знать-PRS-FIN.SUPP
 ‘о его пользе, вероятно, знают лишь будды’

Субъектное притяжание в классическом монгольском и ойратском выражается с помощью частиц монг. *-iyan / -iyen*, ойр. *-yēn* (если конечный звук — согласный) и монг. *-ban / -ben*, ойр. *-bēn* (если конечный звук — гласный). Г. Д. Санжеев выделяет два типа данного склонения: в первом типе частицы пишутся отдельно от основы, по второму типу формы родительного, винительного, дательного-местного, исходного и совместного падежей образуются путем слитного написания этих частиц с суффиксами перечисленных падежей [Санжеев 1964: 70].

В ойратском переводе «Бхадрачарьи», максимально следующем строке оригинала, частица субъектного притяжания *-yēn* встречается только один раз:

тиб. *'gro ba* *kun du* *skye ba* *dran par* *gyur* [ТП: 875]

	жизнь	все-DAT	рождение	помнить-ADV	становиться-FUT
	‘я буду помнить жизни во всех рождениях’				
монг.	<i>bi qamuy ĵауауаn-nууд-tur</i>		<i>törül-iyen</i>		<i>medekü</i>
	<i>bolтууаi</i> [МП: 501]				
	я	все	жизнь-PL-DAT	рождение-P.REFL	знать-PC.FUT
	статья-JUSS1				
	‘я буду помнить свои жизни во всех рождениях’				
ойр.	<i>amitan</i>		<i>bükiin-dü</i>	<i>töröl-yēn</i>	<i>sanan</i>
	[ОП: л. 3а]				
	живое существо	все- DAT	рождение-P.REFL	помнить-CV.MOD	
	‘я буду помнить свои жизни во всех рождениях’				

В остальных примерах притяжательные суффиксы отмечены только в монгольском переводе:

- (1) тиб. *dge ba* *'di dag* *thams cad* *rab tu bsngo* [ТП: 879]
 добродетель этот-PL все очень посвящать-PRS
 ‘посвящаю совершенным образом все эти добродетели’
- монг. *ede ele* *buyan-iyан* *тауад* *јорin*
irügemüi [МП: 504]
 этот-PCL.EMPH добродетель- P.REFL наверняка стремиться-CV.MOD
 посвящать-PRS
 ‘посвящаю совершенным образом все эти свои добродетели’
- ойр. *buyan* *ede* *bükiini* *sayitur* *zorin*
irömiü [ОП: л. 5b]
 добродетель эти все-ACC хорошо стремиться-CV.MOD
 посвящать-PRS
 ‘посвящаю совершенным образом все эти добродетели’
- (2) тиб. *sgrib pa* *thams cad dag ni* *phyir* *bsal te* [ТП: 879]
 омрачение все-PL-PCL.EMPH наружу очищать-PST-CV.MOD

- ‘очистив все завесы’
- МОНГ. *qamuy gem-i tuidügsen-iyen γadayši arilyaju*
 [МП: 506]
 все скверна-АСС скрывать-РС.PST-P.REFL наружу очищать-
 CAUS-CV.IPFV
- ‘очистив все завесы’
- ойр. *xamuy tüyidker xarin arilyan* [ОП: л. 7b]
 все завеса возвращать-CV.MOD очищать-CAUS-CV.MOD
- ‘очистив все завесы’
- (3) тиб. *bdag gis thal mo rab sbyar gsol bar bgyi*
 [ТП: 874]
 я-INS ладонь очень соединить-PST молить-ADV делать-
 PRS
- ‘я молю, совершенным образом сложив ладони [у сердца]’
- МОНГ. *bi-ber alayaban qamtudqan öçimüi* [МП: 500]
 я-INS ладонь-P. REFL соединить-CV.MOD молить-PRS
- ‘я молю, сложив ладони [у сердца]’
- ойр. *bi alixa-bēr sayitur xamtudxaǰi zalbiran*
üyiledümüi [ОП: л. 2b]
 я ладонь-INS хорошо соединить-CV.IPFV молить-CV.MOD
 делать-PRS
- ‘я молю, совершенным образом сложив ладони [у сердца]’
- (4) тиб. *de dag thams cad bdag gis so sor*
bshags [ТП: 874]
 тот-PL все я-INS каждый каждый-DAT
 раскаиваться-PRS
- ‘я раскаиваюсь во всех них по отдельности’
- МОНГ. *tede bügüide-yügen öber-e öber-e arilyan*
öçimüi bi [МП: 500]
 те все-Р.АСС порознь порознь очищать-CAUS-
 CV.MOD молить-PRS я
- ‘я раскаиваюсь во всех них по отдельности’

ойр. *tede bügüdi bi öbörö öbörö namančimui*
 [ОП: л. 2а]
 те все-АСС я порознь порознь раскаиваться-PRS
 ‘я раскаиваюсь во всех них по отдельности’

(5) тиб. *lus dang ngag rnam dang ni sems kyis kyang* [ТП: 876]
 тело и речь-PL и-PCL.EMPH ум-INS-PCL.EMPH
 ‘телом, речью, а также умом’

монг. *bey-e kelen kiged sedkil-iyeren ber* [МП: 502]
 тело речь и ум-P.INS-PCL.EMPH
 ‘телом, речью, а также умом’

ойр. *beye kelen-noγoud kigēd sedkil-yēr čü* [ОП: л. 3b]
 тело речь-PL и ум-INS-PCL.CONC
 ‘телом, речью, а также умом’

(6) тиб. *de ltar ma lus phyogs rnam thams cad du* [ТП: 877]
 тот подобно NEG-остаток сторона-PL все-LOC
 ‘подобным образом во всех без остатка направлениях’

монг. *tere metü qočorli ügei bügüde жүг-деген* [МП: 503]
 тот подобно остаток-NEG.COP все сторона-P.DAT
 ‘подобным образом во всех без остатка направлениях’

ойр. *tere metü хоčорли үгеи хатиуq зүүq-noγoudtu* [ОП: л. 5а]
 тот подобно остаток-NEG.COP все сторона-PL-DAT
 ‘подобным образом во всех без остатка направлениях’

Сложные глагольные формы. В тибетском языке очень распространены так называемые сложные глаголы, состоящие из имени или сложного слова, наречия и глагольной основы вспомогательного значения, например, *byed pa* ‘делать’, *mdzad pa* ‘желать’ (вежл.), *bgyid pa* ‘делать’, *gnang ba* ‘делать’ (вежл.) [Рерих 2001: 84]. На монгольский, как указывает Г. Ц. Цыбиков, «такие выражения переводят конвербиальными формами, <...> а также употреблением одного первого глагола в формах

побудительных и страдательных» [Цыбиков, 2 1981: 45]. Н. С. Яхонтова в качестве одной из характерных особенностей ойратского литературного языка указывает широкое употребление сложного сказуемого, второй частью которого выступает глагол *üyiledkü* ‘делать’, что вызвано, по ее мнению, влиянием тибетского языка [Яхонтова 1996: 119]. Приведем примеры перевода подобных форм на материале рассматриваемых текстов:

- (1) тиб. *rgyal ba de dag la ni mchod par bgyi*
 [ТП: 873]
 Победоносный тот-PL-DAT-PCL.EMPH подносить-ADV делать-PRS
 ‘совершаю подношения тем Победоносным’
- монг. *tede ilayusad bügüde-dür takimui* [МП: 499]
 те Победоносный-PL все-DAT подносить-PRS
 ‘совершаю подношения всем тем Победоносным’
- ойр. *ilayuqsad tedeni takin üyiledsü* [ОП: л. 2a]
 Победоносный-PL те-ACC подносить-CV.MOD делать-HORT
 ‘совершаю подношения тем Победоносным’
- (2) тиб. *bdag gis thal mo rab sbyar gsol bar bgyi*
 [ТП: 874]
 я-INS ладонь очень соединить-PST молить-ADV делать-PRS
 ‘я молю, совершенным образом сложив ладони [у сердца]’
- монг. *bi-ber alayaban qamtudqan öçimüi* [МП: 500]
 я-INS ладонь-P. REFL соединить-CV.MOD молить-PRS
 ‘я молю, сложив ладони [у сердца]’
- ойр. *bi alixa-bēr sayitur xamtudxaǰi zalbiran üyiledümüi* [ОП: л. 2b]
 я ладонь-INS хорошо соединить-CV.IPFV молить-CV.MOD
 делать-PRS
 ‘я молю, совершенным образом сложив ладони [у сердца]’

- (3) тиб. *ma 'ongs bskal pa kun du spyad par bgyi* [ТП: 876]
 NEG-придти-FUT калпа все-DAT поступать-FUT-ADV
 делать-PRS
 ‘буду практиковать во всех будущих калпах’
- монг. *qoyitu γalab-ud-tur kūrtele iyiledsügei*
 [МП: 502]
 будущий калпа-PL-DAT достигнуть-CV.TERM делать-HORT
 ‘пусть буду практиковать вплоть до [наступления] будущих калп’
- ойр. *irē ödüi bükü γalabtu edelen iyiledsü* [ОП: л. 4a]
 придти-CONT.NEG.COP быть-PC.FUT калпа-DAT владеть-
 CV.MOD делать-HORT
 ‘пусть овладею во всех будущих калпах’
- (4) тиб. *sangs rgyas gsung la rtag tu 'jug par bgyi* [ТП: 876]
 Будда речь-DAT всегда вступать-ADV делать-PRS
 ‘я всегда буду понимать (букв. входить в) речь будд’
- монг. *burqan-u jarliy-tur nasuda oruldusuyai* [МП: 503]
 Будда-GEN слово-DAT всегда вступать-RECP-HORT
 ‘пусть всегда буду понимать (букв. входить в) речь будд’
- ойр. *burxani zarliq-tu nasuda orun iyiledsü* [ОП: л. 4b]
 Будда-GEN слово-DAT всегда вступать-CV.MOD делать-HORT
 ‘пусть всегда буду понимать (букв. входить в) речь будд’

Монгольские переводчики переводят сложные глаголы обычной формой (в первых двух примерах — настояще-будущего времени изъявительного наклонения, в третьем и четвертом — пропозитивной формой 1-го лица), Зая-пандита — сложными композитными формами с глаголом *iyiledkü*.

Интерес представляют тибетские сложные глаголы, в которых первым компонентом являются наречия *rab tu* и *rnam par*, с помощью которых

переводят санскритские префиксы *pra-* и *vi-*. Приведем примеры перевода этих наречий на монгольский и ойратский языки:

- (1) тиб. *ngan song sdug bsngal rab tu zhi bar byed*
 [ТП: 875]
 плохой удел страдание очень успокоить-ADV делать-PRS
 ‘совершенным образом успокаивает страдания неблагих уделов’
- монг. *maγui ḡayaγan-u ḡobalang-ud-i sayitur amurliyulḡu* [МП: 502]
 плохой рождение-GEN страдание-PL-ACC хорошо успокоить-CV.IPFV
 ‘совершенным образом успокаивая страдания неблагих уделов’
- ойр. *mou zayātani zobolong sayitur amurliulun* [ОП: л. 3b]
 плохой рождение-ASSOC.COLL-ACC страдание хорошо успокоить-CV.MOD
 ‘совершенным образом успокаивая страдания обладающих неблагим рождением’
- (1) тиб. *bzang po spyod pa rab tu ston pa rnams* [ТП: 876]
 благой путь очень показать-PC.PRS-PL
 ‘те, кто совершенным образом являет благой путь’
- монг. *sayin yabudal-i sayitur üḡüḡülḡid* [МП: 502]
 благой путь-ACC хорошо показать-CAUS-PC.PRS-PL
 ‘те, кто совершенным образом являет благой путь’
- ойр. *sayin yabudal sayitur üziüülüḡči* [ОП: л. 3b]
 благой путь хорошо показать-CAUS-PC.PRS
 ‘тот, кто совершенным образом являет благой путь’
- (2) тиб. *ye shes rgya mtsho rab tu rtogs par byed* [ТП: 877]
 мудрость океан очень постигать-ADV делать-PRS

- ‘постигну совершенным образом океаны высшей мудрости’
- монг. *dalai metü belge bilig-i mašida uqaḡu* [МП: 504]
 океан подобно мудрость-АСС очень постигать-CV.IPFV
- ‘постигнув совершенным образом высшую мудрость, подобную океану’
- ойр. *dalai metü belge biliq sayitur onun üyiledsü* [ОП: л. 5b]
 океан подобно мудрость хорошо постигать-CV.MOD
 делать-HORT
- ‘пусть постигну совершенным образом высшую мудрость, подобную океану’
- (3) тиб. *dge ba 'di dag thams cad rab tu bsngo* [ТП: 879]
 добродетель этот-PL все очень посвящать-PRS
 ‘посвящаю совершенным образом все эти добродетели’
- монг. *ede ele buyan-iyān maḡad ḡorin irügemüi* [МП: 504]
 этот-PCL.EMPH добродетель-POSS.REFL наверняка стремиться-CV.MOD
 посвящать-PRS
- ‘посвящаю совершенным образом все эти свои добродетели’
- ойр. *buyan ede büküni sayitur zorin irötmüi* [ОП: л. 5b]
 добродетель эти все-АСС хорошо стремиться-CV.MOD
 посвящать-PRS
- (4) тиб. *Bde ba can gyi zhing der rab tu 'gro* [ТП: 879]
 благо-P-GEN обитель тот-LOC очень идти-PRS
 ‘совершенным образом отправлюсь в обитель Сукхавати’
- монг. *Sugavadi-yin oron-dur maḡad odqu boltuḡai* [МП: 506]
 Сукхавати-GEN обитель-DAT наверняка отправиться-PC.FUT
 становится-JUSS1
- ‘пусть истинно отправлюсь в обитель Сукхавати’
- ойр. *Sugavadiyin tere orondu sayitur odun*
 [ОП: л. 7b]

Сукхавати-GEN тот обитель-DAT хорошо отправиться-
CV.MOD

‘совершенным образом отправившись в ту обитель Сукхавати’

- (5) тиб. *zhing rnam* *rgya mtsho rnam par dag byed cing*
Чистая Земля-PL океан полностью чистый делать -PRS и
sems can rgya mtsho dag ni rnam par 'grol [ТП: 877]
живое существо океан- PL-PCL.EMPH полностью освободиться-
PRS

‘Я очищу океаны миров

И освобожу океаны живых существ’

- монг. *dalai metü orod-i arilyaju :*
океан подобно Чистая Земля -PL-ACC быть чистым-CAUS-
CV.IPFV

dalai metü amitan-i tonilyasuyai [МП: 504]
океан подобно живое существо-ACC спастись-CAUS-HORT

‘Пусть я, очистив миры, подобные океану,

Освобожу живых существ, подобных океану’

- ойр. *dalai metü oron-noγoudi teyin arilyan :*
океан подобно Чистая Земля -PL-ACC так быть чистым-
CAUS-CV.MOD

dalai metü amitan-noγoudi teyin tonilyon [ОП: л. 5b]
океан подобно живое существо-PL-ACC так спастись-CAUS-
CV.MOD

‘Я, очистив так миры, подобные океану,

И освободив живых существ, подобных океану’

Наречие *rab tu* в ойратском имеет устойчивый перевод *sayitur*, в монгольском тексте же переводится по-разному: *sayitur*, *mašida*, *mayad*. А. Д. Цендина отмечает, что в переводах Зая-пандиты тибетское наречие *rab tu* переводится преимущественно как *maši* и значительно реже — как *sayitur* [Цендина 2001: 55]. Тибетский префикс *rnam par*, который в монгольском тексте опускается, в ойратском переведен как *teyin* и *sayitur*.

Категория времени. Особый интерес в монгольском и ойратском переводах с точки зрения влияния языка оригинала на морфологический строй представляет форма настоящего-будущего времени, называемая А. А. Бобровниковым второй описательной [Бобровников 1849: 344–345], Н. Н. Поппе — формой настоящего и будущего времени II [Поппе 1937: 110] и образующаяся при помощи аффикса *-уи / -уи*. Г. Ц. Цыбиков считает, что «вторая описательная форма монгольского языка, вовсе неупотребительная в разговорной речи, обязана своим происхождением тибетскому языку» [Цыбиков, 2 1981: 41]. Таким образом, соглашаясь с мнением исследователя, можно рассматривать развитие этой формы в письменном монгольском и ойратском языках как единственный пример положительного влияния языка оригинала на язык монгольских переводов на материале текстов «Бхадрачарьи». Приведем примеры использования этой формы:

- (1) тиб. *des ni ngan song thams cad spangs par*
 ‘*gyur* [ТП: 878]
 тот-INS-PCL.EMPH плохой удел все отбросить-PST-ADV
 статья-PRS
 ‘он отбросит все неблагогие уделы’
- монг. *tere qatuy mayui jayayan-nuyud-i tarqayaysan*
boluyi [МП: 505]
 тот все плохой жизнь-PL-ACC рассеяться-CAUS-PC.PST
 статья-PRS
 ‘он рассеет все неблагогие уделы’
- ойр. *tere xatuiq mou zayātani tebčikü*
 [ОП: л. 6b]
 тот все плохой жизнь-ASSOC.COLL-ACC отбросить-
 PC.FUT
 ‘он отбросит все неблагогие уделы’
- (2) тиб. *mi tshe ’dir yang de dag*

	<i>legs par</i>		<i>'ongs</i> [ТП: 879]		
	человек	жизнь	этот-LOC-PCL.EMPH	тот-PL	
	хороший-ADV		придти-FUT		
	‘даже в этом человеческом рождении они появятся благим образом’				
монг.	<i>ene ber</i>	<i>ᠵᠠᠶᠠᠭᠠᠨ-ᠳᠤᠷ</i>	<i>tede</i>	<i>saiᠵᠢᠳᠤᠭᠤ</i> [МП: 505]	
	этот-PCL.EMPH	жизнь-DAT	те	быть благим-PRS	
	‘даже в этом рождении они станут благими’				
ойр.	<i>ene nasuda-du čü</i>		<i>tede</i>	<i>saiᠵᠢᠵᠢᠷᠠᠬᠤ</i>	<i>boluᠤᠢ</i>
	[ОП: л. 6b]				
	этот	всегда-DAT-PCL.EMPH	те	быть благим-PC.FUT	стать-PRS
	‘даже в этом рождении они станут благими’				

Как показывают примеры, с помощью этой формы переводчики переводят тибетские формы настоящего и будущего времени (*'gyur*, *'ongs*). В первом примере в ойратском тексте она переведена формой причастия будущего времени (*tebčikü*). В письменном ойратском языке форма на *-уи*, как пишет Н. С. Яхонтова, образуется только от служебного глагола *boluxi* ‘становиться’ и встречается преимущественно в канонических текстах [Яхонтова 1996: 87].

Для перевода тибетских форм настоящего и будущего времени как в монгольском, так и ойратском текстах используется пропозитивная форма 1-го лица (*-suyai / -sügei*, *-su / -sü*):

(1)	тиб.	<i>'gro ba</i>	<i>thams cad la ni</i>	<i>phan par</i>
		<i>spyad</i> [ТП: 875]		
		живое существо	все-DAT-PCL.EMPH	приносить пользу-ADV
		поступать-FUT		
	‘буду приносить пользу всем живым существам’			
монг.	<i>amitan</i>	<i>bügüde-dür</i>	<i>tuslan</i>	
	<i>yabusuyai</i> [МП: 502]			
	живое существо	все-DAT	приносить пользу-CV.MOD	

идти-HORT

‘пусть я буду приносить пользу всем живым существам’

ойр. *xamtuq amitandu tusatai yabun*
üyiledsü [ОП: л. 3b]
все живое существо-DAT польза-ASSOC идти-CV.MOD
делать-HORT

‘буду приносить пользу всем живым существам’

(2) тиб. *spyod pa dag dang smon lam gcig tu spyad* [ТП: 876]
поступок-PL и устремление один-DAT поступать-FUT

‘пусть мои деяния будут едины с устремлениями’

монг. *yabudal irüger minü ber qamtu yabusuyai*
[МП: 502]
поступок устремление мой-PCL.EMPH вместе идти-HORT

‘пусть мои деяния будут едины с устремлениями’

ойр. *yabudal kigēd iröl xamtu üyiledsü* [ОП: л. 3b]
поступок и устремление вместе делать-HORT

‘пусть я буду практиковать деяния вместе с устремлениями’

(3) тиб. *de dag la yang mchod pa rgyal cher bgyi*
[ТП: 876]
тот-PL-DAT-PCL.EMPH подношение царь великий-ADV делать-
PRS

‘и им совершаю обширные подношения’

монг. *teden-e ber ayui yekede takisuyai* [МП: 502]
те-LOC-PCL.EMPH обширный много подносить-HORT

‘пусть и им совершу обширные подношения’

ойр. *tedeni čü ayui yeke takil-yēr*
takisu [ОП: л. 4a]
те-ACC-PCL.EMPH обширный большой подношение-INS
подносить-HORT

‘пусть и им совершу обширные подношения’

Категория наклонения. Далее рассмотрим способы перевода категории повелительного наклонения, а именно: частиц *shog* (императив от *'ong ba* ‘идти’) и *cig*, возможно, развившейся из *chug* — императивной формы от *'jug* ‘вступать, побуждать’. Обе частицы употребительны в письменном языке [Рерих 2001: 75].

- (1) тиб. *sangs rgyas sras kyis rab tu gang bar shog* [ТП: 875]
 Будда сын-INS очень наполнить-ADV-IMP
 ‘пусть совершенным образом заполнится сыновьями будд’
- монг. *ilayγysad-un köbegün-iyer sayitur dügürkü*
boltuyai [МП: 501]
 Победоносный-PL-GEN сын-INS хорошо наполниться- PC.FUT
 статья-HORT
 ‘пусть совершенным образом заполнится сыновьями будд’
- ойр. *burxani köböün-yēr sayitur düürkü boltuyai*
 [ОП: л. 3а]
 Будда-GEN сын-INS хорошо наполниться- PC.FUT статья-
 HORT
 ‘пусть совершенным образом заполнится сыновьями будд’
- (2) тиб. *byang chub mchog la som nyi ma byed cig* [ТП: 879]
 Пробуждение высший-DAT сомнение NEG-IMP-делать-IMP
 ‘не сомневайся в [возможности достижения] высшего Пробуждения’
- монг. *degedü qutuγ-i olqui-dur*
buu büged sayaradqun [МП: 506]
 высший святость-ACC найти- PC.FUT-DAT
 NEG-IMP-быть-ADV.SUCC сомневаться-IMP3
 ‘не сомневайтесь в [возможности] достижения высшей святости’
- ойр. *dēdü bodhi-du damnaxu sedkil*
bū barin [ОП: л. 7а]
 высший святость-DAT сомневаться -PC.FUT-DAT ум
 NEG-IMP-держат-ADV.MOD
 ‘не сомневайтесь в [возможности достижения] высшего Пробуждения’

В первом примере тибетская частица *shog* переведена на монгольский и ойратский повелительно-желательной формой 3-го лица с аффиксом *-tuyai / -tügei*. Во втором и третьем примерах в ойратском переводе вместо повелительного наклонения мы встречаем форму слитного деепричастия *sanan, barin*. Путем замены тибетской финитной формы нефинитной ойратские переводчики изменяли структуру оригинального тибетского предложения, таким образом расширяя его. Г. Ц. Цыбиков пишет о противоположном явлении, рассматривая монгольский перевод сочинения Цонкапы «Лам-рим чэн-по»: «... Вообще должен заметить, что тибетские периоды по содержанию своему гораздо длиннее тех, что свойственны монгольскому языку. Поэтому переводчики стараются в возможных случаях закончить период нередко в середине тибетского предложения» [Цыбиков, 2 1981: 41]. Стихотворная форма тибетского перевода «Бхадрачарьи» обуславливает довольно короткие периоды, или предложения, что приводит к противоположному явлению в переводах, когда два тибетских предложения передаются одним монгольским или ойратским. Далее приведем примеры стихотворных фрагментов на тибетском, монгольском и ойратском языках:

тиб. *'das pa'i sangs rgyas rnams dang phyogs bcu yi*

'jig rten dag na gang bzhugs mchod par gyur

gang yang ma byon de dag rab myur bar

bsam rdzogs byang chub rim par sangs rgyas spyon [ТП: 874–875]

‘Пусть будут совершены подношения буддам прошлого

[И настоящего], пребывающим в мирах десяти направлений.

Пусть те, кто еще не пришел [в этот мир], быстро осуществят свои помыслы

И, пройдя по пути Пробуждения, обретут состояние будды!’

монг. *nögčigsen čay-un burqan kiged arban жүг-деки :*

yirtinčü oron-dur ken edüge бүкүн-и takiyad :

ked ba ireküi čay-un tedeger бүкүн мүн дегер-е sedkigsen-iyer дүгүрjү:

bodhi jerge-ber ögede boluγsan : [МП: 500–501]

‘Пусть будут совершены подношения буддам прошлого
[И настоящего], пребывающим в мирах десяти направлений.
Пусть все те [будды] будущего быстро осуществят свои помыслы
И, пройдя по пути Пробуждения, обретут состояние будды!’

ойр. *nöqčiqsön xamuq burxad kigēd arban zügiyin* :

yertü[n]čüdü ali aqsadi takin :

aliba irē ödüi tede maši türgene :

sanaqsan бүten bodhi-du ulam burxan bolun [ОП: л. 2b]

‘Пусть будут совершены подношения буддам прошлого
[И настоящего], пребывающим в десяти направлениях пространства.
Пусть все те [будды] будущего очень быстро осуществят свои помыслы
И, пройдя по пути Пробуждения, обретут состояние будды!’

Интересно отметить, что в монгольском переводе во втором и третьем примерах для передачи пропозитивной формы 1-го л. с частицей *cig* использованы аффиксы повелительных форм 2-го и 3-го л. *-tuyai* (повелительно-желательная форма 3-го л.) и *-dqun* (повелительная форма 2-го л. мн. ч.).

Категория залога. Наконец, в качестве последней категории рассмотрим залог. Категория залога в тибетском языке, в отличие от монгольского и ойратского языков, не имеет морфологических показателей, а оформляется с помощью специальных конструкций. Для передачи формы страдательного залога подлежащее (лицо, испытывающее действие) оформляется именительным падежом¹⁰⁷ [Рерих 2001: 77]; побудительные формы глагола образуются при помощи вспомогательных глаголов *byed pa* ‘делать’, *mdzad pa* ‘делать’ (вежл.), *bgyid pa* ‘делать’, *jug pa* ‘побуждать’ [Рерих 2001: 83], способы перевода которых были рассмотрены выше, а также изменением основы глагола. В монгольском и ойратском языках пять

¹⁰⁷ В примере № 1, приводимом ниже, подлежащее опущено.

залогов: прямой (у Н. С. Яхонтовой — действительный), страдательный, побудительный, совместный и взаимный [Санжеев 1964: 76; Яхонтова 1996: 80]. Сравнение монгольского и ойратского переводов показывает, что монгольские переводчики более свободны в употреблении различных залоговых форм, тогда как ойратские переводчики, следуя тибетскому оригиналу, используют только формы страдательного и побудительного залогов:

- (1) тиб. *jig rten gsum po kun na 'ang mchod par 'gyur*
 [ТП: 879]
 мир три все-DAT-PCL.EMPH подносить-ADV статья
 PRS
 ‘его будут почитать даже во всех трех мирах’
- монг. *γurban yirtinčü-dür qotala-da ber takiydaqu*
boluyad üdter oduyu [МП: 506]
 три мир-DAT повсюду-DAT-PCL.EMPH подносить-PASS-PC.FUT
 статья-CV.SUCC быстро отправиться-PRS
 ‘его будут почитать повсюду даже во всех трех мирах, и он быстро отправится’
- ойр. *γurban yertünčüdaki bügüide-dü čü takiqдахu*
boluyu [ОП: л. 7а]
 три мир-DAT все-DAT-PCL.CONC подносить-PASS-
 PC.FUT статья-PRS
 ‘его будут почитать даже во всех трех мирах’
- (2) тиб. *sems can rgya mtsho dag ni rnam par 'grol* [ТП: 877]
 живое существо океан- PL-PCL.EMPH полностью освободиться-
 FUT
 ‘освобожу океаны живых существ’
- монг. *dalai metü amitan-i tonilyasuyai* [МП: 504]
 океан подобно живое существо-ACC освободиться-CAUS-HORT
 ‘пусть освобожу живых существ, подобных океану’

ойр. *dalai metü amitan-noγoudi teyin tonilyon* [ОП: л. 5b]
 океан подобно живое существо-PL-ACC так освободиться-CAUS-
 CV.MOD
 ‘так освободив живых существ, подобных океану’

(3) тиб. *bde ba dag la 'gro ba kun 'god cing* [ТП: 875]
 благо-PL-DAT живое существо все создать-PRS и
 ‘приведя всех живых существ к счастью’

монг. *qamuy amitan-i jiryalang-ud-tur jokiyaγad* [МП: 502]
 все существа-ACC благо-PL-DAT создать-CAUS-
 CV.ANT
 ‘приведя всех живых существ к счастью’

ойр. *amitan бүкүни jiryalang-du zokōn* [ОП: л. 3b]
 живое существо все-ACC благо-DAT создать-CAUS-
 CV.MOD
 ‘приведя всех живых существ к счастью’

В монгольском переводе отмечены случаи использования совместного и взаимного залогов, отсутствующие в ойратском:

(1) тиб. *rgyal ba kun gyi rjes su slob gyur te* [ТП: 875]
 Победоносный все-GEN вслед учиться-PRS стать-PST-CV.MOD
 ‘обучаясь, следуя [примеру] всех Победоносных’

монг. *qamuy ilaγuysad-i dayan surulčaqu boluγad* [МП: 501]
 все Победоносный-PL-ACC следовать-CV.MOD учиться-SOC-PC.FUT
 стать-CV.ANT
 ‘обучаясь, следуя [примеру] всех Победоносных’

ойр. *xamıq ilaγuqsadi daxan suran* [ОП: л. 3a]
 все Победоносный-PL-ACC следовать-CV.MOD учиться- CV.MOD
 ‘обучаясь, следуя [примеру] всех Победоносных’

(2) тиб. *sangs rgyas gsung la rtag tu 'jug par bgyi* [ТП: 876]

	Будда	слово-DAT	всегда	вступить-ADV	делать-PRS
	‘я всегда буду понимать (букв. входить в) речь будд’				
монг.	<i>burqan-u</i>	<i>jarliy-tur</i>	<i>nasuda</i>	<i>oruldusuyai</i>	[МП: 503]
	Будда-GEN	слово-DAT	всегда	входить-RECP-HORT	
	‘пусть всегда буду понимать (букв. входить в) речь будд’				
ойр.	<i>burxani</i>	<i>zarliq-tu</i>	<i>nasuda</i>	<i>orun</i>	<i>iiyiledsü</i>
	[ОП: л. 4b]				
	Будда-GEN	слово-DAT	всегда	входить-CV.MOD	делать-HORT
	‘пусть всегда буду понимать (букв. входить в) речь будд’				

Как показывают примеры, автор ойратского перевода переводит буквально, с использованием формы действительного залога, в то время как монгольские переводчики, следуя технике смыслового перевода, пытаются передать дополнительные коннотации.

Синтаксические особенности. Перед рассмотрением некоторых синтаксических особенностей языка монгольского и ойратского переводов «Бхадрачарьи», выражающейся на уровне словосочетания позицией определения по отношению к определяемому, а на уровне предложения — в переводе причастных и деепричастных оборотов, приведем обширную цитату из словаря «Источник мудрецов» о порядке слов при переводе на монгольский: «То, что при переводе основных слов, согласно порядку тибетской речи, удобопонятно на монгольском языке и непротиворечиво смыслу, должно переводить тем же порядком. В противном случае то, что после перестановки предшествующих и последующих слов делается ясным для понимания смысла и удобопроизносимым, должно переводить, перемещая слова в пределах одного стиха, если это стихи. Сложные слова должно переводить, удобно перемещая одно, два или три слова до достижения смысла их. Но необходимо, чтобы это не противоречило предыдущему и последующему смыслу, для чего следует хорошо исследовать закон высказывания силы данного выражения. Иногда при

переводах, согласованных с тибетской речью, в монгольской письменности оказывается как бы затемнение части смысла многими излишними словами. Поэтому в таких случаях можно выбрасывать без вреда смыслу лишние слова. В некоторых же случаях оказывается как бы даже недостижение силы смысла, если не прибавить немного слов. Тогда должно переводить, прибавляя немного слов, полезных для уяснения смысла, но отнюдь не бессмысленных» (цит. по: [Цыбиков, 2 1981: 38]).

Регламентируя, таким образом, правила канонического перевода, составители словаря упускают основное различие в синтаксисе словосочетания в тибетском и монгольских языках: в монгольском и ойратском языках определение всегда находится перед определяемым, для тибетского же характерен обратный порядок. В роли определения могут выступать прилагательные, субстантивные и адъективные местоимения, количественные и порядковые числительные, причастия. Отрицательное влияние языка оригинала в аспекте синтаксиса проявляется больше в ойратском переводе, определяемом как дословный, поскольку иногда, следуя строю тибетского предложения, переводчик нарушает правила грамматики ойратского языка, однако монгольский перевод также не свободен от ошибок такого типа. Н. С. Яхонтова пишет о том, что «под влиянием переводов с тибетского в ойратском языке определение может иногда стоять после определяемого» [Яхонтова 1996: 110]. Приведем примеры:

- (1) тиб. *rgyal ba* *de dag la ni* *mchod par* *bgyi*
 [ТП: 873]
 Победоносный тот-PL-DAT-PCL.EMPH подносить-ADV делать-
 PRS
 ‘буду совершать подношения тем Победоносным’
 монг. *tede* *ilaγuysad* *bügüde-dür* *takimui* [МП: 499]
 те Победоносный-PL все-DAT подносить-PRS
 ‘буду совершать подношения всем тем Победоносным’

- ойр. *ilaγuqsad* *tedeni* *takin* *üyiledsü* [ОП: л. 2a]
Победоносный-PL те-ACC подносить-CV.MOD делать-HORT
‘буду совершать подношения тем Победоносным’
- (2) тиб. *mya ngan 'das* *ston* *gang* *bzhed* *de dag la* [ТП: 874]
нирвана показать-PRS тот желать-PRS тот-PL-DAT
‘тем, кто желает явить уход в нирвану’
- монг. *ken nirvan-i* *üjügülsügei* *kemen*
küsegčid *teden-e* [МП: 500]
кто нирвана-ACC увидеть-CAUS-HORT сказать-CV.MOD
желать-PC.PRS-PL те-DAT
‘тем, кто желает явить уход в нирвану’
- ойр. *γaslang-ēče nōqčiküi ali* *üzüülün* *tālaqči*
tedendü [ОП: л. 2b]
нирвана тот увидеть-CAUS-CV.MOD желать-PC.PRS
те-DAT
‘тем, кто желает явить уход в нирвану’
- (3) тиб. *dge ba* *'di dag* *thams cad* *rab tu bsngo* [ТП: 879]
добродетель этот-PL все очень посвящать-PRS
‘совершенным образом посвящаю все эти добродетели’
- монг. *ede ele* *buyan-nuyud-iyar* *sayitur* *јorimu* [МП: 506]
эти-PCL.EMPH добродетель-PL-INS хорошо посвящать-PRS
‘совершенным образом посвящаю эти добродетели’
- ойр. *ene хатиq* *buyan-noγoud-yēn* *sayitur*
zarin *irōmüi* [ОП: л. 7a]
этот все добродетель-PL-POSS.REFL-ACC хорошо
посвящать-CV.MOD желать-PRS
‘совершенным образом посвящаю все эти добродетели’

Эти примеры демонстрируют нарушение общемонгольского строя предложения в ойратском переводе, когда определение (в данном случае субстантивные местоимения *ede*, *tede*) ставится после определяемого. Также в первом примере в монгольском и ойратском переводах можно отметить

случай согласования в числе определения и определяемого (*tede ilayyqsad / ilayyqsad tedeni*). Подобное явление, как указывает М. Н. Орловская, отсутствующее в современном монгольском языке, характерно для ранних памятников монгольского письма и встречается также в языке «Алтан тобчи» [Орловская 1984: 61].

В ойратском переводе также встречается искусственный для монгольских языков порядок слов, когда подлежащее (в данном случае местоимение 1-го л. ед. ч. *bi*) расположено в конце предложения перед сказуемым:

тиб.	<i>bde bar</i>	<i>gshegs pa</i>	<i>thams cad</i>	<i>bdag gis</i>	<i>bstod</i> [ТП: 873]
	благо-ADV	уйти-PST	все	я-INS	восхвалять-PRS
	‘я восхваляю всех Сугат’				
монг.	<i>qamuy sayibar</i>		<i>oduqsad</i>		<i>bügüde-yi</i>
	<i>maqтамui</i>		<i>bi</i> [МП: 499]		
	все	хороший-INS	отправиться-PC.PST-PL		все-ACC
	восхвалять-PRS	я			
	‘я восхваляю всех Сугат’				
ойр.	<i>xamuy sayibēr</i>		<i>oduqsadi</i>	<i>bi</i>	<i>maqтамui</i> [ОП: л. 2а]
	все	хороший-INS	отправиться-PC.PST-PL	я	восхвалять-PRS
	‘я восхваляю всех Сугат’				

Как пишет Н. С. Яхонтова, в монгольских языках подлежащее обычно тяготеет к началу предложения [Яхонтова 1996: 110]. В монгольском переводе подлежащее находится после сказуемого, что Г. Д. Санжеев относит к одной из синтаксических особенностей старописьменного монгольского языка в сравнении с современным. Он указывает, что в ойратских и бурятских диалектах такого рода подлежащие превратились в лично-предикативные частицы [Санжеев 1964: 88].

В монгольском переводе можно отметить случай, когда адъективное местоимение *bügüde* ‘все’ находится перед определяемым, хотя, согласно правилам монгольских языков, оно обычно употребляется в постпозиции; в ойратском переводе использовано местоимение *xamıq* с тем же значением:

- (1) тиб. *de ltar ma lus phyogs rnams thams cad du* [ТП: 877]
 тот подобно NEG-остаток сторона-PL все-LOC
 ‘подобным образом во всех без остатка направлениях’
- монг. *tere metü qoĉorli ügei bügüde жүг-деген* [МП: 503]
 тот подобно остаток-NEG.COP все сторона-P.DAT
 ‘подобным образом во всех без остатка направлениях’
- ойр. *tere metü хоĉorli ügei xamıq зүү-ноуудту* [ОП: л. 5a]
 тот подобно остаток-NEG.COP все сторона-PL-DAT
 ‘подобным образом во всех без остатка направлениях’

В тибетском языке причастные формы настоящего и прошедшего времени не отличаются от соответствующих глагольных основ [Рерих 2001: 86]. На монгольский и ойратский они переводятся в некоторых случаях как причастные формы, а иногда как деепричастия:

- (1) тиб. *sangs rgyas sras kyi dbus na bzugs pa dag* [ТП: 872]
 Будда сын-GEN среди пребывать-PC.PRS-PL
 ‘те, кто пребывает среди сыновей будд’
- монг. *bodhi satuva-nar-un dumda sayıju*
bükün [МП: 499]
 бодхисаттва-PL-GEN среди сидеть-CV.IPFV
 быть-PC.FUT-PL
 ‘те, кто пребывает среди бодхисаттв’
- ойр. *burxani köböüdiyin dunda soun* [ОП: л. 1b]
 Будда-GEN сын-PL-GEN среди сидеть-CV.MOD
 ‘те, кто пребывает среди сыновей будд’

- (2) тиб. *bdag gi spyod dang 'thun par gang*
spyod pa [ТП: 876]
 я-GEN путь и соответствовать-ADV тот поступать-
 PC.PRS
 ‘те, кто поступает подобно мне’
- монг. *minü yabudal-luγ-a adali ken yabuγči bügesü* [МП: 502]
 мой путь-COM подобно кто идти-PC.PRS быть-CV.SUCC
 ‘если есть те, кто поступает подобно мне’
- ойр. *mini yabudal-luγā adali ali yabuqči* [ОП: л. 3b]
 мой путь-COM подобно тот идти-PC.PRS
 ‘все те, кто поступает подобно мне’

В первом примере в монгольском тексте переводчики, следуя тибетскому оригиналу, передают множественное число причастной формой множественного числа *-qun / -kün*. Ойратские авторы переводят *bzhugs pa dag* формой слитного деепричастия *soun*. Во втором примере причастие настоящего времени *spyod pa* переведено в двух текстах как однократное причастие *yabuγči / yabuqči*.

Причастный оборот в орудном падеже со значением причины переведен на монгольский и ойратский деепричастным оборотом с условным деепричастием, оформленным в монгольском аффиксом *-basu / -besü*, в ойратском — *-xula / -küle*:

- тиб. *lan cig tsam yang dad pa bskyed pas ni* [ТП: 878]
 раз один столько-PCL.EMPH вера родиться-CAUS-INS-
 PCL.EMPH
 ‘если хотя бы раз зародит веру’
- монг. *nigen- dakin-a ber süsüg törügülbesü ele* [МП: 505]
 один раз-PCL.EMPH вера родиться-CAUS-CV.SUCC-PCL.EMPH
 ‘если хотя бы раз зародит веру’
- ойр. *nigen-te čü süzüq öüskekülē* [ОП: л. 6b]
 однажды-PCL.CONC вера возникать-CAUS-CV.SUCC

‘если хотя бы раз зародит веру’

Такие же монгольские и ойратские формы используются для перевода с тибетского оборота с условным деепричастием с частицей *na*, например:

тиб.	<i>de yis</i>	<i>bzang po</i>	<i>spyod pa</i>	<i>'di</i>	<i>brjod na</i> [ТП: 879]	
	тот-INS	благод	путь	этот	говорить-DAT	
	‘если тот, кто произнесет эту [молитву-устремление] о благом пути’					
монг.	<i>tere kümün</i>	<i>ene sayin</i>	<i>yabudal-i</i>	<i>ögülebesü</i> [МП: 505]		
	тот	человек	этот	хороший	путь-ACC	говорить-CV.SUCC
	‘если тот человек, кто произнесет эту [молитву-устремление] о благом пути’					
ойр.	<i>tede ene sayin</i>	<i>yabudaliyin</i>	<i>iröl</i>	<i>ögüülekülē</i> [ОП: л. 6b]		
	те	этот	хороший	путь-GEN	устремление	говорить-CV.SUCC
	‘если те, кто произнесет эту [молитву-устремление] о благом пути’					

Далее приведем примеры перевода деепричастных форм:

(1)	тиб.	<i>rgyal ba</i>	<i>kun gyis</i>	<i>yon tan</i>	<i>rab brjod</i>		
		<i>cing</i> [ТП: 875]					
		Победоносный	все-INS	достоинство	очень	говорить-PRS	и
		‘говоря совершенным образом о достоинствах всех Победоносных и’					
	монг.	<i>qotala</i>	<i>ilaγuqsad-un</i>	<i>erdem-üd-i</i>	<i>sayitur</i>		
		<i>ögüleged</i> [МП: 499]					
		полностью	Победоносный-PL-GEN	достоинство-PL-ACC	хорошо		
		говорить-CV.ANT					
		‘говоря совершенным образом о достоинствах всех Победоносных’					
	ойр.	<i>xamūq ilaγuqsadi</i>	<i>erdem</i>	<i>sayitur</i>	<i>ögüülen</i>		
		[ОП: л. 2a]					
		все	Победоносный-PL-ACC	достоинство	хорошо	говорить-	
		CV.MOD					
		‘говоря совершенным образом о достоинствах всех Победоносных’					

- (2) тиб. *byang chub spyod pa dag ni bdag spyod*
cing [ТП: 875]
 Пробуждение поступок-PL-PCL.EMPH я поступать-PRS
 и
 ‘я, практикуя деяния Пробуждения’
- монг. *bodhi yabudal-nuγud-iyar sayitur yabuju* [МП: 501]
 Пробуждение поступок-PL-INS хорошо идти-CV.IPFV
 ‘я, практикуя совершенным образом деяния Пробуждения’
- ойр. *bi bodhi yabudal-yēr yabuji* [ОП: л. 3а]
 я Пробуждение поступок-INS идти-CV.IPFV
 ‘я, практикуя деяния Пробуждения’
- (3) тиб. *bde ba dag la ’gro ba kun ’god cing* [ТП: 875]
 благо-PL-DAT живое существо все создать-PRS и
 ‘приведя всех живых существ к счастью’
- монг. *qamu amitan-i jiryalang-ud-tur jokiyayad*
 [МП: 502]
 все живое существо-ACC благо-PL-DAT создать-CAUS-
 CV.ANT
 ‘приведя всех живых существ к счастью’
- ойр. *amitan būküni jiryalang-du zokōn* [ОП: л. 3b]
 живое существо все-ACC благо-DAT создать-CAUS-
 CV.MOD
 ‘приведя всех живых существ к счастью’
- (4) тиб. *rgyal ba kun gyi rjes su slob gyur te* [ТП: 875]
 Победоносный все-GEN вслед учиться-PRS стать-PST-CV.MOD
 ‘обучаясь, следуя [примеру] всех Победоносных’
- монг. *qamu ilayusad-i dayan surulčaqu*
boluyad [МП: 501]
 все Победоносный-PL-ACC следовать-CV.MOD учиться-SOC-PC.FUT
 стать-CV.ANT
 ‘обучаясь, следуя [примеру] всех Победоносных’
- ойр. *xatıq ilayıqsadi daxan suran* [ОП: л. 3а]

все Победоносный-PL-ACC следовать-CV.MOD учиться- CV.MOD
 ‘обучаясь, следуя [примеру] всех Победоносных’

Соединительные деепричастия, образуемые в тибетском языке присоединением частиц *cing / shing / zhing* и *te / ste*, переводятся по-разному: формами разделительного (*öğüleged, jokiyaγad*) и соединительного (*yabuǰu*) деепричастий в монгольском переводе и формами соединительного (*yabuǰi*) и слитного (*öğüülen, zokōn, suran*) деепричастий в ойратском.

Интересным представляется пример, в котором тибетское деепричастие с частицей *nas* переведено на монгольский специфической формой приглагольного, или цитатного, деепричастия на *-run / -rün*, сфера употребления которого была достаточно ограниченной [Орловская 1984: 180]:

тиб.	<i>der ni</i>	<i>bdag gis</i>	<i>lung bstan</i>	<i>rab thob nas</i>
	[ТП: 880]			
	тот-LOC-PCL.EMPH	я-INS	предсказание	очень получить- CV.ANT
	‘я, получив там совершенным образом предсказание-вьякарану’			
монг.	<i>vivanggirid-i ber</i>	<i>sayitur</i>	<i>olču</i>	<i>bür-ün</i>
	[МП: 507]			
	предсказание-ACC-PCL.EMPH	хорошо	найти-CV.IPFV	быть- CV.QUOT
	‘я, получив совершенным образом даже предсказание-вьякарану’			
ойр.	<i>bi tende bhyākirid</i>	<i>sayitur</i>	<i>olōd</i> [ОП: л. 7b]	
	я там предсказание	хорошо	найти-CV.ANT	
	‘я, получив там совершенным образом предсказание-вьякарану’			

В данном примере деепричастие *thob nas* переведено на монгольский сложной глагольной формой *olču бүр-үн*, второй компонент которой

оформлен аффиксом цитатного деепричастия, на ойратский — формой разделительного деепричастия *olōd*.

Деепричастные обороты с частицей *yang*, имеющие уступительное значение, в монгольском переводе передаются причастным обстоятельственным оборотом и условным деепричастием с частицей *ber* с тем же значением; в ойратском же в первом примере использована императивная форма *sou*, во втором — причастная форма прошедшего времени во множественном числе *oroqsod* (тибетская частица *yang* переведена как *čü*):

- (1) тиб. *bskal pa zhing gi rdul snyed bzhugs par yang*
 [ТП: 874]
 кальпа Чистая Земля-GEN атом столько пребывать-ADV-
 PCL.EMPH
 ‘хотя пребывают в кальпах, [числом равных] количеству атомов в [Чистых]
 Землях будд’
- монг. *γalab-un orod-un toyosun-u toyatan*
sayuγsan-dur ber [МП: 500]
 кальпа-GEN Чистая Земля-PL-GEN атом-GEN число-ASSOC.COLL
 пребывать-PC.PST-PCL.EMPH
 ‘хотя пребывают в кальпах, [числом равных] количеству атомов в [Чистых]
 Землях будд’
- ойр. *orodiyin tōsun ni tōdūi γalabtu sou*
ketēn čü [ОП: л. 2b]
 Чистая Земля-PL-GEN атом-GEN столько кальпа-DAT сидеть-
 IMP говорить-CV.MOD-PCL.CONC
 ‘хотя пребывают в кальпах, [числом равных] количеству атомов в [Чистых]
 Землях будд’
- (2) тиб. *spyod pa tshad med pa la gnas nas kyang* [ТП: 878]
 деяния мера-NEG-DAT находиться-CV.ANT-PCL.EMPH
 ‘хотя пребывает в [состоянии] безмерных деяний’

монг.	<i>ᠵау үгеи</i>	<i>yabudal-nuyud-tur</i>	<i>orosibasū ber</i> [МП: 505]
	время-NEG.COP	поступок-PL-DAT	находиться-CV.SUCC-PCL.EMPH
	‘хотя пребывает в [состоянии] безмерных деяний’		
ойр.	<i>ᠵаqlaᠰи үгеи</i>	<i>yabudal-du</i>	<i>oroqsod čü</i> [ОП: л. 6а]
	измеримый-NEG.COP	поступок-DAT	войти-PC.PST-PCL.CONC
	‘даже те, кто вступил в [состояние] безмерных деяний’		

Итак, рассмотрев влияние тибетского языка на уровнях морфологии и синтаксиса в монгольском и ойратском переводах «Бхадрачарьи», мы можем сделать вывод о том, что в ойратском тексте оно носит отрицательный характер, что выразилось в нарушении норм языка перевода. Как было указано выше, ойратский перевод характеризуется как дословный, что подразумевает максимальное следование тексту тибетского оригинала. Это обусловило возникновение таких особенностей переводных текстов, как оформление подлежащего орудным падежом, опущение аффиксов винительного падежа в прямом дополнении, использование послелогов других падежей, употребление сложных глагольных форм и т. д., в большей степени в ойратском переводе, нежели в монгольском.

Г. Б. Корнеев, описывая особенности переводческой техники Зая-пандиты, указывает, что он, стремясь следовать строке тибетского оригинала, создавал искусственные для монгольских языков тяжеловесные конструкции [Корнеев 2014: 116]. Кроме того, следуя тибетскому оригиналу, Зая-пандита не использует в полной мере грамматические средства родного языка, например, при переводе залоговых форм (нами отмечены лишь формы действительного и страдательного залогов), в то время как монгольские переводчики используют форманты всех пяти залогов монгольского языка, пытаясь передать дополнительные коннотации. Отсутствие в тибетском языке категории притяжания обусловило значительно более редкое по сравнению с монгольским текстом использование формантов субъектно-притяжательной парадигмы.

Положительное влияние языка оригинального текста на язык перевода можно усмотреть в активном использовании второй описательной формы настоящего-будущего времени на *-уи* в монгольском и ойратском текстах. Этой форме присуще модальное значение достоверности, убежденности в совершении обозначенного в глагольной основе действия [Орловская 1984: 83]; в современных монгольских языках она отсутствует. На синтаксическом уровне отрицательное влияние тибетского языка проявляется в первую очередь в позиции определения по отношению к определяемому и способах перевода причастных и деепричастных оборотов. Нами приведен ряд примеров, демонстрирующих нарушение обычного для монгольских языков порядка слов, в частности, когда определение находится после определяемого.

Рассмотрев на материале монгольского и ойратского переводов «Бхадрачарьи» влияние языка оригинала, мы можем заключить, что на уровнях фонетики, лексики, морфологии и синтаксиса отмечается влияние разных языков: в монгольском переводе на уровнях графо-фонетической системы и лексики отмечено влияние уйгурского и согдийского языков, в ойратском в большей степени — влияние тибетского. Рассмотрение особенностей грамматического строя в обоих переводах демонстрирует влияние тибетского языка, который носит по большей части отрицательный характер.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Роль «Бхадрачарьи» в тибето-монгольской литературной традиции трудно переоценить. Созданный в первые века нашей эры, этот памятник множество раз переводился на различные языки, включая монгольские, породил обширную комментаторскую литературу и вплоть до настоящего времени применяется в буддийской практике. По мнению исследователя М. Капстейна, это едва ли не самый популярный текст в традиции тибетского буддизма [Kapstein 2000: 97]. Он широко представлен не только в письменной традиции, но и в эпиграфике и искусстве буддизма Махаяны.

Присутствие фрагментов «Бхадрачарьи» в надписях в буддийском университете Наланда и тибетском монастырском комплексе Драг Ерпа подтверждает мнение исследователей о том, что ее текст, несмотря на принадлежность к жанру пранидхан, выполнял функцию и другого жанра — дхарани. Термин «дхарани» имеет два значения: 1) магическое заклинание; 2) текст для запоминания. Как считает Д. Осто, изначально текст «Бхадрачарьи» использовался практикующими в значении текста для запоминания, т. е. заучивался наизусть. Оба значения этого термина тесно связаны между собой в том смысле, что заученный наизусть или записанный текст (даже фрагментарный) заключает в себе некую магическую силу, способную защитить от вредоносных действий. В самом тексте «Бхадрачарьи» (с 49-й по 54-ю строфы) утверждается, что одно лишь его начитывание приносит огромные заслуги:

- (49) *Те, кто произнесет эту молитву-устремление о благом пути,
[Смогут] избежать рождения во всех неблагоприятных уделах
И плохих спутников
И быстро увидят Будду Амитабху.*

- (50) *Они обретут [все виды блага], будут жить в счастье
И легко обретут это человеческое рождение.
Вскоре без промедления они
[Смогут] стать подобными Самантабхадре.*
- (51) *Пусть те, кто в силу неведения совершил
Пять неблагих деяний с немедленным воздаянием,
Произнеся эту [молитву-устремление] о благом пути,
Быстро [смогут] полностью их очистить!*
- (52) *Они будут обладать высшей мудростью джняной, красотой и признаками [высшей личности],
Высоким положением и прекрасной внешностью.
Их не смогут одолеть полчища мар и тиртхиков
И будут почитать во всех трех мирах.*
- (53) *Они быстро отправятся под могучее древо Пробуждения
И будут пребывать там ради блага живых существ.
[Обретя] Пробуждение и став буддой, они будут вращать колесо [Учения],
А также усмирят все полчища мар.*
- (54) *Лишь будды знают, каким будет созревшее следствие от запоминания,
Объяснения или начитывания этой молитвы-устремления о благом пути.
Не сомневайтесь в [возможности]
Достижения высшего Пробуждения [благодаря этим действиям]!*

Вероятно, и в тибето-монгольской традиции «Бхадрачарья» выполняла функцию дхарани, поскольку она вошла в известный сборник «Сундуй» Таранатхи, который (как и все входящие в него сочинения) охарактеризован А. В. Зориным как некий словесный оберег от напастей, угрожающих людям в повседневной жизни [Зорин 2014: 108]. Именно в роли оберега они хранились зачастую на алтарях в домах мирян. О подобном отношении к буддийскому религиозному тексту пишет Д. Н. Музраева, рассматривая бытование «Алмазной сутры» у калмыков: «Согласно калмыцкой буддийской традиции, „Алмазная сутра“ должна присутствовать на алтаре в каждой семье: это, по представлениям верующих, способно принести семье

счастье и благополучие» [Музраева 2012: 31]. С. Бейер со ссылкой на Л. Чандру пишет о том, что «текст „Бхадрачарья“ украшает алтарь в каждой семье, где говорят по-тибетски» [Beyer 1973: 188]. Вероятно, это замечание справедливо и в отношении монгольских народов, для которых «Бхадрачарья» — один из наиболее почитаемых священных текстов, о чем свидетельствуют ее многочисленные образцы в монголоязычных рукописных фондах, в том числе в буддийских коллекциях Калмыкии [Музраева 2012: 75, 78, 110, 111, 114, 118].

Помимо сказанного выше, «Бхадрачарья» была связана и с культом Чистой Земли Сукхавати в Тибете. Дуньхуанская рукопись РТ 149 «Повествование о первой проповеди этой „Арья-бхадрачарья-пранидхана-раджи“» повествует о том, как три монаха обрели рождение в Сукхавати именно благодаря начитыванию строф «Бхадрачарья».

В монголоязычной традиции сам обряд отпевания покойного в связи с прочтением именно текста «Бхадрачарья» называется «*ёрөөл авхуулах / уншуулах*» ('прочитать благопожелание'). В этой связи интересны замечания Д. Геллнера о неварском буддизме, в котором «Бхадрачарья» также зачитывается для умерших [Gellner 1992: 107], и Л. Чандры о том, что в тибетской традиции эти строфы используются для переноса сознания во сне (цит. по: [Osto 2010: 19]). Кроме того, исследователи С. ван Шайк и Л. Доуни пишут о том, что в IX в. этот текст был связан с культом долголетия царя Тисондэцэна [van Schaik, Doney 2009: 186], а в чойджуне Ньянгрел Нима Озера «Сущность цветка» (тиб. *Chos 'byung me tog snying po*) говорится о том, что тибетский перевод «Бхадрачарья» был написан золотыми чернилами во время правления Тисондэцэна для продления его жизни (цит. по: [van Schaik, Doney 2009: 186]).

«Бхадрачарья» оставила свой след и в буддийском искусстве. В тибетском монастыре Табо сохранились фрески «Гандавьюха-сутры» и «Бхадрачарья» как заключительной ее части, датируемые X в. В крупнейшем

буддийском комплексе Боробудур в Индонезии, возведенном в VIII–IX вв., также представлены ее сюжеты в составе «Гандавьюха-сутры».

В буддийских философских трудах тибетских авторов — «Ламриме» Цонкапы и «Словах моего несравненного Учителя» первого Патрула Ринпоче — «Бхадрачарья» рассматривается как образец текста семеричного ритуала, представляющего собой уникальный метод для накопления заслуг для практикующих буддийский путь. Семь составляющих этого ритуала — постирание, подношение, раскаяние, сорадование, обращение к буддам с просьбой повернуть колесо Учения, обращение к буддам с просьбой не уходить в нирвану и посвящение заслуг — являются противоядиями от семи тревожащих эмоций-кlesh.

«Бхадрачарья» продолжает свое бытование и в современном буддизме: ее текст зачитывается во время тибетского праздника *Монлам Ченмо* традиции Кагью, а также во время молебна «Санжид монлам» в монгольязычной традиции. Кроме того, она активно комментируется буддийскими учителями, и ее переводы на европейские языки продолжают публиковаться различными буддийскими центрами.

В свете сказанного текст «Бхадрачарьи» приобретает особое значение в изучении проблем перевода, затронутых во второй главе данной работы. Рассмотрение особенностей языка монгольских и ойратских версий памятника на уровнях графо-фонетики, лексики и грамматики тесно связано с проблематикой переводческих техник, использовавшихся при переводе канонических текстов с тибетского и других языков на монгольский и ойратский языки. В монголоведческой литературе исследователи выделяют два типа переводов: дословный (буквальный) и смысловой. Первый тип характерен для большинства ранних буддийских текстов XIV в., канонических монгольских переводов XVII–XVIII вв.¹⁰⁸ и памятников

¹⁰⁸ Тем не менее, стоит иметь в виду, что не все канонические переводы выполнялись в технике дословного перевода, поскольку в состав канона могли включаться образцы смыслового перевода.

ойратской переводной литературы. Основное различие между ранними и поздними текстами заключается в способах передачи антропонимов, топонимов и т. д.: в текстах XIV в. используются восстановленные санскритские формы, заимствованные через уйгурский и согдийский, а в текстах на классическом монгольском и ойратском письме используются санскритизмы, восстановленные самостоятельно, и калькированный перевод с тибетского. Смысловой перевод, отличающийся большей художественностью, представлен в сочинениях Шераб Сенге (XIV в.), Ширегету-гуши-цорджи (XVI в.), Дай гуши Агвандампила и Чахар-гэбши Лувсанцултэма (XVIII в.), бурятских авторов Лувсанринчина и Агвангалсанжамбы (XIX–XX вв.) [Хүрэлбаатар 1995: 156–157]. Для него характерна большая свобода в выборе средств языка перевода при передаче смысла и активное применение различных переводческих трансформаций.

Влияние оригинального языка в монгольском и ойратском переводах «Бхадрачарьи» мы рассмотрели в трех аспектах: фонетическом, лексическом и грамматическом. В параграфе, посвященном графо-фонетическим изменениям иноязычных слов, мы рассмотрели такие явления, как *эпентеза*, *синкопа (апокопа)*, *ассимиляция*, *метатеза*, *увуляризация согласных* и *трансформации некоторых звуков*. Причины их возникновения кроются в фонетическом строе монгольских языков. Приводятся примеры, когда в одном слове могут встретиться два или несколько явлений, например, в слове *baramid* — апокопа и переход $p \rightarrow b$.

Кроме того, в этом параграфе даются краткие характеристики санскрита, тохарского, согдийского, хотанского, китайского, тибетского и уйгурского языков, заимствования из которых обнаруживаются в монголоязычных буддийских переводах. Некоторые фонетические изменения отмечаются уже в согдийских или уйгурских формах, которые были адаптированы в таком виде монгольскими переводчиками. Рассмотрение языка переводных памятников в подобном ключе позволяет хотя бы

частично восстановить картину языковых контактов монгольских народов, а также историю формирования их переводческой традиции.

В монгольском переводе «Бхадрачарьи» отмечается большее количество заимствований из санскрита в искаженной уйгурской или согдийской формах, в то время как для ойратского переводчика характерно стремление восстанавливать оригинальные санскритские формы. В ойратском тексте также встречаются заимствования из тибетского, причем зафиксированные в транслитерированном виде, не отражающем фонетическое звучание. В обоих текстах используются знаки транскрипционного алфавита *галик*, однако в ойратском переводе отмечается стремление автора передать санскритское написание максимально точно, с использованием графемы *h*, входящей в состав придыхательных согласных, и долгих гласных.

Во втором параграфе мы рассмотрели лексические заимствования в переводах «Бхадрачарьи» из языков, оказавших влияние на буддийскую традицию монгольских народов. Большая часть заимствований в обоих текстах (двадцать четыре лексические единицы), включающая разные лексические группы (антропонимы — *Mañjuśriy* / *Mañzuśri*, топонимы — *Sugavadi*, философские термины — *buyan*, *diyan*, *šayšabad* / *šaqšabad* и т. д.), попала в монгольские языки из санскрита через посредство согдийского и уйгурского языков.

Следующая группа из одиннадцати единиц представляет собой тюркоязычные заимствования из уйгурского языка, которые сохранились в обоих переводах. Многие из этих терминов, отобранных нами, обозначают ключевые понятия буддийской философии (*belge bilig* / *belge biliq* ‘изначальная мудрость’, *qutuγ* / *xutuq* ‘святость, состояние истинного бытия’, (*nigül*) *kilinče* ‘проступок, неблагое деяние’). Тот факт, что эти лексические единицы сохранились в более позднем ойратском переводе, в котором нами отмечено стремление переводчика заменять уйгурские заимствования

кальками с тибетского или восстановленными санскритскими формами, говорит о том, что они относятся к устойчивой буддийской лексике монголоязычных переводов. Присутствие в буддийской терминологии значительного количества уйгуризмов свидетельствует о ключевой роли уйгурского буддизма в становлении монголоязычной буддийской письменной традиции.

В монгольском и ойратском переводах «Бхадрачарьи» выявлены два заимствования из согдийского — *nisvanis*, *šimnus* / *šumnus*, шесть — из китайского (*burqan* / *burxan*, *tingri* / *tenggeri*, монг. *Abida*, *lingqu-a*, *luus*, ойр. *toyin*) и три — из тибетского (*yirtinčü* (*yertinčü*), ойр. *klu*, *byeva*) языков. Единичным примером представлено заимствование из греческого, попавшее в монгольские языки через согдийский, — *nom*. Оно представляет собой один из ключевых буддийских терминов «Дхарма, Учение Будды». Кроме того, стоит отметить, что автор ойратского перевода Зая-пандита заменяет китайские заимствования *Abida*, *lingqu-a*, *luus*, встречающиеся в монгольском тексте, санскритскими *Amitābha*, *padma* и тибетским *klu*, и в целом ойратский текст отличается максимальным следованием строке тибетского оригинала. Также нами рассмотрены лексические единицы, представляющие собой калькированный перевод тибетских выражений, которые в свою очередь восходят к санскриту.

Наконец, в последнем параграфе мы рассмотрели особенности языка переводных текстов на уровнях морфологии и синтаксиса. В большинстве случаев влияние тибетского языка носит отрицательный характер, что выражается в первую очередь в нарушении норм языка перевода. Описываемые явления тесно связаны с разными переводческими техниками, использовавшимися монгольскими и ойратскими авторами. В ойратском переводе, охарактеризованном нами как дословный, отмечены следующие явления: оформление подлежащего орудным падежом, опущение аффиксов винительного падежа в прямом дополнении, использование послелогов

других падежей, употребление сложных глагольных форм и т. д. В монгольском переводе эти явления также присутствуют, однако в меньшем объеме.

Также следует отметить, что Зая-пандита в своем стремлении неукоснительно следовать тибетскому оригинальному тексту не использует в полной мере грамматические средства родного языка, например, при передаче категории залога, которая представлена в тибетском языке двумя залогами, в то время как в монгольском и ойратском языках их пять; или отсутствующей в тибетском категории притяжания, что обусловило значительно более редкое по сравнению с монгольским текстом использование формантов субъектно-притяжательной парадигмы. Подобные проявления отрицательного влияния языка тибетского оригинала в ойратском переводе выделяются наиболее явно при сравнении с монгольским текстом, авторы которого стараются придерживаться норм монгольского языка. Положительный аспект влияния тибетского языка можно усмотреть в активном использовании второй описательной формы настоящего-будущего времени на *-уи* в обоих переводах.

На синтаксическом уровне особенности языка переводных текстов выражаются прежде всего в позиции определения по отношению к определяемому и способах перевода причастных и деепричастных оборотов, когда в монгольском и ойратском переводах «Бхадрачарьи» отмечается нарушение обычного для монгольских языков порядка слов.

Таким образом, после анализа языка монголоязычных версий рассматриваемого памятника мы можем сделать вывод, что на разных языковых уровнях прослеживается влияние разных языков. На уровнях графо-фонетики и лексики в монгольском переводе очевидно влияние уйгурского и согдийского языков, в ойратском — влияние тибетского. Рассмотрение особенностей морфологии и синтаксиса выявляет значительное влияние тибетского языка в обоих переводах, которое

преобладает в ойратском переводе и носит отрицательный характер. Описанные явления напрямую связаны с различиями в техниках перевода, использовавшихся авторами монгольского и ойратского переводов «Бхадрачарьи».

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

- Вка' 'gyur dpe bsdur ma ('Сводное издание Кагьюра'). Deb so brgyad pa ('Том 38'). Phal po che (Phal chen) ('Аватамсака-сутра'). Pe cing ('Пекин'): Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang ('Китайское изд-во центра изучения Тибета'), 2008. 960 p.
- Bstan 'gyur dpe bsdur ma ('Сводное издание Тэнгьюра'). Deb re bdun pa ('Том 67'). Mdo sde ('Раздел сутр'). Pe cing ('Пекин'): Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang ('Китайское изд-во центра изучения Тибета'), 2001. 1486 p.
- Bstod smon phyogs bsgrigs ('Сборник восхвалений и молитв-устремлений'). Mtsho sngon ('Кукунор'): Mi rigs dpe skrun khang ('Народное изд-во'). 1959. P. 117–129.
- МП — Qutuqtu sayin yabudal-un irüger-ün qaγan ('Святой Царь молитв-устремлений о благом пути') // Mongolian Kanjur. Vol. 108. Śata-piṭaka series. Indo-Asian literatures. New Delhi, 1979. P. 499–508.
- ОП — Xutuqtu sayin yabudaliyin iröliyin xāni sudur orošiboī ('Святая сутра «Царь молитв-устремлений о благом пути»') // Tod nomin Gerel Collection [электронный ресурс] // URL: <http://www.dlir.org/archive/orc-exhibit/items/browse/collection/7/page/1> (дата обращения: 15.08.2017).
- ТП — Bzang spyod smon lam ('Молитва-устремление о благом пути') // Вка' 'gyur dpe bsdur ma ('Сводное издание Кагьюра'). Deb bcu gsum pa ('Том 13'). 'Dul ba ('Виня'). Pe cing ('Пекин'): Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang ('Китайское изд-во центра изучения Тибета'), 2007. P. 873–880.

Литература

- A dictionary of Tocharian B, by Douglas Q. Adams. Leiden Studies in Indo-European 10. XXXIV. Rodopi: Amsterdam–Atlanta, 1999. 830 p.

[электронный ресурс] // URL:
<https://www.win.tue.nl/~aeb/natlang/ie/tochB.html> (дата обращения:
15.08.2017).

Afshar Q. An Ancient Indian Itinerary: The Geographical Appellatives in the Gaṇḍavyūhasūtra (tentative identifications). Lausanne: Kronasia-Diffusion, 1981.

Asmussen J. P. The Khotanese Bhadracaryādeśanā (Text, translation, and glossary, together with the Buddhist Sanskrit original). Kopenhagen: Bianco Lunos Bogtrykkeri A–S, 1961. 97 p.

Bakaeva E. P. Lamaism in Kalmykia // Religion and politics in Russia. Ed. Balzer M. M. // Religion and Politics in Russia. New-York–London: M. E. Sharpe, 2010. P. 220–223.

Bang W., von Gabain A. Türkische Turfan-Texte. I–VII. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1929–1936.

Beyer S. The cult of Tārā: Magic and Ritual in Tibet. Los-Angeles: University of California Press, 1973. 542 p.

Brief Catalogue of Oirat manuscripts kept by Institute of Language and Literature. Vol. III by G. Gerelmaa. Ulaanbaatar, 2005. 234 x.

Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Compiled by V. L. Uspensky. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 2001. 186 p.

Charleaux Isabelle. Nomads on Pilgrimage: Mongols on Wutaishan (China), 1800–1940. Leiden: Brill, 2015. 471 p. [электронный ресурс] // URL:
https://books.google.ru/books?id=VzoLCgAAQBAJ&pg=PA298&lpg=PA298&dq=mongolian+king+of+aspirations&source=bl&ots=8Teih_iAOv&sig=8d3Pv3bNUROWRgr3sM9cx23-G9I&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwjR0qyl_uzTAhUC_ywKHZBtAVgQ6AEIJTAA#v=onepage&q=mongolian%20king%20of%20aspirations&f=false
(дата обращения: 15.08.2017).

- Cleary Th.* The Flower Ornament Scripture. Boston–London: Shambhala, 1993. 1643 p.
- Das S. Ch.* A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms. Calcutta: Bengal Secretariat Book Depót, 1902. 1353 p.
- Davidson R.* Studies in Dhāraṇi Literature I: Revisiting the Meaning of the term *Dhāraṇi* // Journal of Indian Philosophy. 2009. Iss. 37. P. 97–147.
- Dayal H.* The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit literature. London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1932. 392 p.
- Dessein B.* The glow of the vow of the teacher Samantabhadra “Puxian pusa xing yuan zan” (Samantabhadrācāryapraṇidhānarāja) // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. 2003. Vol. 56 (2–4). P. 317–338.
- Devi S.* Samantabhadracaryapraṇidhānarāja // Indo-Asian Literatures IV. New Delhi, 1958. 172 p.
- Doan Thi Anh.* An analytical study of the origin of Mahayana Buddhism [электронный ресурс] // URL: <http://shodhganga.inflibnet.ac.in/handle/10603/97794> (дата обращения: 15.06.2018 г.)
- Dung dkar tshig mdzod chen mo.* Beijing: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2002. 2388 p.
- Edgerton F.* Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar & Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1954. 866 p.
- Erdal M.* A Grammar of Old Turkic. Leiden: Brill, 2004. 575 p.
- Gellner D.* Monk, Householder, and Tantric priest. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 452 p.
- Glossary of Buddhist terms [электронный ресурс] // URL: <https://glossary.studybuddhism.com/> (дата обращения: 15.11.2017 г.)
- Gómez L. O.* Selected verses from the Gaṇḍavyūha: text, critical apparatus and translation. Ph. D. dissertation. Yale Univ., 1967. 150 p.

- Gómez L. O.* Observations on the Role of the Gaṇḍavyūha in the Design and of Barabudur // Barabudur: History and Significance of a Buddhist Monument / ed. by L. O. Gómez and H. W. Woodward, Jr. Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1981. P. 173–194.
- Hamar I.* The History of the Buddhāvataṃsaka-sūtra: shorter and larger texts // Reflecting mirrors: perspectives on Huayan Buddhism. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007. P. 139–167.
- Inoguchi T.* Uten-go Fugem Gyōgansan Kō / Bukkyogaku Kenkyū. 1959. 16–17. P. 87–97.
- Jo nang chos spyod [электронный ресурс] // URL: <https://www.tbrc.org/#!rid=W23923> (дата обращения: 15.03.2018).
- Kapstein M.* The Tibetan assimilation of Buddhism: conversion, contestation and memory. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000. 316 p.
- Kværne P.* The Canon of the Tibetan Bonpos // Indo-Iranian Journal. 1974. 16/1. P. 18–56.
- Kudara K.* The Buddhist culture of the Old Uigur peoples // Pacific World. 2002. 3rd series 4. P. 183–195.
- Lokesh Ch.* Lcang-skyā Khutukhtu Lalitavajra's Commentary on the Samantabhadracaryāpraṇidhānarāja. Gangtok: Namgyal Institute of Tibetology, 1963. 62 p.
- Lotsawa Kawa Paltseg.* A manual of key buddhist terms (Categorization of Buddhist terminology with commentary). New Delhi: Indraprastha Press, 2003. 70 p.
- Mahayana sutras [электронный ресурс] // URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Mahayana_sutras (дата обращения: 15.05.2018).
- Müller F. W. K.* Uigurica I / Ein vorläufiger Bericht von F. W. K. Müller. Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, in Commission bei G. Reimer, 1908. 60 s.

- Müller F. W. K.* Uigurica II. Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1910. 110 s.
- Müller F. W. K.* Uigurica III. Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1922. 93 s.
- Nakamikado K.* Amitābha cult in Bhadracarīpraṇidhānarāja // Journal of Indian and Buddhist Studies. 2003. Vol. 52. No. 1 (December 2003). P. 12–15.
- Nattier Jan.* A few good men: the Bodhisattva path according to the inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā): a study and translation. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 2003. 383 p.
- Nou J.-L., Frédéric L.* Borobudur. New York: Abbeville Press, 1996. 347 p.
- Osto D. E.* A new translation of the Sanskrit Bhadracarī with introduction and notes // New Zealand Journal of Asian Studies. 2010. Vol. 12. No. 2 (December 2010). P. 1–21.
- Osto D. E.* A study and translation of the Samantabhadracaryāpraṇidhānam (prose) of the Gaṇḍavyūhasūtra. A thesis submitted ... for the degree of Master of Arts. University of Washington, 1999. 118 p.
- Padma S., Barber A.* Buddhism in the Krishna River Valley of Andhra. New York: SUNY Press, 2008. 216 p.
- Pathak S.* Āryabhadracarīpraṇidhānarāja. Phags pa bzang po spyod pai smon lam gyi rgyal po. With introduction and Notes. Gangtok: Namgyal Institute of Tibetology, 1961. 41 s.
- Paul D., Wilson F.* Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahāyāna tradition. 2nd ed. Berkeley: Univ. of California Press, 1985. 333 p.
- Poppe N.* The Turkic loan-words in Middle Mongolian // Central Asiatic Journal. 1955. Vol. 1. P. 36–42.
- Powers J.* Introduction to Tibetan Buddhism. Revised ed. New York: Ithaca, 2007. 591 p.
- Richardson H. E.* A Corpus of early Tibetan inscriptions. London: Royal Asiatic Society, 1985. 201 p.

- Rona-Tas A.* Some Notes on the Terminology of Mongolian writing // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* 1965. T. 18. Fasc. 1/2. P. 119–147.
- Samten Norboo.* A Short History of Tibetan Translated Literature // *The Tibet Journal.* 1976. Vol. 1. No. 3/4. Special Issue: “Tibet: A Living Tradition”: Proceedings of a Symposium held at the Newark Museum. P. 81–84.
- Sanskrit online dictionary [электронный ресурс] // URL: <http://spokensanskrit.org/index.php?direct=au&mode=9> (дата обращения: 15.11.2017 г.)
- Schopen G.* A verse from the Bhadracarīprañidhāna in a 10th century inscription found at Nalanda // *Journal of the International Association of Buddhist studies.* Vol. 12. № 1. 1989. P. 149–157.
- Sherab Rhaldi.* Ye Shes sDe; Tibetan scholar and saint // *Bulletin of Teibetology.* 2002. Vol. 38. № 1. P. 20–36. [электронный ресурс] // URL: <https://www.repository.cam.ac.uk> (дата обращения: 26.05.2017).
- Shogaito M.* On Uighur elements in Buddhist Mongolian texts // *The Memoirs of the Toyo Bunko.* 1991. № 49. P. 27–49.
- Sieg E., Siegling W.* Tocharische Sprachreste. Bd. I. Die Texte, A. Transcription. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1921. 278 s.
- Sieg E., Siegling W., Schulze W.* Tocharische Grammatik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931. 518 s.
- Sieg E., Siegling W.* Tocharische Sprachreste, Sprache B. Heft I; die Udānālankāra-Fragmente: Text, Übersetzung und Glossar; Heft 2, Fragmente NH-633. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949–1950.
- Sims-Williams N.* Biblical and other Christian Sogdian texts from the Turfan Collection. 247 p.
- Sogdian Dictionary (Sogdian–Persian–English) / by B. Gharib.* Tehran, 1995. 644 p.
- Steinkellner E.* Sudhana’s Miraculous Journey in the Temple of Ta pho: the inscriptional text of the Tibetan Gaṇḍavyūhasūtra, ed. with introductory

- remarks. Roma: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995. 114 p.
- Suzuki D., Idzumi H.* The Gaṇḍavyūha Sūtra. 4 vols. Kyōto: The Sanskrit Buddhist Texts Publ. Society, 1934–1936.
- Tantra in Tibet / by Tsong-kha-pa Blo-bzang-grags-pa, Bstan-'dzin-rgya-mtsho Dalai Lama XIV, Jeffrey Hopkins. New York: Snow Lion Publ., 1987. 252 p.
- Tatz M.* The vow of Benevolent Conduct (introduction, translation and commentary) // Studies in Indo-Asian Art and Culture. Vol. 5. Ed. by L. Chandra and P. Ratnam. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1977. 37 p.
- The Buddhist Tradition in India, China and Japan. Ed. by W. Bary et al. New York: Vintage Books, 1972. 448 p.
- Tianshu Zhu.* Reshaping the Jātaka Stories: from Jātakas to Avadānas and Prañidhānas in Paintings at Kucha and Turfan // Buddhist Studies Review. 2012. P. 57–83.
- Tibetan documents from Dunhuang in the Bibliothèque Nationale de France. Fonds Pelliot tibetain (0097–0151). Vol. 3. Shanghai: Les Editions des Classiques Chinois, 2007. 317 p.
- Tumurtogoo D.* Mongolian monuments in Uighur-Mongolian script (XIII–XVI centuries). Introduction, transcription and bibliography. Taipei, Taiwan: Institute of Linguistics, Academia Sinica, 2006. 722 p.
- Ulrich Pagel.* Three Boddhisattvapiṭaka fragments from Tabo: observations on a West Tibetan manuscript tradition // Journal of the International Association of Buddhist studies. Vol. 22. № 1. 1999. P. 165–210.
- Vaidya P. L.* Gaṇḍavyūhasūtra. Buddhist Sanskrit texts No. 5. Darbhanga: the Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960. 450 p.

- van Lohuizen-de Leeuw J. E.* The Dhyāna-Buddhas of Barabudur // *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde.* 121. 1965. P. 389–416.
- van Schaik S., Doney L.* The prayer, the priest and the Tsenpo: an early Buddhist narrative from Dunhuang // *Journal of the International Association of Buddhist studies.* 2007 (2009). Vol. 30. № 1–2. P. 175–219.
- Warder A.* Indian Buddhism. Revised ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980. 627 p.
- Watts A.* The way of Zen. New York: Pantheon, 1957. 236 p.
- Williams P.* Mahayāna Buddhism: the doctrinal foundations. 2nd ed. London: Routledge, 2008. 456 p.
- Williams P., Tribe A.* Buddhist thought. A complete introduction to the Indian tradition. London: Routledge, 2000. 323 p.
- Yampolskaya N.* Buddhist Scriptures in 17th Century Mongolia: Eight Translations of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā // *Asia* 2015. 69(3). P. 747–772.
- Алексеев К. В.* Монгольский Ганджур: генезис и структура // *Страны и народы Востока.* Вып. XXXVI: Религии на Востоке / под ред. И. Ф. Поповой, Т. Д. Скрынниковой. М.: Наука. Вост. лит., 2015. С. 190–228.
- Алексеев К. В., Гроховский П. Л., Сизова А. А., Смирнова М. О., Туранская А. А., Ямпольская Н. В., Яхонтова Н. С.* Типология и способы перевода буддийской терминологии (на материале интерактивной базы данных «Буддийская терминология монгольских переводных сочинений») // *Вестник Санкт-Петербургского университета.* 2012. Сер. 13. Вып. 2. С. 46–58.
- Алимов В. В.* Теория перевода: Пособие для лингвистов-переводчиков. Уч. пос. Изд. 2-е. М.: ЛЕНАНД, 2015. 240 с.
- Андросов В. П.* Буддийская классика древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны / пер. с пали, санскрита и тиб. яз. с коммент. В. П. Андросова. М.: Открытый Мир, 2008. 512 с.

- Бадмаева Г. Ю.* Молитвенные напевы обряда мацг (день поста) // Калмыки (Том серии «Народы и культуры»). М.: Наука, 2010. С. 350–351.
- Бадмаева Ю. Д.* Язык памятников старомонгольской письменности в контексте исторической грамматики и лексики. Ч. 1. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. 148 с.
- Бакаева Э. П.* Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. 127 с.
- Бакаева Э. П.* Калмыки: религия и ее этническая специфика // Буддизм России. СПб., 1998. № 29–30. С. 51–55.
- Бакаева Э. П.* Об особенностях современной религиозной ситуации в Калмыкии (буддизм и «посвященные») // Этнографическое обозрение. 2004. № 3. С. 23–39.
- Бакаева Э. П.* К этническим характеристикам калмыцкого буддизма: обряд «мацг» // Научная мысль Кавказа. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2011. С. 120–123.
- Бартаханова М. А.* Переводческая деятельность уйгуров в XII–XV вв. // Шестая буддологическая конференция. Тезисы / сост. С. Э. Коротков, Е. А. Торчинов. СПб., 1995. С. 15–18.
- Бартольд В. В.* Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. 757 с.
- Бархударов Л. С.* Язык и перевод (Вопросы общей и частной теории перевода). М.: Международные отношения, 1975. 239 с.
- Бобровников А. А.* Грамматика монгольско-калмыцкого языка. Казань: Университет. тип., 1849. 403 с.
- Большой академический монгольско-русский словарь / отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев. Т. 1. А–Г. М.: Academia, 2001. 520 с. Т. 2. Д–О. М.: Academia, 2001. 536 с. Т. 3. Θ–Ф. М.: Academia, 2001. 440 с. Т. 4. Х–Я. М.: Academia, 2002. 532 с.
- Бира Ш.* Монгольская историография (XIII–XVII вв.). М.: Наука, 1978. 380 с.

- Будажанова Л. Б.* Буддийские термины в современном бурятском языке. Улан-Удэ: Изд-во Бур. гос. ун-та, 2012. 104 с.
- Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии (социально-философский аспект) / отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ: Изд-во Бур. гос. ун-та, 2012. 176 с.
- Будон Ринчендуб.* История буддизма / пер. с тиб. на англ. Е. Е. Обермиллера, с англ. на рус. А. А. Донца. СПб.: Евразия, 1999. 336 с.
- Введение в изучение Ганчжура и Данчжура: Историко-библиографический очерк / отв. ред. Р. Е. Пубаев. Новосибирск: Наука. СО, 1989. 199 с.
- Владимирцов Б. Я.* Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005. 952 с.
- ДТС — Древнетюркский словарь / под ред. В. М. Наделяева, Д. М. Насилова, Э. Р. Тенишева, А. М. Щербака. Л., 1969. 676 с.
- Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб.: ТОО «ОРИС», ТОО «ЯНА-ПРИНТ», 1994. 336 с.
- Жамцарано Ц. Ж.* Монгольские летописи XVII века. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. 121 с.
- Златкин И. Я.* История Джунгарского ханства (1635–1758). Изд. 2-е. М.: Наука, 1983. 336 с.
- Зорин А. В.* У истоков тибетской поэзии. Буддийские гимны в тибетской литературе VIII–XIV вв. СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. 384 с.
- Зорин А. В.* О структуре и содержании сборника «Сунгдуй» // Тибетология в Санкт-Петербурге. Сб. ст. Вып. 1. 2014. С. 100–118.
- Избранные сутры китайского буддизма / пер. с кит. Д. В. Поповцева, К. Ю. Солониной, Е. А. Торчинова. СПб.: Наука, 2000. 464 с.
- Исследования по грамматике калмыцкого языка / ред. С. С. Сай, В. В. Баранова, Н. В. Сердобольская. АСТА LINGUISTICA

- PETROPOLITANA. Труды Института лингвистических исследований, 2009. Т. V. Ч. 2. СПб.: Наука, 2009. 895 с.
- Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М.: Русский язык, 1977. 769 с.
- Кара Д.* Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). М.: Наука, 1972. 229 с.
- Касьяненко З. К.* Современный монгольский язык: учебное пособие. М.: Муравей; Вост. лит., 2002. 159 с.
- Каталог Петербургского рукописного «Ганджура» / сост., введ., транслит. и указ. З. К. Касьяненко. М.: Наука. Вост. лит., 1993. 382 с.
- Категории буддийской культуры / сост.-ред. Е. П. Островская. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 320 с.
- Китинов Б. У.* Священный Тибет и воинственная степь. Буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.) / ред. Г. М. Бонгард-Левин. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2004. 190 с.
- Корнеев Г. Б.* Некоторые проблемы тибето-монгольской интерференции в ойратских рукописных памятниках XVII в. (на материале сутры «Царь благих пожеланий») // Вестник КИГИ РАН. 2014. № 3. С. 111–118.
- Корнеев Г. Б.* О традиции домашних молений в калмыцком буддизме: специфика текстов // Вестник КИГИ РАН. 2015а. № 2. С. 104–110.
- Корнеев Г. Б.* Особенности функционирования вопросительных местоимений *ali* и *aliba* в ойратских переводах с тибетского языка (на материале сутры «Царь благих пожеланий») // Вестник КИГИ РАН. 2015б. № 4. С. 132–136.
- Корнеев Г. Б.* «Царь благих пожеланий» в тибето-монгольской буддийской традиции // Полевые исследования. Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. С. 125–134.
- Коссе А. Д.* Буддийские термины со значением ‘религия’, ‘проповедь’, ‘учение’, ‘трактат’ в монгольских текстах юаньского периода //

- Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 9. Филология. Востоковедение. Журналистика. 2007. Вып. 3. Ч. 1. С. 108–114.
- Кычанов Е. И., Мельниченко Б. И.* История Тибета с древнейших времен до наших дней. М.: Вост. лит., 2005. 351 с.
- Лингвистический энциклопедический словарь [электронный ресурс] // URL: <http://tapemark.narod.ru/les/197c.html> (дата обращения: 14.08.2017).
- Лувсанбалдан Х.* Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар: ШУАХ, 1960. 356 х.
- Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники: Пер. с калм. / сост., ред., вступ. ст., предисл., коммент. А. В. Бадмаева. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2003. 477 с.
- Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности (тексты и исследования). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 451 с.
- Мирзаева С. В.* О терминах *kilinče* и *nisvanis* в монгольском и ойратском переводах «Царя благих пожеланий» // Монголоведение. 2017. Вып. 11. С. 177–186.
- МРФС — Монгольско-русско-французский словарь / сост. О. Ковалевский. Т. 3. Казань: Универ. тип., 1844. 2690 с.
- Монголын уран зохиолын тойм. Нэгдүгээр дэвтэр (XIII–XVI зууны үе) / ред. Ц. Дамдинсурэн. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1957. 159 х.
- Монголын уран зохиолын тойм. Хоёрдугаар дэвтэр (XVII–XVIII зууны үе) / ред. Ц. Дамдинсурэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар: ШУАХ, 1976. 672 х.
- Музраева Д. Н.* О молитвенных текстах дхарани (по материалам тибетской коллекции КИГИ РАН) // Монголоведение. 2003. Вып. 2. С. 46–68.
- Музраева Д. Н.* Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии. Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар“», 2012. 224 с.

- Музраева Д. Н.* Тибето-монгольская повествовательная литература XVII–XVIII вв. (Переводные письменные памятники на монгольском и ойратском языках). Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар“», 2013. 152 с.
- Музраева Д. Н.* Сравнительные исследования монгольских и ойратских переводов буддийской литературы (основная проблематика) // *Mongolica–XV*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2015. С. 16–23.
- Насилов В. М.* Древнеуйгурский язык. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1963. 122 с.
- Насилов В. М.* Язык тюркских памятников уйгурского письма XI–XV вв. М.: Наука. ГРВЛ, 1974. 102 с.
- Норбо Ш.* Зая-пандита (материалы к биографии) / пер. со старописьям. монг. яз. Д. Н. Музраевой, К. В. Орловой, В. П. Санчирова. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 335 с.
- Ойратский словарь поэтических выражений / факсимиле рукописи, транслит., введ., пер. с ойр., словарь с коммент., приложения Н. С. Яхонтовой. М.: Вост. лит., 2010. 615 с.
- Орловская М. Н.* Язык «Алтан тобчи». М.: Наука. ГРВЛ, 1984. 236 с.
- Патрул Ринпоче.* Слова моего несравненного учителя. СПб.: Нартанг, 2007. 504 с.
- Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением последнего к народу. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1887. 492 с. Перепечат. в: *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением последнего к народу. Репринтное изд. Элиста. Калм. кн. изд-во, 1993. 512 с.
- Поппе Н. Н.* Грамматика письменно-монгольского языка. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. 196 с.
- Пүрэвсүх У.* Хутагт сайн явдлын ерөөлийн хаан. Судрын тайлбар. Улаанбаатар: Соёмбо Принтинг ХХК, 2007. 100 х.

- Раднабадраа.* Равжамба Зая бандидын тууж Сарны гэрэл хэмээх энэ мэт болой / транслит., указ., введ. А. Очир, Ц. Цэрэндорж. Bibliotheca Oigatica. Т. IX. Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2008. 202 х.
- Рерих Ю. Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. I. М.: Наука. ГРВЛ, 1983. 377 с. Вып. II. М.: Наука. ГРВЛ, 1984. 406 с. Вып. III. М.: Наука. ГРВЛ, 1985. 431 с. Вып. IV. М.: Наука. ГРВЛ, 1985. 373 с. Вып. V. М.: Наука. ГРВЛ, 1985. 311 с. Вып. VI. М.: Наука. ГРВЛ, 1986. 371 с. Вып. VII. М.: Наука. ГРВЛ, 1986. 321 с. Вып. VIII. М.: Наука. ГРВЛ, 1986. 310 с. Вып. IX. М.: Наука. ГРВЛ, 1987. 296 с. Вып. X. М.: Наука. ГРВЛ, 1987. 342 с.
- Рерих Ю. Н.* Тибетский язык. Изд. 2-е. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 136 с.
- Рерих Ю. Н.* Тибетские заимствованные слова в монгольском языке // Рерих Ю. Н. Буддизм и культурное единство Азии. М., 2002. С. 75–81. [электронный ресурс] // URL: <http://altaica.ru/Articles/roerich.htm> (дата обращения: 15.08.2017).
- Сазыкин А. Г.* Монгольская литература [XVII в.] // История всемирной литературы: в 8 т. Т. 4. М.: Наука, 1987. С. 546–549. [электронный ресурс] // URL: <http://feb-web.ru/feb/ivl/vl5/vl5-6352.htm> (дата обращения: 15.05.2018).
- Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН. Т. 2. М.: Издат. фирма «Вост. лит-ра РАН», 2001. 416 с.
- Санжеев Г. Д.* Сравнительная грамматика монгольских языков. М.: Изд-во АН СССР, 1953. 240 с.
- Санжеев Г. Д.* Старописьменный монгольский язык. М.: Наука, 1964. 92 с.
- Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии (Современность и классическое наследие). М.: Наука. ГРВЛ, 1985. 262 с.

- Судзуки Д. Т.* Очерки о дзэн-буддизме. Ч. 3 / пер. с англ. С. Бурмистрова. СПб.: Наука, 2005. 432 с.
- Сүхбаатар О.* Монгол хэлний харь үгийн толь / ред. Д. Төмөртоогоо, Л. Хүрэлбаатар, Б. Амаржаргал. Улаанбаатар: Адмон хэвлэл, 1997. 233 х.
- Тавастхиерна С. С.* Введение в классическую санскритскую метрику. Учебное пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2003. 76 с.
- Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.
- Туччи Дж.* Религии Тибета / пер. с итал. О. В. Альбедиля. СПб.: Евразия, 2005. 448 с.
- Урбанаева И. С.* Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма). Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2014. 376 с.
- Хорлоо П.* Монголын ардын ёрөөл. Улаанбаатар: ШУАХ, 1969. 93 х.
- Хүрэлбаатар Л.* Монгол орчуулгын товчоон (Сонгодог орчуулгын зарчим, уран чадварын асуудалд). Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1995. 159 х.
- Цендина А. Д.* Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына» // *Mongolica–V*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 54–74.
- Цонкапа Чже.* Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. СПб.: Нартанг, 2007. 2384 с.
- Цыбиков Г. Ц.* Избранные труды. В 2-х т. Т. 1: Буддист-паломник у святынь Тибета. Новосибирск: Наука, 1981. 265 с.
- Цыбиков Г. Ц.* Избранные труды. В 2-х т. Т. 2: О центральном Тибете, Монголии и Бурятии. Новосибирск: Наука, 1981. 240 с.

- Цэрэнсодном Д.* Монгол уран зохиол (XIII–XX зууны эхэн). Улаанбаатар: БНМАУ-ын Ардын Боловсролын Яамны сурах бичиг, сэтгүүлийн нэгдсэн редакцын газар, 1987. 439 х.
- Шантидева.* Путь бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара) / пер. и общ. ред. Ю. Жиронкиной, науч. ред. Б. Загуменнов. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2014. 280 с.
- Щербак А. М.* Ранние тюркско-монгольские языковые связи (VIII–XIV вв.). СПб.: Изд-во ИЛИ РАН, 1997. 292 с.
- Щербак А. М.* Тюркско-монгольские языковые контакты в истории монгольских языков. СПб.: Наука, 2005. 195 с.
- Щербаков А. А.* Высочайшая пранидхана Арья Самантабхадры [электронный ресурс] // URL: <http://www.kunpendelek.ru/library/buddhism/articles/pranidhana/> (дата обращения: 15.05.2018).
- Яхонтова Н. С.* Ойратский литературный язык XVII века. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1996. 152 с.

Электронные ресурсы

- Buddha Samantabhadra — http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Buddha_Samantabhadra (дата обращения: 15.04.2018).
- Lokapala — <https://www.britannica.com/topic/lokapala> (дата обращения: 15.04.2018).
- Mandala — <http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Mandala> (дата обращения: 15.04.2018).
- Monier-Williams — <http://buddhism-dict.net/ddb/monier-williams/mw-05.html> (дата обращения: 15.04.2018).
- Samantabhadra — <https://www.britannica.com/topic/Samantabhadra> (дата обращения: 15.04.2018).

Surendrabodhi — <http://rywiki.tsadra.org/index.php/Surendrabodhi> (дата обращения: 15.03.2018).

Tibetan translation tool — <http://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php> (дата обращения: 15.04.2018).

Uṙāya — prajñā — http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Union_of_skilful_means_and_wisdom

Wisdom — <http://www.rigpawiki.org/index.php?title=Wisdom> (дата обращения: 15.04.2018).

Yaksha — <https://www.britannica.com/topic/yaksha> (дата обращения: 15.04.2018).

Yeshe De — <http://treasuryoflives.org/biographies/view/Nanam-Yeshe-De/10904> (дата обращения: 15.08.2018).

Транслитерация тибетского текста «'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po» ('Высший Царь молитв-устремлений о благом пути') из раздела «Виная» (тиб. 'dul ba) сводной версии Кагьюра [ТП] и перевод с комментарием

№ стр оф ы	Транслитерация тибетского текста	№ стр оф ы	Русский перевод
	[873] <i>rgya gar skad du / ārya bha dra tsarya pra ni dhā na rā dzā / bod skad du / 'phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po / 'jam dpal gzhon nur gyur pa la phyag 'tshal lo</i>		На санскрите: Арья-бхадрачарья- пранидхана-раджа, на тибетском: пагпа зангпо чопеи монлам гьи гьял по. Склоняюсь пред Благородным [вечно] юным Манджушри ¹⁰⁹ !
(1)	<i>ji snyed su dag phyogs bcu'i 'jig rten na dus gsum gshegs pa mi yi seng ge kun</i>	(1)	Сколько бы ни было в мирах ¹¹⁰ десяти направлений [пространства]

¹⁰⁹ Манджушри (санскр. *Mañjuśrī*, тиб. 'Jam dpal, букв. 'мягкое сияние') — бодхисаттва мудрости. В «Гандавьюха-сутре» Манджушри является первым наставником главного героя Судханы. Изображается красного цвета с мечом мудрости в правой руке и текстом «Праджняпарамиты» — в левой.

¹¹⁰ Миров (санскр. *loka*, тиб. 'jig rten) — материальный мир, феноменальный мир, вселенная. Мир как сосуд (тиб. *snod*), состоящий из дхарм, подверженных разрушению (тиб. 'jig), — четырех больших континентов и восьми малых и т. д., и опора (тиб. *rten*)-содержимое (тиб. *bcud*), или населяющие его существа трех миров. Три мира — мир желаний, который населяют существа шести уделов, мир форм, включающий семнадцать обитателей, и мир без-форм, в котором есть четыре обитатели [Dungkar 2002: 306]. Существует также другие классификации, в которых выделяют мир небожителей, мир людей и мир нагов, или надземный, земной и подземный миры [Dungkar 2002: 892].

*bdag gis ma lus de dag thams cad la
lus dang ngag yid dang bas phyag
bgyi'o*

Сугат трех времен¹¹¹, Львов [среди]
людей¹¹²,

Всем им без исключения чистыми
телом, речью и умом

Поклоняюсь и, преисполненный
веры, выражаю почтение.

(2) *bzang po spyod pa'i smon lam stobs
dag gis /
rgyal ba thams cad yid kyis mngon sum
du /
zhing gi rdul snyed lus rab btud pa yis /
rgyal ba kun la rab tu phyag 'tshal lo /*

(2) Силой [моего] устремления о благом
пути¹¹³

[Пусть] все Победоносные¹¹⁴
проявятся в моем уме!

Преумножая свое тело столько раз,
сколько есть атомов¹¹⁵ во [всех]

Чистых Землях будд¹¹⁶,

¹¹¹ Сугаты трех времен (санскр. *trikāla-sugata*, тиб. *duṣ gsum gshegs pa*) — эпитет будд. Состоит из двух компонентов: 1. тиб. [*bde bar*] *gshegs pa*, букв. 'превосходно ушедший' — от санскр. *Sugata*. Сугаты обладают главными качествами: 1) они освободились от омрачений, вызванных тревожащими эмоциями-клешами; 2) они постигли бессамость всех явлений; 3) они больше не вернутся в сансару. Существуют две классификации: в первой выделяют «превосходно ушедших» (тиб. *legs par gshegs pa*), «ушедших, чтобы больше не вернуться» (тиб. *phyir mi ldog par gshegs pa*) и «ушедших полностью» (тиб. *ma lus par gshegs pa*); во второй — «ясно осознавших сущность четырех Благородных истин» (тиб. *bden bzhi'i de nyid mngon sum du mkhyen pa*), «наделенных превосходным постижением» (тиб. *mkhyen pa brtan pa*) и «постигших полностью» (тиб. *ma lus par mkhyen pa*) [Dungkar 2002: 1126]. Второй компонент — тиб. *duṣ gsum* 'три времени: прошлое, настоящее и будущее' — от санскр. *trikāla*. Входит в состав многих эпитетов Будды: тиб. *duṣ gsum mkhyen pa* 'знающий прошлое, настоящее и будущее', тиб. *duṣ gsum sangs rgyas* 'будда трех времен; эпитет Гуру Падмасамбхавы', тиб. *duṣ gsum bdud 'dul* 'Победивший мар в трех временах' и т. д.

¹¹² Львы среди людей (санскр. *narasiṃha*, тиб. *mi yi seng ge*) — эпитет будд. Также в индуизме обозначает одну из аватар (рождений) Вишну в виде получеловека-полульва.

¹¹³ Благой путь (санскр. *bhadraçaryā*, тиб. *bzang po spyod pa*) — благие деяния, синоним деяний бодхисаттвы.

¹¹⁴ Победоносный (санскр. *jina*, тиб. *rgyal ba*) — эпитет Будды. В индуизме является эпитетом Вишну. В тибетской традиции является эпитетом Далай-лам.

- | | |
|---|---|
| <p>(3) <i>rdul gcig steng na rdul snyed sangs</i>
<i>rgyas rnams /</i>
<i>sangs rgyas sras kyi dbus na bzhugs pa</i>
<i>dag /</i>
<i>de ltar chos kyi dbyings rnams ma lus</i>
<i>par /</i>
<i>thams cad rgyal ba dag gis gang bar</i>
<i>mos /</i></p> | <p>(3) Каждый из них в простирании
склоняюсь перед всеми
Победоносными.
На одном атоме будды, количество
которых неизмеримо и равно
Числу атомов [во всех Чистых
Землях будд], восседают среди своих
сыновей¹¹⁷.
Таким образом, я с преданностью
представляю, как дхармадхату¹¹⁸
Полностью заполняется
Победоносными.</p> |
| <p>(4) <i>de dag bsngags pa mi zad rgya mtsho</i>
<i>rnams /</i>
<i>dbyangs kyi yan lag rgya mtsho 'i sgra</i>
<i>kun gyis /</i>
<i>rgyal ba kun gyis yon tan rab [874]</i>
<i>brjod cing /</i>
<i>bde bar gshegs pa thams cad bdag gis</i></p> | <p>(4) Неистоцимыми океанами
восхвалений,
Голосами, [наделенными] океаном
качеств благозвучной речи,
Воспеваю я благие качества всех
Победоносных
И восхваляю всех Сугат.</p> |

¹¹⁵ Атом (санскр. *paramāṇurajas*, тиб. *rdul*) — пылинка, мельчайшая частица. В палийско-английском словаре Б. Махатхеры указывается, что санскр. *paramāṇu* — 1/36 от *aṇu* ‘атом’ [<https://www.budsas.org/ebud/dict-pe/dictpe-17-p.htm>].

¹¹⁶ Чистая Земля (санскр. *kṣetra*, тиб. *zhing*) — мир, сфера, обитель Будд, Поле Будд. Сфера духовного влияния одного из Будд. Существа, обретающие там рождение, занимаются практикой под руководством того или иного Будды и накапливают благие заслуги. Число Чистых Земель равно числу Будд.

¹¹⁷ Сын Будд (санскр. *buddhasuta*, тиб. *sangs rgyas sras*) — эпитет бодхисаттвы. Выделяются три типа сыновей Будды: на уровне тела — Рахула, сын Будды Шакьямуни, на уровне речи — шраваки и пратьекабудды, на уровне ума — бодхисаттвы. Так называются бодхисаттвы, вступившие на путь видения и вошедшие таким образом в семейство Будд [Dungkar 2002: 2037].

¹¹⁸ Дхармадхату (санскр. *dharmadhātu*, тиб. *chos kyi dbyings*) — пространство истинной реальности, синоним шуньяты. Высшие дхармы (силы, бесстрашия и пр.) (тиб. *chos*) возникают в чистом пространстве (тиб. *dbyings*), подобном небу, и очищаются от облаков омрачений клеш и познания [Dungkar 2002: 855].

- bstod /*
- (5) *me tog dam pa phreng ba dam pa dang /* (5) Тем Победоносным я совершаю подношения
sil snyan rnams dang byug pa gdugs Лучшими цветами и гирляндами,
mchog dang / Музыкой, воскурениями и зонтами,
mar me mchog dang bdug pa dam pa Чудесными светильниками и
yis / восхитительными благовониями.
rgyal ba de dag la ni mchod par bgyi /
- (6) *na bza' dam pa rnams dang dri mchog* (6) Тем Победоносным я совершаю подношения
dang / Лучшими одеяниями и
phye ma'i phur ma ri rab mnyam pa благоуханными ароматами,
dang / [Сосудами] с ароматными
bkod pa'i khyad par 'phags pa mchog благовониями, измельченными в
kun gyis / порошок, огромными, словно гора
rgyal ba de dag la ni mchod par bgyi / Сумеру¹¹⁹,
И лучшими из всех выдающихся
проявлений¹²⁰.
- (7) *mchod pa gang rnams bla med rgya che* (7) Все наивысшие и обширнейшие подношения
ba / Также посвящаю всем
de dag rgyal ba thams cad la yang mos Победоносным.
/ Силой моей веры в благой путь
bzang po spyod la dad pa'i stobs dag Перед всеми Победоносными я
gis / простираюсь и совершаю
rgyal ba kun la phyag 'tshal mchod par подношения.
bgyi /
- (8) *'dod chags zhe sdang gti mug dbang gis* (8) Я раскаиваюсь в каждом неблагом
na / деянии¹²¹,

¹¹⁹ Сумеру (санскр. *sumeru*, тиб. *ri rab*) — священная гора в буддийской космологии, располагающаяся в центре вселенной. Восточная ее сторона состоит из хрусталя, южная — из ляпис-лазури, западная — из рубинов, северная — из золота [Dungkar 2002: 2185].

¹²⁰ Букв. 'устройство, расположение, композиция, собрание' (санскр. *vyūha*, тиб. *bkod pa*). Здесь говорится об устройстве Чистых Земель.

<p><i>lus dang ngag dang de bzhin yid kyis</i> <i>kyang /</i> <i>sdig pa bdag gis bgyis pa ci mchis pa /</i> <i>de dag thams cad bdag gis so sor</i> <i>bshags /</i></p>	<p>Совершенном мной телом, речью И умом в силу привязанности¹²², Гнева¹²³ и неведения¹²⁴.</p>
<p>(9) <i>phyogs bcu'i rgyal ba kun dang sangs</i> <i>rgyas sras /</i> <i>rang rgyal rnams dang slob dang mi</i> <i>slob dang /</i> <i>'gro ba kun gyi bsod nams gang la yang</i></p>	<p>(9) Я сорадуюсь всем благим заслугам¹²⁵, [накопленным] Всеми Победоносными десяти направлений, бодхисаттвами, Пратьекабуддами¹²⁶, обучающимся¹²⁷</p>

¹²¹ Неблагое деяние (санскр. *pāpa*, тиб. *sdig pa*) — негативный кармический потенциал, вызываемый тремя ядами — неведением, привязанностью и гневом, разновидность кармических сил, результатом которой являются несчастливое состояние ума и страдания.

¹²² Привязанность (санскр. *rāga*, тиб. *'dod chags*) — один из трех ядов, коренных тревожащих эмоций-клеш. Возникающее по отношению к загрязненным скандхам трех миров желание и является причиной страданий сансары.

¹²³ Гнев (санскр. *dveṣa*, тиб. *zhe sdang*) — один из трех ядов, коренных тревожащих эмоций-клеш.

¹²⁴ Неведение (санскр. *moha / avidyā*, тиб. *gti mug*) — заблуждение, омрачение, непонимание или неправильное представление о природе вещей. Один из трех ядов, коренных тревожащих эмоций-клеш.

¹²⁵ Благая заслуга (санскр. *puṇya / kuśala*, тиб. *bsod nams / dge ba*) — добродетель. В санскрите и тибетском существуют два разных термина для заслуги как положительного кармического потенциала, накапливаемого в силу совершения благих деяний (тиб. *bsod nams*), и самого благодеяния (тиб. *dge ba*). Накопление заслуги является причиной счастья в сансаре, а также неотъемлемой частью духовного пути. Наиболее известен перечень из десяти добродетелей: три добродетели тела — отказ от убийства, воровства и прелюбодеяния, четыре добродетели речи — отказ от пустословия, грубой речи, лжи и сплетен, три добродетели ума — отказ от неправильных воззрений, причинения вреда и зависти.

¹²⁶ Пратьекабудда (санскр. *pratyekabuddha*, тиб. *rang rgyal*) — в ранних буддийских текстах человек, достигший Пробуждения без помощи духовного учителя и не передающий свои знания другим. Согласно философии Ваджраяны, пратьекабудды достигают лишь частичного Пробуждения посредством размышления о двенадцатичленной цепи взаимозависимого возникновения. Выделяют три типа пратьекабудд: «подобные носорогу» (тиб. *bse ru lta bu*), «практикующие в общине» (тиб. *tshogs spyod pa*) и «пребывающие» (тиб. *gnas pa'i rang rgyal*) [Dungkar 2002: 1886].

/	и вышедшими за пределы
<i>de dag kun gyi rjes su bdag yi rang /</i>	обучения ¹²⁸
(10) <i>gang rnam phyogs bcu'i 'jig rten sgron</i>	И всеми живыми существами ¹²⁹ .
<i>ma dag /</i>	Сколько [бы ни было] Светочей
<i>byang chub rim par sangs rgyas ma</i>	миров ¹³⁰ десяти направлений,
<i>chags brnyes /</i>	Прошедших ступени [пути]
<i>mgon po de dag bdag gis thams cad la /</i>	Пробуждения ¹³¹ и обретших
	состояние будды ¹³² ,

¹²⁷ Шраваки (санскр. *śrāvaka*, тиб. *nyan thos*, букв. 'слушающий'). Изначально термин обозначал тех, кто слышал учения из уст Будды Шакьямуни. Практик учения Тхеравады, осознавший страдание как сущность сансары и фокусирующийся на размышлениях об отсутствии я. Находящимся на пути обучения называется тот, кто вступил на путь видения, до достижения им пути не-обучения [Dungkar 2002: 2084]. Вышедший за пределы обучения — это личность из благородного семейства Будд, отбросившая две завесы и обладающая совершенным постижением всех дхарм [Dungkar 2002: 1608].

¹²⁸ Архат (санскр. *arhat*, тиб. *dgra bcom pa*) — идеальная личность в философии Тхеравады; монах, достигший нирваны и покинувший материальный мир. Е. А. Торчинов переводит с санскрита как 'достойный' и считает тибетский перевод *dgra bcom pa* букв. 'победивший врагов' народной этимологией [Торчинов 2000: 50]. В словаре «Белая раковина» поясняется, что «враги» — это три коренные клеши, которые обуславливают десять небродетелей [Dungkar 2002: 619]. Тот, кто отбросил три клеши, и называется «победившим врагов», т. е. архатом. Выделяют три типа архатов: архаты Махаяны (будды), архаты-прагьякабудды, которые сами прошли по пути Пробуждения в период, когда будды не приходят в мир, и архаты-шраваки (например, шестнадцать стхавир, или старейших монахов Сангхи, и первые семь преемников Учения) [Dungkar 2002: 619].

¹²⁹ Живые существа (санскр. *sattva*, тиб. *sems can / 'gro ba*) — живые существа шести миров сансары, не достигшие Пробуждения.

¹³⁰ Светоч мира (санскр. *lokapradīpa*, тиб. *'jig rten sgron ma*) — эпитет Будды. Также имя одного из Будд.

¹³¹ Пробуждение (санскр. *bodhi*, тиб. *byang chub*) — конечная цель буддийского пути. Очищение (тиб. *byang*) от всех скверн и недостатков и полное постижение (тиб. *chub*) духовных достоинств объекта реализации [Dungkar 2002: 1471].

¹³² Будда (санскр. *buddha*, тиб. *sangs rgyas*) — Пробужденный, тот, кто полностью устранил эмоциональные завесы и завесы познания. Первый компонент тиб. *sangs* 'очистивший' объясняется как «очистившийся, полностью отбросивший завесы тревожащих эмоций-клеши и

	<i>'khor lo bla na med pa bskor bar bskul /</i>		Свободное от привязанности, всех этих Защитников ¹³³ прошу я Вращать непревзойденное колесо Учения ¹³⁴ .
(11)	<i>mya ngan 'das ston gang bzhed de dag la / 'gro ba kun la phan zhing bde ba 'i phyir / bskal pa zhing gi rdul snyed bzhugs par yang / bdag gis thal mo rab sbyar gsol bar bgyi /</i>	(11)	Сложив ладони [у сердца], молю Тех, кто намерен явить уход в нирвану ¹³⁵ , И прошу ради пользы и блага всех живых существ Пребывать [здесь] столько кальп ¹³⁶ , сколько есть атомов в Чистых Землях будд.
(12)	<i>phyag 'tshal ba dang mchod cing bshags pa dang / rjes su yi rang bskul zhing gsol ba yis / dge ba cung zad bdag gis ci bsags pa / thams cad bdag gis byang chub phyir</i>	(12)	Все незначительные благие заслуги, накопленные мной Благодаря выражению почтения, подношению, раскаянию, Сорадованию, просьбами повернуть

познания», второй компонент тиб. *rgyas* ‘расширивший’ — как «истинно познавший все объекты познания» [Dungkar 2002: 2028].

¹³³ Защитник (санскр. *nātha*, тиб. *mgon po*) — эпитет Будд, бодхисаттв, йидамов и т. д.

¹³⁴ Поворот колеса Учения (санскр. *dharmacakra-pravartana*, тиб. *chos kyi 'khor lo rab tu bskor pa*) — проповедь Учения Будды. Выделяют три поворота колеса Учения: четыре Благородные истины, учения цикла праджняпарамиты и учение татхагатагарбхи. Первые два считаются относительными, т. е. требующими комментария, третий поворот — окончательным.

¹³⁵ Нирвана (санскр. *nirvāṇa*, тиб. *mya ngan 'das pa*) — конечная цель буддийского пути, Пробуждение, освобождение от цепляния за я и тревожащих эмоций-клеш и постижение бессамостности.

¹³⁶ Кальпа (санскр. *kalpa*, тиб. *bskal pa*) — космический цикл, время от возникновения мира до его гибели. В великой кальпе (тиб. *bskal pa chen po*) выделяют четыре: кальпу возникновения мира (тиб. *'jig rten chags pa*), когда появляются элементы; кальпу пребывания (тиб. *gnas pa*), когда появляется человечество и до того момента, как начинаются природные катаклизмы; кальпу разрушения (тиб. *'jig pa*), когда природные катаклизмы разрушают мир, и кальпу опустошения (тиб. *stongs pa*), период между полным разрушением старого мира и возникновением нового [Dungkar 2002: 275].

bsngo'o /

- (13) *'das pa'i sangs rgyas rnam dang*
phyogs bcu yi /
'jig rten dag na gang bzhugs mchod par
gyur /
gang [875] yang ma byon de dag rab
myur bar /
bsam rdzogs byang chub rim par sangs
rgyas spyon /
- (13) колесо Учения и не покидать
сансару,
Я посвящаю [достижению]
Пробуждения.
Пусть будут совершены подношения
буддам прошлого
[И настоящего], пребывающим в
мирах десяти направлений!
Пусть те [будды будущего], кто еще
не пришел [в этот мир],
Быстро осуществят свои помыслы и,
пройдя ступени [пути] Пробуждения,
Обретут состояние будды!
- (14) *phyogs bcu ga la'i zhing rnam ji snyed*
pa /
de dag rgya cher yongs su dag par gyur
/
byang chub shing dbang drung gshegs
rgyal ba dang /
sangs rgyas sras kyis rab tu gang bar
shog /
- (14) Пусть все существующие в десяти
направлениях [пространства]
Чистые Земли будут полностью
очищены и преумножены!
Пусть их наполнят восседающие под
могучими деревьями Пробуждения¹³⁷
Победоносные и их сыновья!
- (15) *phyogs bcu'i sems can gang rnam ji*
snyed pa /
de dag rtag tu nad med bde bar gyur /
'gro ba kun gyi chos kyi don rnam ni /
'thun par gyur cing re ba'ng 'grub par
shog /
- (15) Пусть все живые существа десяти
направлений [пространства]
Будут всегда свободны от болезней и
счастливы!
Пусть истинные цели всех существ
будут [исполнены] в гармонии
И их надежды реализованы!
- (16) *byang chub spyod pa dag ni bdag spyod*
cing /
'gro ba kun du skye ba dran par gyur /
- (16) Пусть я, практикуя путь бодхисаттв,
Во всех рождениях буду помнить
свои жизни!

¹³⁷ Древо Пробуждения (санскр. *bodhidruma*, тиб. *byang chub shing dbang*) — дерево, под которым Будда Шакьямуни достиг Пробуждения.

- tshe rabs kun du 'chi 'pho skye ba na /*
rtag tu bdag ni rab tu 'byung bar shog /
- (17) *rgyal ba kun gyi rjes su slob gyur te /*
bzang po spyod pa yongs su rdzogs
byed cing /
tshul khrims spyod pa dri med yongs
dag par /
rtag tu ma nyams skyon med spyod par
shog /
- (18) *lha yi skad dang klu dang gnod sbyin*
skad /
grul bum dag dang mi yi skad rnams
dang /
'gro ba kun gyi sgra rnams ji tsam par /
thams cad skad du bdag gis chos bstan
to /
- Пусть во всех жизнях, [переживая]
умирание и новое рождение,
Я всегда буду отвергать мирскую
жизнь¹³⁸!
- (17) Пусть, обучаясь и следуя [примеру]
всех Победоносных,
Я в совершенстве исполню благие
деяния!
Пусть [моя] практика нравственного
поведения всегда
Будет чистой, незапятнанной и
свободной от нарушений и изъянов!
- (18) Пусть я смогу объяснять Учение на
всех существующих языках
Живых существ, сколько бы их ни
было, —
Языках небожителей¹³⁹, нагов¹⁴⁰ и
якшей¹⁴¹,
Кумбхандов¹⁴² и людей!

¹³⁸ Букв. 'становиться монахом'.

¹³⁹ Небожители (санскр. *deva*, тиб. *lha*) — один из трех благих уделов (тиб. *bde 'gro*), куда также входят мир асуров и мир людей. Их жизнь полна наслаждений, однако, когда благая карма исчерпывается, они обретают рождение в низших мирах.

¹⁴⁰ Наги (санскр. *nāga*, тиб. *klu*) — мифологические существа, обитающие в водоемах, с головой человека и телом змеи. В тибетской мифологии относятся к подземному миру и считаются врагами Гаруды (тиб. *khyung*). Обиженные наги могут насылать на человека кожные болезни или инфекционные заболевания. Родиться в царстве нагов может человек, имевший в предыдущем рождении веру в Дхарму, но нарушивший предписания Дхармы [Dungkar 2002: 114].

¹⁴¹ Якши (санскр. *yakṣa*, тиб. *gnod sbyin*, букв. 'причиняющие вред') — один из восьми классов полубожественных демонических существ, которые в индийской мифологии являются хранителями сокрытых в земле сокровищ и входят в свиту хранителя севера Куберы. В тибетской мифологии относятся к одному из классов демонических существ *gdon 'dre*, которые имеют власть над остальными классами таких духов, обитают на горных перевалах и могут причинить вред путникам.

- | | |
|--|---|
| <p>(19) <i>des shing pha rol phyin la rab brtson te</i>
/
<i>byang chub sems ni nams kyang brjed</i>
<i>ma gyur /</i>
<i>sdig pa gang rnam sgrib par gyur pa</i>
<i>dag /</i>
<i>de dag ma lus yongs su byang bar shog</i>
/</p> <p>(20) <i>las dang nyon mongs bdud kyī las</i>
<i>rnam las /</i></p> | <p>(19) [Делая свой ум] более податливым и усердствуя в парамитах¹⁴³,
Пусть я никогда не забуду о бодхичитте¹⁴⁴!
Пусть я очищу полностью все без остатка
Неблагие деяния, ставшие завесами¹⁴⁵ [для ума]!</p> <p>(20) Пусть я освобожусь от [негативной] кармы¹⁴⁶, клеш¹⁴⁷ и деяний Мары¹⁴⁸,</p> |
|--|---|

¹⁴² Кумбханды (санскр. *kumbhāṇḍa / kuṣmāṇḍa*, тиб. *grul bum*) — класс демонических существ, обитающих на кладбищах и сосущих кровь, а также божества, относящиеся к классу якш, которые входят в свиту хранителя юга Вирудхаки.

¹⁴³ Парамита (санскр. *pāramitā*, тиб. *pha rol tu phyin pa*, букв. ‘ведущий на другой берег’) — запредельное совершенство, наивысшая добродетель, практикуемая бодхисаттвами. Наиболее известен перечень из шести парамит: даяние, нравственность, терпение, усердие, медитация, мудрость. В «Аватамсака-сутре» перечисляются десять парамит: к шести вышеуказанным добавляются метод, сила, устремление и изначальная мудрость.

¹⁴⁴ Бодхичитта (санскр. *bodhicitta*, тиб. *byang chub kyī sems*) — Ум Пробуждения, сочетающий мысли о благе других и достижении Пробуждения. Помысел о благе других — это желание принести благо безграничному количеству живых существ. Помысел о достижении Пробуждения — желание достичь Пробуждения, чтобы освободить всех существ от страданий. Бодхичитта подразделяется на абсолютную и относительную. Относительная в свою очередь делится на бодхичитту устремления, или решимость освободить всех существ из сансары, и бодхичитту применения, или непосредственное осуществление задуманного.

¹⁴⁵ Завеса (санскр. *āvaraṇa*, тиб. *sgrib pa*) — омрачение, осквернение. Выделяют два вида: тревожащих эмоций-клеш (тиб. *nyon mongs pa'i sgrib pa*) и познания (тиб. *shes bya'i sgrib pa*).

¹⁴⁶ Карма (санскр. *karman*, тиб. *las*) — деяния, поступки, совершаемые на уровнях тела, речи и ума в силу намерения. В тексте «Бхадрачарьи» тибетский термин *las* в сочетании с термином *nyon mongs* обозначает прежде накопленную негативную карму.

¹⁴⁷ Клеши (санскр. *kleṣa*, тиб. *nyon mongs*, букв. ‘загрязнение, скверна, яд’) — тревожащие эмоции, неблагоприятные для духовного совершенствования факторы сознания, которые препятствуют постижению истины и вызывают страдания. Три коренные клеши — неведение, привязанность и гнев. Также известен перечень из шести клеш: привязанность, гнев, гордыня, неведение, сомнение и ложные воззрения. Клеши вместе с кармой являются ключевыми причинами сансары.

- grol zhing 'jig rten 'gro ba rnam su
yang /
ji ltar pad ma chus mi chags pa bzhin /
nyi zla nam mkha' thogs pa med ltar
spyad /*
- (21) *zhing gi khyon dang phyogs rnam ji
tsam par /
ngan song sdug bsngal rab tu zhi bar
byed /
bde ba dag la 'gro ba kun 'god cing /
'gro ba thams cad la ni phan par spyad
/*
- (22) *byang chub spyod pa yongs su rdzogs
byed cing /
sems can rnam kyis spyod dang 'thun
par 'jug /
bzang po spyod pa dag ni rab ston cing
/
[876] ma 'ongs bskal pa kun du spyod
par gyur /*
- (23) *bdag gi spyod dang 'thun par gang
spyod pa /
de dag dang ni rtag tu 'grogs par shog /
lus dang ngag rnam dang ni sems kyis*
- И [моя жизнь] во всех рождениях
[этого] мира, словно лотос,
[К которому] не пристают [грязь] и
вода, будет свободна от препятствий,
Подобно тому, как солнце и луна
беспрепятственно перемещаются по
небу!
- (21) Пусть во всех существующих
направлениях
И масштабах Чистых Земель я
совершенным образом умиротворю
страдания плохих рождений,
Приведу всех живых существ к
счастью
И буду приносить им пользу!
- (22) Да исполню я в совершенстве деяния
бодхисаттвы,
И, поступая в соответствии с
деятельностью живых существ
И показывая [другим] благие деяния,
Буду практиковать его во всех
грядущих кальпах!
- (23) Пусть меня всегда будут окружать те,
Чьи деяния подобны моим,
И на уровнях тела, речи, а также ума
Наши деяния будут едины с нашими

¹⁴⁸ Мара (санскр. *māra*, тиб. *bdud*) — неблагоприятные факторы, препятствующие реализации в практике. Выделяют четырех мар: ошибочное принятие пяти скандх за я (тиб. *phung po'i bdud*), подчиненность клешам (тиб. *nyon mongs pa'i bdud*), страх смерти (тиб. *'chi bdag gi bdud*), мешающий практике, привязанность к блаженству медитации (тиб. *lha'i bu'i bdud*) [Dungkar 2002: 1122]. Также один из восьми классов духов, причиняющий вред живым существам и противодействующий добродетели; искуситель Будды Шакьямуни.

- kyang /*
spyod pa dag dang smon lam gcig tu
spyad /
- (24) *bdag la phan par 'dod pa 'i grogs po*
dag /
bzang po spyod pa rab tu ston pa rnam
/
de dag dang yang rtag tu phrad par
shog /
de dag bdag gis nam yang yid mi
'byung /
- (24) Пусть я всегда буду окружен
Друзьями, которые, желая принести
мне пользу,
Превосходно являют благой путь,
И никогда их не разочарую!
- (25) *sangs rgyas sras kyis bskor pa 'i mgon*
po rnam /
mngon sum rtag tu bdag gis rgyal ba
blta /
ma 'ongs bskal pa kun du mi skyo bar /
de dag la yang mchod pa rgyal cher
bgyi /
- (25) Пусть я всегда буду созерцать перед
собой Победоносных —
Защитников в окружении сыновей
Победоносных!
Пусть во всех грядущих кальпах без
устали
Я буду совершать им обширные
подношения!
- (26) *rgyal ba rnam kyid dam pa 'i chos 'dzin*
cing /
byang chub spyod pa kun du snang bar
byed /
bzang po spyod pa rnam par spyad ba
yang /
ma 'ongs bskal pa kun du spyad par
bgyi /
- (26) Храня [в уме] высшее Учение
Победоносных,
Пусть я буду полностью совершать
деяния бодхисаттвы
И, упражняясь в благом пути,
Практиковать его во всех грядущих
кальпах!
- (27) *srid pa thams cad du ni 'khor ba na /*
bsod nams ye shes dag ni mi zad rnyed /
thabs dang shes rab ting 'dzin rnam
- (27) Пусть, блуждая во всех рождениях в
сансаре¹⁴⁹,
Я обрету неисчерпаемые благие

¹⁴⁹ Сансара (санскр. *saṃsāra*, тиб. *'khor ba / srid pa*) — круговорот существования, проявленное бытие, процесс непрерывного перерождения живых существ в шести мирах, главной характеристикой которого является страдание.

- thar dang /*
yon tan kun gyi mi zad mdzod du gyur /
- (28) *rdul gcig steng na rdul snyed zhing*
rnam te /
zhing der bsam gyis mi khyab sangs
rgyas rnam /
sangs rgyas sras kyi dbus na bzhugs pa
la /
byang chub spyod pa spyod cing blta
bar bgyi /
- (29) *de ltar ma lus thams cad phyogs su*
yang /
skra tsam khyon la dus gsum tshad
snyed kyi /
sangs rgyas rgya mtsho zhing rnam
rgya mtsho dang /
bskal pa rgya mtshor spyod cing rab tu
- заслуги и высшую мудрость
джняну¹⁵⁰!
- Пусть я стану неиссякаемой
сокровищницей благих качеств,
[Союза] метода и мудрости¹⁵¹,
самадхи¹⁵² и Освобождения¹⁵³!
- (28) Пусть, практикуя благой путь, я
смогу увидеть [воочию]
Невообразимое [количество] будд,
пребывающих в окружении своих
сыновей,
Во всех Чистых Землях,
[существующих] в одном атоме,
Числом равных количеству атомов во
[всех] Чистых Землях!
- (29) Так, пусть я смогу [постичь] и
практиковать [понимание того],
Что во всех направлениях, даже на
кончике волоска,
В Чистых Землях, [безграничных
подобно] океану,
[Может] пребывать океан будд трех

¹⁵⁰ Джняна (санскр. *jñāna*, тиб. *ye shes*) — изначальная, высшая мудрость, которая присутствует спонтанно в потоке сознания всех существ как осознание пустоты и ясности.

¹⁵¹ Метод и мудрость (санскр. *upāya-prajñā*, тиб. *thabs dang shes rab*) — в классификации двух накоплений метод, или искусные средства, а именно: возвращение бодхичитты, относится к накоплению благих заслуг (тиб. *bsod nams kyi tshogs*), а мудрость, или постижение пустотной природы, — к накоплению мудрости (тиб. *ye shes kyi tshogs*).

¹⁵² Самадхи (санскр. *samādhi*, тиб. *ting nge 'dzin*) — состояние устойчивой концентрации ума на объекте медитации. Выделяют три вида: самадхи таковости (тиб. *de bzhin nyid ting nge 'dzin*), всеосвещающее (тиб. *kun tu snang ba'i ting nge 'dzin*), самадхи причины (тиб. *rgyu'i ting nge 'dzin*). Входит в перечни пяти состояний ума, определяющего объект (тиб. *yul nges lnga*), и семи факторов Пробуждения (тиб. *byang chub yan lag bdun*) [Dungkar 2002: 957].

¹⁵³ Освобождение (санскр. *vimokṣa*, тиб. *rnam par thar ba*) — синоним нирваны.

- 'jug /
- времен [на протяжении] океанов
кальп!
- (30) *gsung gcig yan lag rgya mtsho'i sgra* (30) Пусть я [смогу] постичь речь будд,
skad kyis / Одно слово [которой] включает в
rgyal ba kun dbyangs yan lag rnam dag себе океан благих качеств,
pa / Наделено чистотой речи
'gro ba kun gyis bsam pa ji bzhin Победоносных
dbyangs / И исполняет желания живых
sangs rgyas gsung la rtag tu 'jug par существ!
bgyi /
- (31) *dus gsum gshegs pa rgyal ba thams cad* (31) Пусть и я смогу постичь умом
dag / Неисчерпаемые мелодии высших
'khor lo'i tshul rnam rab tu skor pa yi / Учений
de dag gi yang gsung dbyangs mi zad la Победоносных — Сугат прошлого,
/ настоящего и будущего,
blo [877] yi stobs kyis bdag kyang rab Вращающих удивительное колесо
tu 'jug / разных Учений!
- (32) *ma 'ongs bskal pa thams cad 'jug par* (32) Пусть и я вступлю во все грядущие
yang / кальпы
skad cig gcig gis bdag kyang 'jug par Лишь за одно мгновение!
bgyi / Пусть я вступлю во все кальпы трех
gang yang bskal pa dus gsum tshad de времен
dag / Лишь за одно мгновение!
skad cig cha shas kyis ni zhugs par
sbyang /
- (33) *dus gsum gshegs pa mi yi seng ge gang* (33) Пусть я [смогу] увидеть в один миг
/ Сугат прошлого, настоящего и
de dag skad cig gcig la bdag gis blta / будущего, Львов [среди] людей,
rtag tu de dag gi ni spyod yul la / И всегда [вступать] в сферу их
sgyu mar gyur pa'i rnam thar stobs kyis деяний¹⁵⁴
'jug / Силой Освобождения, подобной

¹⁵⁴ Сфера деяний (санскр. *gocara*, тиб. *spyod yul*) — сфера активности будд, которая подобна пространству, на всем протяжении которого слышен рык льва [Dungkar 2002: 1307].

- иллюзии¹⁵⁵!
- (34) *gang yang dus gsum dag gi zhing bkod* (34) Пусть я [смогу] постичь, что в одном-
pa / единственном атоме
de dag rdul gcig steng du mngon par [Могут] находиться [все] Чистые
bsgrub / Земли прошлого, настоящего и
de ltar ma lus phyogs rnamс thams cad будущего!
du / Таким же образом, пусть я [смогу]
rgyal ba dag gi zhing rnamс bkod la вступить
'jug / Во все Земли Победоносных во всех
без исключения направлениях!
- (35) *gang yang ma byon 'jig rten sgron ma* (35) Пусть я [всегда] буду рядом с
rnamс / Защитниками,
de dag rim par 'tshang rgya 'khor lo [Которые] в будущем станут
bskor / Светочами мира и, пройдя ступени
mya ngan 'das pa rab tu zhi mtha' ston [пути] Пробуждения,
/ Будут вращать колесо Учения,
mgon po kun gyi drung du bdag mchi'o достигнут нирваны
/ И явят окончательное освобождение,
подобное полному покою!
- (36) *kun du myur ba'i rdzu 'phrul stobs* (36) Да овладею я в совершенстве
rnamс dang / [десятью силами]:
kun nas sgo yi theg pa'i stobs dag dang Наивысшей силой риддхи¹⁵⁶
/ быстрого [перемещения],
kun du yon tan spyod pa'i stobs rnamс Наивысшей силой колесницы,
dang / [подобной] вратам,
kun du khyab pa byams pa dag gi stobs Наивысшей силой пути,

¹⁵⁵ Иллюзия (санскр. *māyā*, тиб. *sgyu ma*, букв. 'обман, магия') — одна из основных характеристик природы относительного бытия (тиб. *kun rdzob*). Есть двенадцать видов иллюзии: магия, отражение луны в воде, воображаемые представления, мираж, сон, эхо, город гандхарвов, магические иллюзии, радуга, молния, пузыри на воде, отражение в зеркале [Dungkar 2002: 726].

¹⁵⁶ Риддхи (санскр. *ṛddhi*, тиб. *rdzu 'phrul*) — сверхъестественные магические способности: умение превращаться в других людей, животных и неодушевленные предметы, быстрое перемещение тела в пространстве, волшебные иллюзии и т. д.

- /
- преисполненного благих качеств,
Наивысшей силой всепроникающей
любящей доброты¹⁵⁷,
- (37) *kun nas dge ba'i bsod nams stobs rnam* (37) Наивысшей добродетельной силой
dang / благой заслуги,
chags pa med par gyur pa'i ye shes Силой высшей мудрости джняны,
stobs / свободной от привязанности,
shes rab thabs dang ting 'dzin stobs dag Силой мудрости, метода и самадхи,
gis / А также силой Пробуждения!
byang chub stobs rnam yang dag sgrub
par byed /
- (38) *las kyi stobs rnam yongs su dag byed* (38) Пусть я полностью очищу силу
cing / [негативной] кармы,
nyon mongs stobs rnam rnam kun tu Уничтожу силу клеш,
'joms par byed / Лишу мар их власти
bdud kyi stobs rnam stobs med rab И в совершенстве буду практиковать
byed cing / благой путь!
bzang po spyod pa'i stobs ni rdzogs par
bgyi /
- (39) *zhing rnam rgya mtsho rnam par dag* (39) Пусть я очищу океаны Чистых
byed cing / Земель,
sems can rgya mtsho dag ni rnam par Освобожу океаны живых существ,
'grol / Увижу океаны Учений
chos rnam rgya mtsho rab tu mthong И постигну океаны высшей мудрости
byed cing / джняны!
ye shes rgya mtsho rab tu rtogs par
byed /
- (40) *spyod pa rgya mtsho rnam par dag byed* (40) Пусть я очищу океаны деяний,
cing / Исполню в совершенстве океаны
smo lam rgya mtsho rab tu rdzogs par молитв-устремлений,

¹⁵⁷ Любящая доброта (санскр. *maitrī*, тиб. *byams pa*) — желание блага другим, одно из четырех безмерных качеств. Также имя бодхисаттвы и грядущего Будды Майтрейи.

- byed /*
sangs rgyas rgya [878] mtsho rab tu
mchod byed cing /
bskal pa rgya mtshor mi skyo spyad par
bgyi /
- (41) *gang yang dus gsum gshegs pa rgyal ba* (41) Пусть я в совершенстве полностью
yi / исполню все молитвы-устремления
byang chub spyod pa 'i smon lam bye О пути бодхисаттв, которые каждый
brag rnams / из Победоносных,
bzang po spyod pas byang chub sangs Сугат прошлого, настоящего и
rgyas nas / будущего,
de kun ma lus bdag gis rdzogs par bgyi Практиковал как благой путь и
/ достиг Пробуждения!
- (42) *rgyal ba kun gyi sras kyi thu bo pa /* (42) Я посвящаю все свои заслуги тому,
gang ni ming ni kun du bzang zhes bya / Чтобы действовать так же искусно,
mkhas pa de dang mtshungs par spyad Как старший сын всех
pa 'i phyir / Победоносных,
dge ba 'di dag thams cad rab tu bsngo / Имя которого — Самантабхадра¹⁵⁸.
- (43) *lus dang ngag dang yid kyang rnam dag* (43) Пусть стану я подобен
cing / Самантабхадре,
spyod pa rnam dag zhing rnams yongs Наделенному чистыми телом, речью,
dag dang / а также умом,
bsngo ba 'ang bzang po mkhas pa ci Чистыми деяниями и Чистой Землей,
'dra bar / Искусному даже в благом

¹⁵⁸ Самантабхадра (санскр. *Samantabhadra*, тиб. *Kun tu bzang po*, букв. 'всеблагод') — один из восьми главных бодхисаттв буддизма Махаяны, олицетворяющий доброту или счастье. Обителью бодхисаттвы считается гора Лангчен гынг (тиб. *Glang chen 'gying ri*) в китайской провинции Сычуань [Dungkar 2002: 78]. Бодхисаттва Самантабхадра изображается красного цвета держащим в правой руке сосуд, в левой — цветок с символом солнца на нем, или голубого цвета, держащим книгу. В китайской традиции Самантабхадре изображают верхом на слоне. В Ваджраяне является эманацией Будды Вайрочаны. Кроме того, в традиции ранних переводов есть Будда Самантабхадра, изначальный Будда. Он изображается темно-синего цвета, обнаженным, руки сложены в жесте медитации, ноги скрещены. Согласно «Аватамсака-сутре», строфы «Бхадрачарьи» произносит Самантабхадра.

- de 'drar bdag kyang de dang mtshungs*
par shog /
- (44) *kun nas dge ba bzang po spyod pa'i*
phyir /
'jam dpal gyi ni smon lam spyad par
bgyi /
ma 'ongs bskal pa kun tu mi skyo bar /
de yi bya ba ma lus rdzogs par bgyi /
- (45) *spyod pa dag ni tshad yod ma gyur cig /*
yon tan rnam kyang tshad gzung med
par shog /
spyod pa tshad med pa la gnas nas
kyang /
de dag 'phrul ba thams cad 'tshal bar
bgyi /
- (46) *nam mkha'i mthar thug gyur pa ji tsam*
par /
sems can ma lus mtha' yang de bzhin te
/
ji tsam las dang nyon mongs mthar gyur
pa /
bdag gi smon lam mtha' yang de tsam
mo /
- посвящении заслуг¹⁵⁹!
- (44) Пусть я буду практиковать молитву-
устремление Манджушри,
Следуя по полностью
добродетельному благому пути,
И без устали во всех грядущих
кальпах
В совершенстве исполню все его
деяния!
- (45) Пусть мои деяния будут безмерны!
Пусть мои благие качества также
будут неизмеримы!
Пребывая в [состоянии] безмерных
деяний,
Пусть я явлю все чудесные
воплощения¹⁶⁰!
- (46) Живые существа столь же
бесконечны,
Как безграничны пределы
пространства.
Пусть моя молитва-устремление
будет столь же безгранична,
Как [негативная] карма и клеши
[живых существ]!

¹⁵⁹ Посвящение заслуг (санскр. *pariṇāma*, тиб. *bsngo ba*) — важная часть буддийской практики, представляющая собой пожелание после совершения добродетельного поступка, чтобы заслуги от этого принесли пользу всем живым существам.

¹⁶⁰ Воплощение (санскр. *nirmāṇa*, тиб. *sprul pa*) — проявление, эманация. Также демонстрации бодхисаттвами сверхъестественных сил, среди которых выделяют десять: магическое порождение живых существ, чистых Земель, различных Учений, тел, сновидений, сферы деяний, сверхъестественного знания, чудесных явлений и предметов, магическая демонстрация высшей мудрости и сверхъестественных сил.

- (47) *gang yang phyogs bcu'i zhing rnam*
mtha' yas pa /
rin chen brgyan te rgyal ba rnam la
phul /
lha dang mi yi bde ba mchog rnam
kyang /
zhing gi rdul snyed bskal par phul ba
bas /
- (47) Если те, кто имеет веру в высшее
Пробуждение,
Услышат эту [сутру] — Царь молитв
посвящения заслуг —
И хотя бы один раз возрастят веру [в
него],
Они [обретут] высшую заслугу,
превышающую
- (48) *gang gis bsngo ba'i rgyal po 'di thos*
nas /
byang chub mchog gi rjes su rab mos
shing /
lan cig tsam yang dad pa skyed pa ni /
bsod nams dam pa'i mchog tu 'di 'gyur
ro /
- (48) Подношение Победоносным всех
безграничных Чистых Земель
Десяти направлений, украшенных
драгоценностями,
Или подношение [им] высочайших
наслаждений людей и богов
[На протяжении] стольких кальп,
сколько есть атомов в Чистых Землях
будд.
- (49) *gang gis bzang spyod smon lam 'di btab*
pa /
des ni ngan song thams cad spangs par
'gyur /
des ni [879] grogs po ngan pa spangs
pa yin /
snang ba mtha' yas de yang des myur
mthong /
- (49) Те, кто произнесет эту молитву-
устремление о благом пути,
[Смогут] избежать рождения во всех
неблагих уделах¹⁶¹
И плохих спутников
И быстро увидят Будду Амитабху¹⁶².
- (50) *de dag rnyed pa rab rnyed bde bar 'tsho*
/
mi tshe 'dir yang de dag legs par 'ongs
- (50) Они обретут [все виды блага], будут
жить в счастье
И легко обретут это человеческое

¹⁶¹ Неблагие уделы (тиб. *ngan song*) — три низших мира сансары: ады, мир претов, или голодных духов, и мир животных.

¹⁶² Амитабха (санскр. *Amitābha*, тиб. *Snang ba mtha' yas / 'Od dpag med pa*, букв. 'безграничное сияние') — один из пяти дхьяни-будд. Будда запада, принадлежит к семейству лотоса, супруга Пандаравасини, символизирует различающую мудрость, обитель — Чистая Земля Сукхавати.

- /
kun du bzang po de yang ci 'dra bar /
de dag ring por mi thogs de bzhin 'gyur
 /
- (51) *mtshams med lnga po dag gi sdig pa* (51) Пусть те, кто в силу неведения
rnam / совершил
gang gis mi shes dbang gis byas pa dag Пять неблагих деяний с
 / немедленным воздаянием¹⁶³,
de yis bzang po spyod pa 'di brjod na / Произнеся эту [молитву-
myur du ma lus yongs su byang bar устремление] о благом пути,
 'gyur / Быстро [смогут] полностью их
 очистить!
- (52) *ye shes dang ni gzugs dang mtshan* (52) Они будут обладать высшей
rnam dang / мудростью джняной, красотой и
rigs dang kha dog rnam dang ldan par признаками [высшей личности],
 'gyur / Высоким положением и прекрасной
bdud dang mu stegs mang pos de mi внешностью.
thub / Их не смогут одолеть полчища мар и
 'jig rten gsum po kun na 'ang mchod par тиртхиков¹⁶⁴
 'gyur / И будут почитать во всех трех мирах.
- (53) *byang chub shing dbang drung du de* (53) Они быстро отправятся под могучее
myur 'gro / древо Пробуждения
song nas sems can phan phyir der 'dug И будут пребывать там ради блага
 ste / живых существ.
byang chub sangs rgyas 'khor lo rab tu [Обретя] Пробуждение и став

¹⁶³ Пять неблагих деяний с немедленным воздаянием (санскр. *pañca-ānantarya*, тиб. *mtshams med lnga bo*, букв. 'пять беспромежуточных') — пять тяжелейших проступков с немедленным воздаянием, после совершения которых человек обретает рождение в адских сферах без пребывания в промежуточном состоянии *бардо*. Это убийство отца, матери, архата, причинение вреда телу Будды и внесение раздоров в Сангху.

¹⁶⁴ Тиртхики (санскр. *tīrtha*, тиб. *mu stegs*, монг., ойр. *ters*) — не-буддисты, последователи других учений, те, кто придерживается (тиб. *stegs*) крайностей (тиб. *mu*) неправильных воззрений. В Индии существует более шестидесяти подобных учений, из которых наиболее известны одиннадцать [Dungkar 2002: 1613].

- skor /*
bdud rnam sde dang bcas pa thams
cad 'dul /
- (54) *gang yang bzang po spyod pa 'i smon* (54) Лишь будды знают, каким будет
lam 'di / созревшее следствие от запоминания,
'chang ba dang ni ston tam klog pa yis / Объяснения или начитывания этой
de yi rnam par smin pa sangs rgyas молитвы-устремления о благом пути.
mkhyen / Не сомневайтесь в [возможности]
byang chub mchog la som nyi ma byed Достижения высшего Пробуждения
cig / [благодаря этим действиям]!
- (55) *'jam dpal ji ltar mkhyen cing dpa' ba* (55) Подобно герою Манджушри,
dang / [достигшему] всеведения,
kun du bzang po de yang de bzhin te / И Самантабхадре, ставшему
de dag gi ni rjes su bdag slob cing / подобным ему,
dge ba 'di dag thams cad rab tu bsngo / Я совершенным образом посвящаю
все эти благие заслуги,
Чтобы упражняться и следовать [по
их стопам].
- (56) *dus gsum gshegs pa rgyal ba thams cad* (56) Победоносные, Сугаты прошлого,
kyis / настоящего и будущего
bsngo ba gang la mchog tu bsngags pa Восславили [это] посвящение заслуг
des / как высшее,
bdag gi dge ba 'i rtsa ba 'di kun kyang / Поэтому все корни моих
bzang po spyod phyir rab tu bsngo bar добродетелей¹⁶⁵ от этого [деяния]
bgyi / Я посвящаю благому пути.
- (57) *bdag ni 'chi ba 'i dus byed gyur pa na /* (57) Пусть, когда придет время моей
sgrib pa thams cad dag ni phyir bsal te / смерти,
mngon sum snang ba mtha' yas de Я устраню все завесы сознания,
mthong nas / Узрю наяву Будду Амиتابху

¹⁶⁵ Корни добродетели (санскр. *kuśalamūla*, тиб. *dge ba 'i rtsa ba*) — благие деяния, совершаемые в настоящий момент или совершенные в прошлой жизни. Выделяют три корня добродетели, противоположные трем ядам: отсутствие привязанности (тиб. *ma chags pa*), отсутствие гнева (тиб. *zhe sdang med pa*), отсутствие неведения (тиб. *gti mug med pa*) [Dungkar 2002: 609].

- bde ba can gyi zhing der rab tu 'gro /*
- (58) *der song nas ni smon lam 'di dag kyang /*
thams cad ma lus mngon sum 'gyur bar
shog /
de [880] dag ma lus bdag gis yongs su
bskang /
'jig rten ji srid sems can phan par bgyi /
- (59) *rgyal ba 'i dkyil 'khor bzang zhing dga' /*
ba der /
pad ma dam pa shin du mdzes las skyes /
snang ba mtha' yas rgyal las mngon
sum du /
lung bstan pa yang bdag gis der thob
shog /
- (60) *der ni bdag gis lung bstan rab thob nas /*
sprul pa mang po bye ba phrag brgya
yis /
blo yi stobs kyis phyogs bcu rnam su
yang /
sems can rnam la phan pa mang po
bgyi /
- (61) *bzang po spyod pa 'i smon lam btab pa /*
- И отправлюсь в Чистую Землю
Сукхавати¹⁶⁶!
- (58) Когда я окажусь там, пусть
полностью исполнятся
Абсолютно все эти мои молитвы-
устремления!
Пусть я полностью исполню их
И, покуда существует сансара, буду
приносить пользу живым существам!
- (59) Пусть, родившись там в прекрасном
и лучшем из всех цветке лотоса,
В превосходной исполненной
радости мандале Победоносных
[Из уст] Победоносного Амиабхи
Я услышу предсказание-вьякарану¹⁶⁷
о [достижении] Пробуждения!
- (60) Пусть я, получив там это
превосходное предсказание
И создавая мириады воплощений,
Силой своего ума во [всех] десяти
направлениях
Буду приносить большую пользу
живым существам!
- (61) Пусть [силой] тех незначительных

¹⁶⁶ Сукхавати (санскр. *Sukhāvātī*, тиб. *Bde ba can*, букв. 'Наделенная счастьем') — Чистая Земля Будды Амиабхи на западе, в которой существа рождаются в бутоне лотоса, наделены золотыми телами, отмеченными тридцатью двумя благими признаками, и обладают знанием своих предыдущих жизней и различными сверхъестественными способностями.

¹⁶⁷ Вьякарана (санскр. *vyākṛti*, тиб. *lung bstan pa*) — предсказание, разъяснение. После того как бодхисаттва произносит молитву-устремление, Будда произносит предсказание о достижении тем Пробуждения в будущем.

- yis /
dge ba cung zad bdag gis ci bsags pa /
des ni 'gro ba 'i dge ba 'i smon lam
rnams /
skad cig gcig gis thams cad 'byor bar
shog /*
- (62) *bzang po spyod pa 'i smon lam bsngos
pa yis /
bsod nams dam pa mtha 'yas gang thob
des /
'gro ba sdug bsngal chu bor bying ba
rnams /
'od dpag med pa 'i gnas rab thob par
shog /*
- (62) *bzang po spyod pa 'i smon lam bsngos
pa yis /
bsod nams dam pa mtha 'yas gang thob
des /
'gro ba sdug bsngal chu bor bying ba
rnams /
'od dpag med pa 'i gnas rab thob par
shog /*
- (63) *smon lam rgyal po 'di mchog gtso des
ni /
'gro ba mtha 'yas kun la phan byed cing
/
kun du bzang pos brgyan pa 'i gzhung
grub cing /
ngan song rgyud gsum ma lus stongs
par shog /

'phags pa bzang spyod pa 'i smon lam
gyi rgyal po / rdzogs sho //*
- (63) *smon lam rgyal po 'di mchog gtso des
ni /
'gro ba mtha 'yas kun la phan byed cing
/
kun du bzang pos brgyan pa 'i gzhung
grub cing /
ngan song rgyud gsum ma lus stongs
par shog /

'phags pa bzang spyod pa 'i smon lam
gyi rgyal po / rdzogs sho //*
- благих заслуг,
Которые я накопил благодаря чтению
этой молитвы-устремления о благом
пути,
Все благие молитвы-устремления
живых существ
Исполнятся в одно мгновение!
Пусть силой безграничной благой
заслуги, обретаемой благодаря
посвящению заслуг
С помощью этой молитвы-
устремления о благом пути,
Живые существа, тонущие в океане
страданий,
Достигнут высшей обители Будды
Амитабхи!
Пусть высший Царь молитв-
устремлений
Принесет пользу всем безграничным
существам!
Пусть силой практики
Самантабхадры, [описанной] в этом
тексте,
Три неблагих удела полностью
опустеют!
«Высший Царь молитв-устремлений
о благом пути» завершен.

Транслитерация монгольского текста «*Qutuγtu sayin yabudal-un irüger-ün qayan oruşıba*» ('Святой Царь молитв-устремлений о благом пути') из раздела «Виная» (монг. *Dulva*) факсимильного издания ксилографического Ганджура [МШ] и перевод с комментарием

№ стр оф ы	Транслитерация монгольского текста	№ стр оф ы	Русский перевод
	<p>[499] <i>Namo Buddhay-a : Namо Dharmay-a : Namо Sanghay-a : Eneđkeg-ün keleber : Ā ry-a badr-a čary-a brani dha na rā jā :: Töbed-ün keleber : 'pagsba bjangpo spyod bai smonlam gyi rgialpo :: Mongγol-un keleber : qutuγ-tu sayin yabudal-un irüger-ün qayan : uri boluγsan Mañjusriy-dur mürgümü :</i></p>		<p>Принимаю Прибежище в Будде. Принимаю Прибежище в Дхарме. Принимаю Прибежище в Сангхе. На санскрите: Арья-бхадрачарья- пранидхана-раджа. На тибетском: пагсба бзангпо спьод баи смонлам гьи ргьялпо. На монгольском: хутугту сайн ябудалун иругерун хаган. Склоняюсь пред [вечно] юным Манджушри!</p>
(1)	<p><i>ked ba kedüi бүкүн арбан жүг-үн yirtinčü-dür : γurban čay-un kümün-ü arslan sayibar oduγsan бүгүде-дүр qočorli ügei tede ele бүгүде-дүр : bi bey-e kelen sedkil-iyer biširan mürgümü ::</i></p>	(1)	<p>Сколько бы ни было в мирах десяти направлений [пространства] Сугат трех времен, Львов [среди] людей, Всеим им без исключения телом, речью и умом С верой поклоняюсь.</p>
(2)	<p><i>sayin yabudal-un irüger-ün küčün-iyer : qamuγ ilayuγsad-i sedkil-ün ile boluγju : orod-un toγusun-u toγ-a-bar bey-e-ben</i></p>	(2)	<p>Силой [моего] устремления о благом пути я проявлю в уме всех Победоносных.</p>

- sayitur bökeyged :*
qamuγ ilayırsad-ta maşıda mürgümü ::
- (3) *nigen toγosun-u deger-e toγosun-u toγa-bar burqan-nurud :*
bodhi satuva-nar-un dumda sayıǵu bükün :
teyimü nom-un ele činar bügüde qoçorli ügegüy-e :
qamuγ ilayırsad-iyar dügürjü bükü-yi küsemüi :
- (3) [Преумножая] свое тело столько раз, сколько есть атомов во [всех] Чистых Землях будд,
И совершенным образом совершая простирапия,
Склоняюсь перед всеми Победоносными.
- (4) *tende baraşı ügei sayisiyaydaqui dalainurud :*
egesig-ün üyes dalai metü dayun-iyar qotala ilayırsad-un erdem-üd-i sayitur ögüleged :
qamuγ sayibar oduırsad bügüde-yi maγtamui bi :
- (4) Неистощимыми океанами восхвалений,
Голосами, [наделенными] океаном качеств благозвучной речи,
Воспеваю я там благие качества всех Победоносных
И восхваляю всех Сугат.
- (5) *degedü çečeg kiged degedü eriken ba :*
činggilčaqui kiged sürčiküi-lüge degedü šikür :
degedü ĵula kiged degedü küjıs-iyer :
tede ilayırsad bügüde-dür takimui ::
- (5) Всем тем Победоносным я совершаю подношения
Лучшими цветами и гирляндами,
Музыкой, воскурениями и зонтами,
Чудесными светильниками и восхитительными благовониями.
- (6) *degedü takil-luy-a degedü ünüd kiged :*
Sümir aγula-luy-a sača ĵambulĵayul-i :
[500] *qamuγ nayırayuluγsan ele bügüde-yin degedüs-iyer :*
tede ele ilayırsad-tur ber takimui ::
- (6) Тем Победоносным я также совершаю подношения
Лучшими дарами и благоуханными ароматами,
Шелковыми лентами размером с гору

- (7) *ali tere deger-e ügegü anu yeke takil-nuyud :*
teden-i ber qamuy ilayıysad-tur öggün küsemüi :
sayın yabudal-tu süsülküi kücün-nügüd-iyer
ilayıysad ele bügüdede mürgüged takimui ::
- (7) Сумеру
И лучшими из всех выдающихся проявлений.
Все наивысшие и обширнейшие подношения
Также желаю поднести всем Победоносным.
Силой моей веры в благой путь
Перед всеми Победоносными я простираюсь и совершаю подношения.
- (8) *tačiyangyui kiged urin mungqay-un erke-ber :*
bey-e kelen kiged tegünçilen sedkil-iyer :
ab ali minü üiledügsen nigül kilinče :
tede bügüde-yügen öber-e öber-e arilyan öçimüi bi ::
- (8) Я раскаиваюсь в каждом неблагом деянии,
Совершенном мной телом, речью,
А также умом в силу привязанности, Гнева и неведения.
- (9) *arban жүг-ün ilayıysad kiged bodhi satuva-nar-un ba :*
bratigabud surqun ülü surqun siravag-nuyud ba
qamuy amitan-u ali ber buyan-nuyud-ta ber :
tede bügüde-dür dayan bayasun nöküçemüi bi ::
- (9) Я сорадуюсь всем благим заслугам, [накопленным]
Всеми Победоносными десяти направлений, бодхисаттвами, Пратьекабуддами, обучающимся и вышедшими за пределы обучения, Шраваками и всеми живыми существами.
- (10) *ked ba arban жүг-ün yirtinçüs-ün julanuyud ba :*
bodhi jerge-ber burqan bolju
tačiyangyui ügei-yi olıysad :
tede ele itegel-nügüd bügüde-de bi :
deger-e ügegü nom-un kürdün-i orçiyulun duraddumui :
- (10) Сколько [бы ни было] Светочей миров десяти направлений, Прошедших ступени [пути] Пробуждения и обретших состояние будды,
Свободное от привязанности, всех этих Защитников молю я

- (11) *ken nirvan-i üjügülsügei kemen
küsegčid teden-e :
qamuy amitan-a tusa kiged jiryalang
bolyaqu-yin tulada :
yalab-un orod-un toyusun-u toyatan
sayuysan-dur ber :
bi-ber alayaban qamtudqan öčimüi ::*
- (11) Вращать непревзойденное колесо
Учения.
Сложив ладони [у сердца], молю
Тех, кто намерен явить уход в
нирвану,
И прошу ради пользы и блага всех
живых существ
Пребывать [здесь] столько кальп,
сколько есть атомов в Чистых Землях
будд.
- (12) *mürgüged takiyad gsanti öčiged :
bayasun nöküčen duradqan jalbariysan-
iyar :
minü kedüyiken ba buyan-i quriyaşad :
bodhi qutuş-un tulada jorimui bi ::*
- (12) Все благие заслуги, накопленные
мною благодаря
Выражению почтения, подношению,
раскаянию, сорадованию,
Просьбами повернуть колесо Учения
и не покидать сансару,
Сколько бы их ни было, я посвящаю
[достижению] Пробуждения.
- (13) *nögčigsen čay-un burqan kiged arban
jüg-deki :
yirtinčü oron-dur ken edüge бүкүн-и
takiyad :
ked ba ireküi čay-un tedeger бүкүн мүн
deger-e sedkigsen-iyer дүгүрjү :
bodhi jerge-ber [501] ögede boluysan :*
- (13) Пусть я совершу подношения буддам
прошлого
[И настоящего], пребывающим
сейчас в мирах десяти направлений!
Пусть в соответствии с [моими]
помыслами наполнятся всеми
[буддами] будущего и
Буддами, прошедшими ступени
[пути] Пробуждения,
- (14) *burqan kedüi бүкүн arban жүг-ün
yirtinčü-yin oron-nuyud ba :
tede bügüide аyui yekede arilyaqu
boluyad :
bodhi modun-u qayan-u dergede oduyči
ilayuysad kiged :*
- (14) Чистые Земли миров десяти
направлений
и будут полностью и обширно ими
очищены!
Пусть их совершенным образом
наполнят восседающие

- ilayıysad-un köbegün-iyer sayitur
dügürkü boltıyayı ::*
- (15) *arban жүг-ün kedüi бүкүн ali tedeger
amitan :
nasun ürgülji ebedçin ügei jiryalang-tan
bolıyad :
qamıy amitan-u nom-un sayın udq-a
anu :
jokistu bolıyad küsel ber inu bütükü
boltıyayı ::*
- (15) Под царственными древами
Пробуждения Победоносные и их
сыновья!
Пусть все живые существа десяти
направлений, сколько бы их ни было,
Будут всегда свободны от болезней и
счастливы!
Пусть благие цели всех существ,
связанные с Учением,
Будут [исполнены] в гармонии, как и
их желания!
- (16) *bodhi yabudal-nıyud-iyar sayitur
yabuju :
bi qamıy jayayan-nıyud-tur törül-iyen
medekü boltıyayı :
törül tutum-dür ükün yegüdkeged törül
büri-dür :
nasuda ger-deçegen yarqu minü
boltıyayı ::*
- (16) Пусть я, практикуя благим образом
деяния бодхисаттв,
Во всех рождениях буду помнить
свои жизни!
Пусть во всех жизнях, [переживая]
умирание и новое рождение,
Я всегда буду принимать монашеские
обеты!
- (17) *qamıy ilayıysad-i dayan surulçaqu
bolıyad :
sayın yabudal-i teyin büged tegüsgeju :
şaşabad yabudal minü kkir ügei ariyun
bolıyad :
nasu ebdereşi ügei gem ügegüy-e
yabuqu boltıyayı ::*
- (17) Пусть, обучаясь и следуя [примеру]
всех Победоносных,
Я таким образом исполню благие
деяния!
Пусть моя практика нравственного
поведения всегда
Будет чистой, незапятнанной и
свободной от нарушений и изъянов!
- (18) *ıngris-ün kelen kiged luus ba yagşas-un
kelen :
kumbandis ba dagi kümün-ü kelen ba :
qamıy amitan-u kelen anu kedüi bügsen
bügesü :*
- (18) Пусть я смогу объяснять Учение на
всех существующих языках
Всех живых существ, сколько бы их
ни было, —
Языках небожителей, нагов и якшей,

- qamuy-un kelen-iyer nom-i nomlasuyai*
bi ::
- (19) *amurlingyui boluyad baramid-nuyud-tur* (19) [Делая свой ум] более спокойным и
kičiyejü : усердствуя в парамитах,
bodhičid sedkil-i kejy-e ber ülü Пусть я никогда не забуду о
umartaqui bolju : бодхичитте!
ali tedeger nigül kilinče tüyidügči Пусть я очищу таким образом все без
boluysan : остатка
qočorli ügegüy-e teyin büged arilaqu Неблагие деяния, ставшие завесами
boltuyai :: [для ума]!
- (20) *jayayan-u nisvanis kiged šimnu-yin* (20) Пусть я освобожусь от клеш
üiles-nügüd-eče : [негативной] кармы и деяний Мары,
tonilju yirtinčü-yin amitan bügüde-dür И [моя жизнь] во всех рождениях
ber : [этого] мира, словно лотос,
yambar usun-a ülü qaldaqu lingqu-a [К которому] не пристают [грязь] и
metü : вода, будет подобна
oqtaryui-dur naran saran metü türidkel Солнцу и луне, беспрепятственно
ügei yabusuyai :: перемещающимся по небу!
- (21) *qočorli ügei orod-un eng [502] kedüi* (21) Пусть во всех без остатка
bügesü : направлениях и масштабах Чистых
maγui jayayan-u jobalang-ud-i sayitur Земель,
amurliyulju : Сколько бы их ни было, я благим
qamuy amitan-i jiryalang-ud-tur образом умиротворю
jokiyayad : Страдания плохих рождений,
amitan bügüde-dür tuslan yabusuyai :: приведу всех живых существ
К счастью и буду приносить им
пользу!
- (22) *bodhi yabudal-i sayitur tegüsgejü :* (22) Да исполню я совершенным образом
amitan bügüde-yin yabudal-luy-a adali деяния бодхисаттвы,
oruyad : И, поступая в соответствии с
sayin yabudal-nuyud-i sayitur üjügüljü : деятельностью живых существ

¹⁶⁸ Возможно, монг. *dagi* — сокращ. от *dagini* (от санскр. *ḍākinī*) ‘букв. идущая по небу, дакини, тантрическое женское божество, охраняющее Учение и помогающее практикам’.

- qoyitu ƣalab-tur qamuy-ača yabuqu
boltuƣai ::*
- (23) *minu yabudal-luƣ-a adali ken yabuƣi
bügesü :
tede-lüƣe ber nasu ürgülji nöküčekü
boltuƣai :
bey-e kelen kiged sedkil-iyeren ber :
yabudal irüƣer minu ber qamtu
yabusuƣai ::*
- (24) *nadur tusa-yi küsegçi nökiid-i ber
sayin yabudal-i sayitur üjügülgüçid :
tede-lüƣe nasu aburadan uçıraqu
boltuƣai ::
kejiy-e ber teden-ü sedkili buu
çökügesügei :*
- (25) *bodhi satuva-nar-iyar küriyeleksen
itegel-nügüd :
ilayusad-i nasu iledte üjeji :
qoyitu ƣalab-ud-tur kürtele uyidqar
ügegüy-e :
teden-e ber aƣui yekede takisuƣai :*
- (26) *ilayusad-un sayin nom-i-anu bariju :
bodhi yabudal-i mašida bišilyaqui ber
qamuy-i geyigülüged : sayin yabudal-i
qoyitu ƣalab-ud-tur kürtele üiledsügei ::*
- (27) *ƣayaƣan tutum uçaraqui-dur :*
- И показывая совершенным образом
благой путь,
Буду практиковать его в грядущих
кальпах!
- (23) Пусть меня всегда будут окружать те,
Чьи деяния подобны моим,
И на уровнях тела, речи, а также ума
Наши деяния будут едины с нашими
молитвами-устремлениями!
- (24) Пусть я всегда буду окружен
Друзьями, которые, желая принести
мне пользу,
Превосходно являют благой путь,
И никогда их не разочарую!
- (25) Пусть я всегда буду созерцать перед
собой Победоносных —
Защитников в окружении
бодхисаттв!
Пусть в грядущих кальпах без
уныния
Я буду совершать им обширные
подношения!
- (26) Храня [в уме] высшее Учение
Победоносных,
Пусть я буду наделен сильной верой
в путь бодхисаттв
И, освещая все, буду практиковать
Благой путь во всех грядущих
кальпах!
- (27) Пусть в [различных] рождениях

- baraši ügei buyan-u belge bilig-i oluyad*
:
ary-a bilig diyān teyin tonilqui kiged :
erdem-üid-üin olan jüil sang-i-inu olqu
boltuyai :
- (28) *nigen barman-u deger-e barmad-un toy-*
a-bar oron bolju :
tende oron-dur sedkiǰü ülü baraydaqui
burqan-nuyud
bodhi satuva-nar-un dumda anu sayuǰu
:
bükün-ü ilede bodhi yabudal-i bütügen
yabuǰu üjesügei bi ::
- (29) *tere metü qoçorli ügei bügüde jüg-tür :*
ker kilyasun-u tedüi eng-tü [503] yurban
çay-un çinege-ber :
dalai metü burqan-nuyud dalai metü
oron-dur
dalai metü yalab-ud-tur kürtele
üiledün yabusuyai :
- (30) *nigen üge-dür-iyen üyes inu dalai metü*
dayun-iyar :
qamuy ilayuyısad-un ariyun dayun-u
üyes-i :
amitan-u sedkil-dür yambar dayulaqui-
bar boluyacı :
burqan-u jarliı-tur nasuda oruldusuyai
:
- Я обрету неисчерпаемую высшую
мудрость благих заслуг!
Пусть я стану разнообразной
сокровищницей благих качеств,
[Союза] метода и мудрости,
дхьяны¹⁶⁹ и Освобождения!
Пусть, практикуя деяния бодхисаттв,
я смогу увидеть воочию
Невообразимое [количество] будд,
пребывающих в окружении
бодхисаттв,
Во всех Чистых Землях,
[существующих] в одном атоме,
Числом равных количеству атомов во
[всех] Чистых Землях!
Так, пусть я смогу практиковать
[понимание того],
Что во всех направлениях, даже на
кончике волоска, в трех временах
В Чистых Землях, [безграничных]
подобно океану,
[Может] пребывать океан будд [на
протяжении] океанов кальп!
Пусть я всегда [смогу] постигать речь
будд,
Одно слово [которой] заключает в
себе океан благих качеств,
Наделено чистотой речи
Победоносных
И исполняет желания живых
существ!

¹⁶⁹ Дхьяна — однонаправленная концентрация, когда ум не отвлекается и не оскверняется тревожащими эмоциями-клешами. Синоним самадхи.

- (31) *γurban čay-un qamuy ilayuyısad
bügüdeger :*
*olan jüil nom-un kürdün-i orçıyuluysan
teden-e ba :*
baraši ügei jarlıy dayun-dur anu :
*oyun-u küçün-iyer biber maγad
oroldusuyai ::*
- (31) Пусть и я смогу постичь умом
Неисчерпаемые мелодии высших
Учений
Всех Победоносных — Сугат
прошлого, настоящего и будущего,
Вращающих колесо разнообразных
Учений!
- (32) *qoyitus γalab-ud bügüde-dür orulduqui-
ber :*
nigeken gšan-u čay-tur biber orusuyai :
*ali tede γurban čay-un γalab-un činege-
yi :*
*nigen gšan-u qubi-dur büged oruγu
üiledsügei ::*
- (32) Пусть и я вступлю во все грядущие
кальпы
Лишь за одно мгновение!
Пусть я вступлю во все кальпы трех
времен
Лишь за одно мгновение!
- (33) *γurban čay-un irekün tede kümün-ü
arşlan-nuyud-i*
*nigeken gšan-u čay-tur büged üjesügei
bi :*
*nasuda teden-i yabuydaqu činadu orod-
tur :*
*yelvi metü-yi medeküi küçün-iyer
orusuyai ::*
- (33) Пусть я [смогу] увидеть в один миг
Львов [среди] людей, шествующих в
трех временах,
И всегда [вступать] в сферу их
деяний
Силой знания, подобной иллюзии!
- (34) *ali tere γurban čay-un yirtinčü oron-u
yosun bügüde-yi :*
*nigen barmanu deger-e ilede
bütügesügei :*
*tere metü qoçorlı ügei bügüde jüg-
degen :*
*ilayuyısad-un orod-i jokiyaqui-dur
oroldusuyai ::*
- (34) Пусть я [смогу] постичь, что в одном-
единственном атоме
[Могут] находиться [все] Чистые
Земли прошлого, настоящего и
будущего!
Таким же образом, пусть я [смогу]
вступить
Во все Земли Победоносных во всех
без исключения направлениях!
- (35) *ked ba irege edüi čay-daki yirtinčü-yin
jula-nuyud :*
- (35) Пусть я [всегда] буду рядом с
Защитниками,

- tede ĵerge-ber burqan bolĵu kürdün
orĉiyuluyad :*
*mašida amurliĵsan nirvan-u kiĵayar-a
üĵügülügĉi
itegel-nügüd-iün dergede inu kürgesügei
bi ::*
- (36) *qamuĵ-aĉa üdter ridi küčün-nügüd
qamuĵ-aĉa qaĵaly-a boluĵsan külged-iün
küčün ba :*
*[504] qamuĵ-a erdem yabuqui küčün-
nügüd :*
*qamuĵ-a kürügſen asaraqui sedkil-iün
küčün-nügüd ::*
- (36) [Которые] в будущем станут
Светочами мира и, пройдя ступени
[пути] Пробуждения,
Будут вращать колесо Учения
И явят достижение нирваны,
подобной полному покою!
- (36) Да овладею я в совершенстве
[десятью силами]:
Наивысшей силой риддхи быстрого
[перемещения],
Наивысшей силой колесниц, ставших
вратами,
Наивысшей силой пути,
[преисполненного] благих качеств,
Силой всепроникающей любящей
доброты,
- (37) *qamuĵ-aĉa sayin buyan-u küčün-nügüd
:
taĉiyangyui-aĉa qaĵaĉaysan belge bilig-
iün küčün kiged :
bilig arĵa kiged diyana-u küčün-nügüd-
iyer :
bodhi küčün-nügüd-i maĵad
bütügesügei ::*
- (37) Наивысшей добродетельной силой
благой заслуги,
Силой высшей мудрости джняны,
свободной от привязанности,
Силой мудрости, метода и дхьяны,
А также силой Пробуждения!
- (38) *üile-yin küčün-nügüd-i teyin büged
arilyaĵu :
nisvanis-un küčün-nügüd-i uyuyata
daruyad :
šimnus-un küčün-nügüd-i küčün ügei
bolyaĵu :
sayin yabudal-un küčün-i tegüskesügei
::*
- (38) Пусть я таким образом очищу силу
[негативной] кармы,
Уничтожу силу клеш,
Лишу мар их власти
И в совершенстве овладею силой
благого пути!
- (39) *dalai metü orod-i arilyaĵu :*
- (39) Пусть я очищу океаны Чистых

- dalai metü amitan-i tonilyasuyai :*
dalai metü nom-ud-i sayitur üjged :
dalai metü belge bilig-i mašida uqaǰu ::
- (40) *dalai metü yabudal-nuyud arayun
boluyad :*
dalai metü irüger qutuy-i tegüskeǰü :
*dalai metü burqan-nuyud-ta takil
üiledüged :*
*dalai metü yalab-ud-ta uyidqar ügei
yabusuyai ::*
- (41) *ali tere yurban čay-tur učaraysan
ilayuyasad :*
*bodhi yabudal-daki irüger-nügüd-ün
ayimay-a :*
*sayin yabudal-iyar burqan-u qutuy-i
olču :*
*tede ele bügüde-yi bi qoçorli ügei
tegüskesügei :*
- (42) *qamuy ilayuyasad-un aqamad köbegün
anu*
*ken-ü ner-e Samandabadr-a kemegdekü
bügesü :*
*tere mergen-lüge adali yabuqu-yin
tulada :*
*ede ele buyan-iyar mayad jorin
irügemüi ::*
- (43) *ariyun bey-e kelen sedkil-tü boluyad :*
*ariyun yabudal kiged ariyun yirtinčü
oron-dur :*
*sayin irüger-ün mergen yambar büküi
ber :*
- Земель,
Освобожу океаны живых существ,
Увижу океаны Учений
И постигну океаны высшей мудрости
джняны!
- (40) Пусть я очищу океаны деяний,
Исполню в совершенстве океаны
молитв-устремлений,
Сотворю подношения океанам будд,
И буду действовать без усталости на
протяжении океанов кальп!
- (41) Пусть я в совершенстве полностью
исполню все молитвы-устремления
О пути бодхисаттв, которые каждый
из Победоносных,
Проществовавших в трех временах,
Практиковал и с помощью благих
деяний достиг Пробуждения!
- (42) Я посвящаю все свои заслуги тому,
Чтобы действовать так же искусно,
Как старший сын всех
Победоносных,
Имя которого — Самантабхадра.
- (43) Пусть стану я подобен ему,
Обретя чистые тело, речь и ум,
Чистые деяния и [пребывая в] Чистой
Земле,
И став искусным даже в благом

- tegün-dür adali biber tegün-lüğe adali
bolqu boltuƣai ::*
- (44) *qamuƣ-ača sayin buyan-i yabudal-un
tulada :*
*Mañjušriy-yin irüger qutuƣ-iyar
yabusuƣai :*
*[505] qoyitus ƣalab-ud-tur kürtele
uyidqar ügegüy-e :*
*tegün-ü üiles-i qoçorli ügei
dayusƣasuƣai ::*
- (44) посвящении заслуг!
Пусть я буду практиковать молитву-
устремление Манджушри
Ради [практики] полностью
добродетельного благого пути
И без усталости во всех грядущих
кальпах
В совершенстве исполню все его
деяния без остатка!
- (45) *yabudal-nuƣud inu kemjüy-e ügei
boluƣad :*
*erdem-üd-i ber čaƣlan bariqu ügei
boluƣai :*
*čay ügei yabudal-nuƣud-tur orosibasü
ber :*
*teden-ü qamuƣ qubilƣan-i medesügei bi
::*
- (45) Пусть мои деяния будут безмерны!
Пусть мои благие качества также
будут неизмеримы!
Пребывая в [состоянии] безмерных
деяний,
Пусть я познаю все их чудесные
воплощения!
- (46) *oytarƣu-yin kiƣaƣar anu kedüi bolbasu
ele :*
*qamuƣ amitan-u kiƣaƣar ber tegünčilen
kü bui :*
*ƣayaƣan kiged nisvanis-un kiƣaƣar anu
kedüi bolbasu :*
*minü irüger-ün kiƣaƣar anu ber tedüi kü
boluƣai ::*
- (46) Живые существа столь же
бесконечны,
Как безграничны пределы
пространства.
Пусть моя молитва-устремление
будет столь же безгранична,
Как пределы [негативной] кармы и
клеш [живых существ]!
- (47) *ken ba kiƣaƣalal ügei arban jüg-ün
orod-i :*
*erdeni-ber čimejü ilayusad-ta öggüged
:*
*tngri kümün-ü degedü jirƣalang-ud-i ber
:*
orod-un barmad-un toƣ-a-bar ƣalab-ud-
- (47) Если те, кто услышит эту [сутру] —
Царь молитв посвящения заслуг,
Испытает сорадование относительно
[достижения] высшего Пробуждения,
И хотя бы один раз возрастит веру [в
него],
Они [обретут] высшую заслугу,

- tur öggügsen-eče ber ::*
- (48) *ken ber tere irüger-ün ene qayan-i sonusču degedü qutuγ-i dayan bayasun tayalayad : nigen-degen-e ber süsüg törügülbesü ele : sayin buyan-u degedü anu ene boluyu ::*
- (48) превышающую Подношение Победоносным всех безграничных Чистых Земель Десяти направлений, украшенных драгоценностями, Или подношение [им] высочайших наслаждений людей и богов [На протяжении] стольких кальп, сколько есть атомов в Чистых Землях будд.
- (49) *ked ba ene sayin buyan-u yabudal-iyar qutuγ yuyubasu tere qamuy mayui jayayan-nuyud-i tarqayaysan boluyu : tere mayui nöbür-i ber gegesgen boluyad : tegün-iyer Abida burqan-i tere üdter üjekü boluyu ::*
- (49) Те, кто произнесет эту молитву-устремление о благом добродетельном пути, [Смогут] избежать рождения во всех неблагих уделах И плохих спутников И в силу этого быстро увидят Будду Амитабху.
- (50) *tedeger sayin-i olču oluysan jiryalang-iyar ayu : ene ber jayayan-dur tede sayijiduyu : Samandabadr-a bodhi satuva yambar bügsen bügesü : tedeger öni ülü udan teyimü kü boluyu ::*
- (50) Они обретут [все виды] блага, будут жить в счастье И даже в этом рождении будут благоденствовать. Вскоре без промедления они [Смогут] стать подобными бодхисаттве Самантабхадре.
- (51) *tabun jabsar ügei nigül kilinče-nügüd-i : ken ber mungqay-un šiltayan-bar üiledbesü ber : tere kümün ene sayin yabudal-i ögülebesü : üdter büged bügüde teyin büged ariluyu ::*
- (51) Пусть даже те, кто в силу неведения совершил Пять неблагих деяний с немедленным воздаянием, Произнеся эту [молитву-устремление] о благом пути, Быстро [смогут] полностью таким образом их очистить!

- (52) [506] *belge bilig bildar belgen kiged :
iḡayur kiged sayin üḡesküleng-tü tegün
boluyu :
šimnus kiged olan ters-üd tegün-i ülü
čidayu :
ḡurban yirtinčü-dür qotala-da ber
takiydaqu boluyad üdter oduyu ::*
- (52) Они будут обладать высшей
мудростью джняной, красотой и
признаками [высшей личности],
Высоким происхождением и
прекрасной внешностью.
Их не смогут одолеть полчища мар и
тиртхиков
И вскоре будут почитать повсюду во
всех трех мирах.
- (53) *erketü bodhi modun-u dergede oduyad :
amitan-u tusa-yin tula tende sayuḡu
toḡuluysan burqan bolḡu nom-un
kürdün-i sayitur orčiyulun :
šimnus-un čirig selte bügüde-yi
nomuyadqayu :*
- (53) Они быстро отправятся под могучее
древо Пробуждения
И будут пребывать там ради блага
живых существ.
Став буддами, они будут
совершенным образом вращать
колесо [Учения],
А также усмирят все полчища мар.
- (54) *ken ba ene sayin yabudal-du irüegesen
irüger-i
baribasü ba nomlabasü ba uribasü ber :
tegün-ü ači tusa inu burqan kü
medemüi-ḡ-a
degedü qutuḡ-i olqui-dur buu büged
sayaradqun ::*
- (54) Лишь будды знают, какова польза от
запоминания,
Объяснения или начитывания этой
молитвы-устремления о благом пути.
Не сомневайтесь в [возможности]
Достижения высшего Пробуждения
[благодаря этим действиям]!
- (55) *Mañḡušriy yambar bilig-tü boluyad
bayatur bolbasu :
tere Samandabadr-a ber tegünčilen kü
buyu :
teden-i ber dayan surulčaqu-yin tulada
bi :
ede ele buyan-nuyud-iyar sayitur ḡorimu
::*
- (55) Подобно герою Манджушри,
[достигшему] всеведения,
И Самантабхадре, ставшему
подобным ему,
Я совершенным образом посвящаю
все эти благие заслуги,
Чтобы упражняться и следовать [по
их стопам].
- (56) *ḡurban čay-un qamuḡ ilayuyasad*
- (56) Все Победоносные прошлого,

- bügüdeger :*
alimad irüger-i degedü kemen
maytaγsan bügesü :
minu ede ele buyan-u ündüsün-i ber :
sayin yabudal-un tulada jorin irügemüi
 ::
- (57) *keñiy-e üküküi çay minü boluγsan-dur-i :* (57) Пусть, когда придет время моей
qamuγ gem-i tuidügsen-iyen γadayši смерти,
arilyaǰu : Я устраню все завесы сознания,
ilede büged tere Abida burqan-i üjeǰü Узрю воочию Будду Амитабху
Sugavadi-yin oron-dur mayad odqu И отправлюсь в Чистую Землю
boltuγai :: Сукхавати!
- (58) *tende kürçü edeger irüger joriγ-nuγud-i* (58) Когда я окажусь там, пусть
ber : полностью исполнятся
qamuγ-a qoçorli ügei ilede bolγaqu Абсолютно все эти молитвы-
boltuγai устремления!
tedeger qoçorli ügei bi-ber uγuyata Пусть я полностью исполню их
dügürgeǰü : И, покуда [существует] сансара, буду
yirtinçü-dür kedüi [507] amitan-u tusa- приносить пользу живым существам!
yi üiledsügei bi
- (59) *bayasqulang-tu tere ilayγsad-un oron-* (59) Пусть, родившись в прекрасном и
dur-i : лучшем из всех цветке лотоса,
üjšeküleng-tü sayin lingqu-a-daça В той превосходной исполненной
törüǰü bür-ün : радости Чистой Земле Победоносных
Abida burqan-aça ilede büged : [Из уст] Будды Амитабхи
vivanggirid-i ber tende olqu minü Я получу предсказание-вьякарану о
boltuγai :: [достижении] Пробуждения!
- (60) *vivanggirid-i ber sayitur olçu bür-ün :* (60) Пусть я, получив превосходное
bi olan γayun költi ridi qubilγan-nuγud- предсказание-вьякарану
iyar И создавая мириады воплощений,
oyun-u küçün-iyer arban jüg-üd-tür ber Силой своего ума во [всех] десяти
 : направлениях
qamuγ amitan-a olan tusa-yi üiledsügei Буду приносить большую пользу

- bi ::*
- (61) *sayin yabudal-tu irüger-i jorin* (61) Пусть [силой] тех незначительных
irügegsen minü : благих заслуг,
tedüyiken quriyaşsan tere buyan-iyar : Которые я накопил благодаря чтению
amitan-u irüger joriş-un qamuş buyan этой молитвы-устремления о благом
inu : пути,
nigen gşan-dur büged bütükü boltuşai :: Все благие заслуги от молитв-
устремлений живых существ
Исполнятся в одно мгновение!
- (62) *ali tere sayin yabudal-tu ene irüger-i* (62) Пусть силой высшей безграничной
irügebesü : благой заслуги, обретаемой
kijayalal ügei ali tere degedü buyan-i благодаря посвящению заслуг
oluşsan-iyar С помощью этой молитвы-
устремления о благом пути,
şobalang-un yeke usun-a baytaşdaşsan Живые существа, тонущие в океане
amitan страданий,
Abida burqan-u oron şaşar-a olqu Достигнут обители Будды Амитабхи!
boltuşai ::
- (63) *erkin degedü ede irüger joriş-un qaşan :* (63) Пусть высший Царь этих молитв-
устремлений
kijayalal ügei qamuş amitan-a tusa Принесет пользу всем безграничным
существам!
boluşad Пусть силой практики
Samanda Badr-a-da şimegdegsen şool Самантабхадры, [описанной] в этом
bütüşü тексте,
maşui şayaşan-u şaşar orod qotala Обители неблагих уделов полностью
qoşusun bolqu boltuşai :: опустеют!
«Святой Царь молитв-устремлений о
благом пути» завершен.
- qutuş-tu sayin yabudal-tu irüger-ün*
qaşan tegüşbe ::

Транслитерация ойратского рукописного текста «*Xutuqtu sayin yabudaliyin irōliyin xān sudur orošiboi*» (‘Святая сутра «Царь молитв-устремлений о благом пути»’) [ОП] из коллекции ойратских текстов «Тод номын гэрэл» и перевод с комментарием

№ стр оф ы	Транслитерация ойратского текста	№ стр оф ы	Русский перевод
	[1b] <i>Blama kigēd dēdū yurban erdeni-dū biširen mürgümüi</i> <i>Enedkegiyin kelen-dü : Ārya bhadra</i> <i>čārya prani dha na ra za</i> <i>Töbödiyin kelendü 'pagspa bzangpo</i> <i>spyodpai smon lam gyi gyal po</i> <i>Mongoliyin kelendü</i> <i>xutuqtu zalou Mañzuširi-du mürgümüi</i> ::		Поклоняюсь с верой Учителю и Трем Драгоценностям. На санскрите: Арья-бхадрачарья-пранидхана-раджа. На тибетском: пагсба бзангпо спьодпаи смонлам гьи гьялпо. На монгольском Склоняюсь перед Благородным [вечно] юным Манджушри!
(1)	<i>kedüi bui ken arban zügiyin yertüčüdü</i> (= <i>yertünčüdü</i>) : <i>yurban čagiyin saiybēr oduqsan kümüni</i> <i>arsalan-noyoud</i> : <i>xočorli ügei tede бүгүдэдү би</i> : <i>beye kele sedkiliyin öüden-ēče süzülün</i> <i>mürgümüi</i> ::	(1)	Сколько бы ни было в мирах десяти направлений [пространства] Сугат трех времен, Львов [среди] людей, Всем им без исключения Телом, речью и умом с верой поклоняюсь.
(2)	<i>sayin yabudaliyin irōliyin küčün-yēr</i> : <i>xamuq ilayuqsadi sedkildü iledden</i> : <i>orodiyin tōsuni beye sayitur sögüdün</i> <i>xamuq ilayuqsadtu sayitur mürgümüi</i> ::	(2)	Силой [моего] устремления о благом пути я ясно представляю в уме всех Победоносных. [Преумножая] свое тело столько раз, сколько есть атомов во [всех] Чистых

- | | |
|---|---|
| <p>(3) <i>nige tōsun dēre tōsuni tōdūi burxan-noyoud</i>
<i>burxani kōböüdiyın dunda soun :</i>
<i>tere metü nomiyın ċinar xoċorli ügei</i>
<i>büküni ilayuqsad-yēr bi düürgen</i>
<i>küsemüi ::</i></p> | <p>Землях будд,
И совершенным образом совершая
простирая,
Склоняюсь совершенным образом
перед всеми Победоносными.</p> <p>(3) [Представляя], что на одном атоме
будды, числом равные количеству
атомов [во всех Чистых Землях],
Восседают среди своих сыновей,
Я желаю наполнить все дхармадхату
Полностью без остатка
Победоносными.</p> |
| <p>(4) <i>tedeni baraši ügei maqtāliyın dalai-noyoudiyın :</i>
<i>egešigiyın üye gešöüni dalayın bükün</i>
<i>doun-[2a] yēr :</i>
<i>xamuq ilayuqsadi erdem sayitur</i>
<i>ögüülen :</i>
<i>xamuq sayibēr oduqsadi bi maqtamui ::</i></p> | <p>(4) Неистоцимыми океанами
восхвалений,
Голосами, [наделенными] океаном
качеств благозвучной речи,
Воспеваю я там благие качества всех
Победоносных
И восхваляю всех Сугат.</p> |
| <p>(5) <i>dēdü ċeċeq dēdü ereken :</i>
<i>iröü doun-noyoud kigēd sürċilge dēdü</i>
<i>kükür¹⁷⁰ :</i>
<i>dēdü zula kigēd dēdü utuxui küji-bēr</i>
<i>ilayuqsad tedeni takin üyiledsü ::</i></p> | <p>(5) Тем Победоносным я совершаю
подношения
Лучшими цветами и гирляндами,
Благозвучными мелодиями,
воскурениями и зонтами,
Чудесными светильниками и
восхитительными благовониями.</p> |
| <p>(6) <i>dēdü xubċasun kigēd dēdü ünür :</i>
<i>Sümer oula-luḡā saċa kemkerdegiyın</i>
<i>zoqlour</i>
<i>zoköl-yēr ülemji yaruqsan dēdü bükün-</i>
<i>yēr :</i>
<i>ilayuqsad tedeni takin üyiledsü ::</i></p> | <p>(6) Тем Победоносным я совершаю
подношения
Лучшими одежаниями и
благоуханными ароматами,
[Сосудами] с ароматными
благовониями, измельченными в</p> |

¹⁷⁰ Вероятно, слово написано ошибочно. Правильное написание — *šikür* ‘зонт’.

- (7) *aliba dēre ügei ayui yeke takil :
tedeni xamuq ilayūqsadtu basa örgümüi
:
sayin yabudal-du süzülküi küçün-yēr :
xamuq ilayūqsadtu mürgün takimui ::*
- (7) порошок, размером с гору Сумеру
И лучшими из всех выдающихся
проявлений.
Все наивысшие и обширнейшие
подношения
Также желаю поднести всем
Победоносным.
Силой моей веры в благой путь
Перед всеми Победоносными я
простираюсь и совершаю
подношения.
- (8) *tač̄t̄yui urin mungxagiyin erkēr :
beye kelen kigēd tögünçilen sedkil-yēr
č̄ü :
mini ali üyiledüqsen kilinče :
tede bügüdei bi öbörö öbörö
namančimui ::*
- (8) Я раскаиваюсь в каждом неблагом
деянии,
Совершенном мной телом, речью,
А также умом в силу привязанности,
Гнева и неведения.
- (9) *arban zügiyin xamuq ilayūqsad kigēd
bodhi sadv
pari di kabud-noγoud surxun kigēd ülü
surxun :
xamuq [2b] amitani aliba buyan :
tede bükündü bi daxan bayasulčamui :*
- (9) Я сорадуюсь всем благим заслугам,
[накопленным]
Всеми Победоносными десяти
направлений, бодхисаттвами,
Пратьекабуддами, обучающимся и
вышедшими за пределы обучения, и
всеми живыми существами.
- (10) *aliba arban zügiyin yertünčüiyin zuls :
tač̄t̄l ügei burxani bodhi-yi ulam
oluqsan
itegel tede bügüdedü bi :
dēre ügei nomiyin kürdü ergiül kemēn
duradumui :*
- (10) Сколько [бы ни было] Светочей
миров десяти направлений,
Прошедших ступени [пути]
Пробуждения и обретших состояние
будды,
Свободное от привязанности, всех
этих Защитников молю я
Вращать непревзойденное колесо
Учения.

- (11) *yaslang-ēče nōqčiküi ali üzüülün tālaqči tedendü :*
xamuq amitan-du tusa amuyuulang
bolxuyin tula :
orodiyin tōsun ni tödii yalab-tu sou
kemēn čü
bi alixa-bēr sayitur xamtudxaži zalbiran
üyiledümüi ::
- (11) Сложив ладони [у сердца], молю
Тех, кто намерен явить уход в
нирвану,
И прошу ради пользы и блага всех
живых существ
Пребывать [здесь] столько калып,
сколько есть атомов в Чистых Землях
будд.
- (12) *mürgün takin namačilan (=namančilan)*
:
daxan bayasun duradun zalbariqsan
buyan öčüüken mini ali xurāqsan
bügüdei bi bodhiyin tula irōmüi ::
- (12) Все незначительные благие заслуги,
накопленные мной благодаря
Выражению почтения, подношению,
раскаянию, сорадованию,
Просьбами повернуть колесо Учения
и не покидать сансару,
Сколько бы их ни было, я посвящаю
[достижению] Пробуждения.
- (13) *nōqčiqsön xamuq burxad kigēd arban*
zügiyin :
yertüčüdü (=yertünčüdü) ali aqsadi
takin :
aliba irē ödii tede maši türgene :
sanaqsan бүтен bodhi-du ulam burxan
bolun :
- (13) Пусть я совершу подношения буддам
прошлого
[И настоящего], пребывающим
сейчас в мирах десяти направлений!
Пусть те [будды будущего], кто еще
не пришел [в этот мир],
Быстро осуществят задуманное и,
[пройдя ступени пути] Пробуждения,
Достигнут исключительного
состояния будды!
- (14) *arban zügiyin aliba orod kedüi bui :*
tede ayui yeke oγōto arilun
erketü bodhi moduni emüne oduqsan
ilayusqan [3a] kigēd
burxani köböün-yēr sayitur düürkü
boltuyai ::
- (14) Пусть все Чистые Земли миров
десяти направлений будут полностью
и обширно ими очищены,
И их совершенным образом наполнят
восседающие
Под царственными древами
Пробуждения Победоносные и

- (15) *arban zügiyin aliba amitan kedüi bui :
tede nasuda ebeçi ügei jıryan :
xamuq amitani nomiyin üyile-noçoud :
zokin erel çü bütükü boltuıai ::*
- (15) Пусть все живые существа десяти направлений, сколько бы их ни было, Будут всегда свободны от болезней и счастливы!
Пусть деяния всех существ, связанные с Учением, Будут исполнены, как и их надежды!
- (16) *bi bodhi yabudal-yēr yabuııı :
amitan bükün-dü töröl-yēn sanan :
xamuq töröl tutum ükün youdçi töröküi-dü :
nasuda bi toyin bolxu boltuıai ::*
- (16) Пусть я, практикуя деяния бодхисаттв, Во всех рождениях буду помнить свои жизни!
Пусть во всех жизнях, [переживая] умирание и новое рождение, Я всегда буду принимать монашеские обеты!
- (17) *xamuq ilayuqsadi daxan suran :
sayin yabudal oçoto dousun :
şaqşabadiyin yabudal kir ügei oçoto arilun
nasuda buural ügei gem ügei yabuxu boltuıai ::*
- (17) Пусть, обучаясь и следуя [примеру] всех Победоносных, Я полностью завершу благой путь!
Пусть моя практика нравственного поведения всегда Будет полностью чистой, незапятнанной и свободной от нарушений и изъянов!
- (18) *tenggeriyin kelen klu kigēd yagqad-yin kelen :
kumende kigēd kümüni kelen-noçoud :
xamuq amitani kelen kedüi çinēn böğösü :
xamugiyin kelen-yēr bi nom nomlosu :*
- (18) Пусть я смогу объяснять Учение на всех существующих языках Всех живых существ, сколько бы их ни было, — Языках небожителей, нагов и якшей, Кумбхандов и людей!
- (19) *uyaran baramidtu sayitur kiçēn :
bodhi sedkildu kiçējü ülü martan :
aliba tüyidker boluqsan kilinçe :*
- (19) [Делая свой ум более] податливым и усердствуя в парамитах, Пусть я буду усердствовать и

- tede xočorli ügei oyo to arilxu boltuyai ::*
- никогда не забуду о бодхичитте!
Пусть все без остатка
Неблагие деяния, ставшие завесами
[для ума], очистятся!
- (20) *zayān nisvanis kigēd šumnuši-yin üyile-
noyoud-ēče :* (20) Пусть я освобожусь от [негативной]
кармы, клеш и деяний Мары,
*tonilun yertücü (=yertünčü) amitan-[3b]
noyoudu čü :* И [моя жизнь] во всех рождениях
[этого] мира, словно лотос,
*padmadu usun yamāru ülü toqtoxu metü
:* [К которому] не пристают [грязь] и
вода, будет подобна
*naran saran oqtorγui-du ülü türbelkü
metü yabun ::* Солнцу и луне, беспрепятственно
перемещающимся по небу!
- (21) *oroni činēn kigēd züq-noyoud kedüi
buyan :* (21) Пусть [силой] благой заслуги во всех
направлениях и масштабах Чистых
Земель,
*mou zayātani zobolong sayitur
amuriulun (=amurliulun) :* Сколько бы их ни было, я благим
образом умиротворю
*amitan бүкүни jiryalang-du zokōn :
xamuq amitandu tusatai yabun üyiledsü
::* Страдания плохих рождений,
приведу всех живых существ
К счастью и буду приносить им
пользу!
- (22) *bodhi yabudal oyo to dousun üyiledün :
amitani yabudal-luγā zokildun oroji :* (22) Да исполню я полностью деяния
бодхисаттвы,
*sayin yabudal-noyoudi sayitur üzüülün
irē ödüi γalab-noyoudu yabuxu boltuyai
::* И, поступая в соответствии с
деятельностью живых существ
И показывая совершенным образом
благой путь,
Буду практиковать его в грядущих
кальпах!
- (23) *mini yabudal-luγā adali ali yabuqči :
tede-lügē basa nasuda nöküčökü
boltuyai ::* (23) Пусть меня всегда будут окружать те,
Чьи деяния подобны моим,
beye kelen-noyoud kigēd sedkil-yēr čü : И на уровнях тела, речи, а также ума
Наши деяния будут едины с нашими

- yabudal kigēd irōl xamtu üyiledsü ::*
- (24) *nada tusalaxu duratai nökiir* (24) Пусть я всегда буду окружен
sayin yabudal sayitur üzüülüqçi : Друзьями, желая принести мне
tede-lügē basa nasuda učirxu boltuyai :: пользу,
bi kezē čü tedeni sedkil bü čöküülsü Превосходно являют благой путь,
И никогда их не разочарую!
- (25) *burxani köböün-yēr kürēleqsen itegel-* (25) Пусть я всегда буду созерцать перед
noyoud [4a] kigēd : собой Победоносных
ilayıqsadi nasuda bi ilerkei üzen : И Защитников в окружении сыновей
irē ödüi xamuq ıalab-tu ülü uyidun : будд!
tedeni čü ayui yeke takil-yēr takisu : Пусть в грядущих калпах без
уныния
Я буду совершать им обширные
подношения!
- (26) *ilayıqsadiyin dēdü nom barin :* (26) Храня [в уме] высшее Учение
bodhi yabudal бүкүндү geyigüülün Победоносных,
sayin yabudal teyin arilyaxui čü : И, освещая все деяниями бодхисаттв,
irē ödüi бүкүн ıalabtu edlen üyiledsü : Пусть я таким образом очищу благие
деяния
И буду практиковать их во всех
грядущих калпах!
- (27) *xamuq sangsartu orčixui-du čü* (27) Пусть во всех рождениях
baraši ügei buyan belge biliq olon Я обрету неисчерпаемые благие
arıa biliq diyān kigēd teyin tonılxui заслуги и высшую мудрость!
ülü baraqdaxu xamuq erdemiyin sang Пусть я стану неиссякаемой
boltuyai :: сокровищницей всех благих качеств,
[Союза] метода и мудрости,
дхьяны¹⁷¹ и Освобождения!
- (28) *nige tōsuni dēre tōsuni tödüi oron-* (28) Пусть, практикуя деяния бодхисаттв,
noyoud : я смогу увидеть воочию
tere orondu sedkiši ügei burxan-noyoud Невообразимое [количество] будд,

¹⁷¹ Дхьяна — однонаправленная концентрация, когда ум не отвлекается и не оскверняется тревожащими эмоциями-клешами. Синоним самадхи.

- :
bodhi sadv nariyin dunda souxuyin-gi
bodhi yabudal-yēr yabun üzesü ::
- (29) *tere metü xoçorli ügei xamuq züqtü čü :* (29) Так, пусть я смогу практиковать
üsüni tödüi činēn-dü yurban čagiyin [понимание того],
kemjši činēni Что во всех направлениях, даже на
dalai burxan dalai oron-noçoud : kigēd кончике волоска, в трех временах
:
dalai metü yalabtu sayitur edlen [4b] В Чистых Землях, [безграничных]
orosu :: подобно океану,
[Может] пребывать океан будд [на
протяжении] океанов кальп!
- (30) *nigen zarliq dalai metü gešöüni üge* (30) Пусть я всегда [смогу] постигать речь
doun-yēr : будд,
xamuq ilayuqsadiyin egešigiyin üye Одно слово [которой] заключает в
teyin arilun : себе океан благих качеств,
xamuq amitani sedkil yambarčilan Наделено чистотой речи
burxani zarliq-tu nasuda oron üyiledsü Победоносных
:
И исполняет желания живых
существ!
- (31) *yurban čagiyin sayibēr oduqsan xamuq* (31) Пусть и я смогу постичь силой ума
burxad : Неисчерпаемые мелодии высших
kürdüyin yosun-noçoud sayitur Учений
ergiülküi : Всех Победоносных — Сугат
tedeni čü baraši ügei zarligiyin egešigtü прошлого, настоящего и будущего,
:
bi čü oroni¹⁷² küčün-yēr sayitur orosu :: Вращающих совершенным образом
колесо разнообразных Учений!
- (32) *irē ödüi xamuq yalabtu oroxui-du čü :* (32) Пусть и я вступлю во все грядущие
nigen aqşani xubidu bi čü oron üyiledsü кальпы
:
Лишь за одно мгновение!

¹⁷² Слово написано ошибочно. Правильное написание — *ouuni* ‘ума’.

- aliba ʔurban čagiyin ʔalabiyin kemjē
tedendu :*
nige aqšani xubidu oron üyiledsü ::
- (33) *ʔurban čagiyin sayibēr oduqsan ali
küümüni arsalan
tedeni nige aqšani xubidu bi üzen :
nasuda tedeni yabudaliyin orondu :
yelbi metü teyin tonilxuyin küčün-yēr
orosu :*
- (34) *aliba ʔurban čagiyin oroni zokōl
tedeni {nigen} tōsuni dēre ilerkei bütēn
:
[5a] tere metü xočorli ügei xamuq züq-
noʔoudtu
ilayusadiyin oron-noʔoudiyin zokōl-du
orosu :*
- (35) *aliba irē ödüi yertünčüyin zula-noʔoud
tede ulam burxan bolun : kürdü
ergiülün :
yaslang-ēče nöqčiqsön maši
amurlingʔuyin muxur üzüülüqči :
xamuq itegeliyin gegē-dü bi odomui ::*
- (36) *bütükü-dü türgen ridi xubilyani küčün-
noʔoud kiged :
bükün-ēče öüden külgüni küčün-noʔoud
:
bükündü erdem-tü yabudaliyin küčün-
noʔoud kigēd :*
- Пусть я вступлю во все кальпы трех
времен
Лишь за одно мгновение!
- (33) Пусть я [смогу] увидеть в один миг
Всех Львов [среди] людей, Сугат
прошлого, настоящего и будущего,
И всегда [вступать] в сферу их
деяний
Силой Освобождения, подобной
иллюзии!
- (34) Пусть я [смогу] ясно представить,
что в одном-единственном атоме
[Могут] находиться [все] Чистые
Земли прошлого, настоящего и
будущего!
Таким же образом, пусть я [смогу]
вступить
Во все Земли Победоносных во всех
без исключения направлениях!
- (35) Пусть я [всегда] буду рядом с
Защитниками,
[Которые] в будущем станут
Светочами мира и, достигнув
исключительного Пробуждения,
Будут вращать колесо Учения
И явят достижение нирваны,
подобной полному покою!
- (36) Да овладею совершенным образом
[десятью силами]:
Силой риддхи быстрого
[перемещения], которую [можно]
быстро реализовать,
Наивысшей силой колесницы,

- bükün-dü tügēyimel asarxuyin küčün-noγoud ::*
- (37) *bükün-ēče kišiqtü buyani küčün-noγoud kigēd :
tač̄txu ügei boluqsan belge biligiγin küčün :
arγa biliq kigēd diyāni küčün-noγoud-yēr :
bodhiγin küčün-noγoudi sayitur bütēn üyiledsü ::*
- (38) *arilγan nisvānišiyin küčün-noγoudi bükündü darun :
šumnušiyin küčün-noγoudi maši küčün [5b] ügei bolγon üyiledün :
sayin yabudaliγin küčü tögüsgen üyiledsü ::*
- (39) *dalai metü oron-noγoudi teγin arilγan :
dalai metü amitan-noγoudi teγin tonilγon
dalai metü nom-noγoudi sayitur üzen :
dalai metü belge biliq sayitur onon üyiledsü ::*
- (40) *dalai metü yabudal sayitur arilγan :
dalai metü irōl sayitur dousun üyiledsü ::
dalai metü burxan-noγoudi sayitur takin
dalai metü γalab-tu uyidxar ügei yabun üyiledsü ::*
- (41) *aliba γurban čagiyin sayitur oduqsan ilaγuqsadiγin :*
- [подобной] вратам,
Наивысшей силой пути,
[преисполненного] благих качеств,
Силой всепроникающей любящей доброты,
Наивысшей добродетельной силой благой заслуги,
Силой высшей мудрости джняны, свободной от привязанности,
Силой мудрости, метода и дхьяны,
А также силой Пробуждения!
- (37) Наивысшей добродетельной силой благой заслуги,
Силой высшей мудрости джняны, свободной от привязанности,
Силой мудрости, метода и дхьяны,
А также силой Пробуждения!
- (38) Пусть я таким образом очищу,
Полностью уничтожу силу клеш,
Полностью лишу мар их власти
И в совершенстве овладею силой благого пути!
- (39) Пусть я очищу океаны Чистых Земель,
Освобожу океаны живых существ,
Увижу океаны Учений
И постигну океаны высшей мудрости джняны!
- (40) Пусть я очищу океаны деяний,
Исполню совершенным образом океаны молитв-устремлений,
Сотворю подношения океанам будд,
И буду действовать без усталости на протяжении океанов кальп!
- (41) Пусть я в совершенстве полностью исполню все молитвы-устремления

- bodhi yabudaliyin irōliyin ilyal-
noyoudi-yin :*
*sayin yabudal-yēr bodhi-du burxan
bolun :*
*tede bügiüdei bi xoçorli ügei dousun
üyiledsü ::*
- (42) *xamuq ilayuqsadiyin köböüdiyin erkin :* (42) Я посвящаю все свои заслуги тому,
keni nere Samanda Bhadra kemēkü : Чтобы действовать так же искусно,
tere mergen-lügē adali yabuulxuyin tula
: Как старший сын всех
Победоносных,
buyan ede бүкүни sayitur zorin irōmüi :: Имя которого — Самантабхадра.
- (43) *beye kelen kigēd [6a] sedkil-yēn cü maši* (43) Пусть стану я подобен ему,
arilyan :: Очистив тело, речь и ум,
yabudal teyin arilun oron-noçoud oçoto
arilun : Деяния и Чистые Земли,
sayin irōl mergen yambar bögösü
tere metü bi cü töün-lügē adali bolxu
boltoyai :: И став искусным даже в благом
посвящении заслуг!
- (44) *bükün-ēçe sayin buyan-yēr yabuulxuyin* (44) Пусть я буду практиковать молитву-
tula : устремление Манджушри
Mañzuši-riyin irōl-yēr yabun üyiledsü : Ради практики полностью
irē ödüi xamuq çalabtu uyidxar ügei
töüni üyile xoçorli ügei dousun üyiledsü
: добродетельного благого пути
И без усталости во всех грядущих
кальпах
В совершенстве исполню все его
деяния без остатка!
- (45) *yabudal-noçoud çaqlaši ügei bolun :* (45) Пусть мои деяния будут безмерны!
erdem-noçoud cü çaqlaši ügei bolxu
boltoyai :: Пусть мои благие качества также
будут неизмеримы!
çaqlaši ügei yabudaldu oroqsod cü : Пусть я [смогу] практиковать методы
tedeni xamuq arça bütēn üyiledsü :: тех,
Кто вступил в безмерные деяния!
- (46) *oçtorçuyin muxuriyin kemçi kedüi* (46) Живые существа столь же

- bögösü :*
xoçorli ügei amitani muxur çü :
tögünçilen zayān kigēd nisvanišiyin
muxur kedüi çinēn bögösü :
mini irōliyin muxur çü tödüi çinēn ::
- (47) *aliba arban zügiyin kizār ügei :*
orodi erdeni-bēr çimeji ilayuşsan-
noyoud-tu örgün :
tenggeri kümüni dēdü jiryalang-noyoudi
çü
oroni [6b] tōsuni tödüi yalabtu
örgüqsen-ēçe çü ::
- (48) *ken ene irōliyin xāni sonosōd :*
dēdü bodhi-du sayitur daxan duraşiji
nigen-te çü süzüq öüsgekülē :
ene dēdü buyani erkin bolxu ::
- (49) *ken ene sayin yabudaliyin irōl-yēr*
irōkülē :
tere xamuq mou zayātani tebçikü :
tere mou nökör tebçikü :
Amidābha burxani tere çü ötör üzekü ::
- (50) *tede olzo sayitur amuyuulang axu :*
ene nasuda-du çü tede sayijiraxu boluyu
- бесконечны,
 Как безграничны пределы
 пространства.
 Пусть моя молитва-устремление
 будет столь же безгранична,
 Как пределы [негативной] кармы и
 клеш [живых существ]!
- (47) Если те, кто услышит эту [сутру] —
 Царь молитв посвящения заслуг,
 Зародит желание [достичь] высшего
 Пробуждения,
 И хотя бы один раз возрастит веру [в
 него],
 Они [обретут] высшую заслугу,
 превышающую
- (48) Подношение Победоносным всех
 безграничных Чистых Земель
 Десяти направлений, украшенных
 драгоценностями,
 Или подношение [им] высочайших
 наслаждений людей и богов
 [На протяжении] стольких кальп,
 сколько есть атомов в Чистых Землях
 будд.
- (49) Те, кто произнесет эту молитву-
 устремление о благом
 добродетельном пути,
 [Смогут] избежать рождения во всех
 неблагих уделах
 И плохих спутников
 И быстро увидят Будду Амитабху.
- (50) Они обретут [все виды] блага, будут
 жить в счастье

- :
Samanda Bhadra tere yambar bögösü :
tede öüni ülü udān tere metü bolxu ::
- (51) *tabun zabsar ügei kilinče-noyoudi :*
ken ülü medeküyin erkēr üyiledüqsen :
tede ene sayin yabudaliyin irōl
ögüülekülē :
oyōto xoçorli ügei ötör arilxu boluyu :
- (52) *belge biliq kigēd dürsün-noyoud*
izour kigēd öngö-noyoud tögüskü
boluyu :
olon šumnus kigēd ters töüni ülü čidaxu
 :
 [7a] *γurban yertünčü-daki bügüdedü čü*
takiqдахu boluyu :
- (53) *erketü bodhi moduni emüne tere ötör*
odun :
tende odūd amitani tusayin tula tende
soun :
bodhi-du burxan bolun kürdü sayitur
ergüülji :
xamuq šumnus ayimaq-luγā selte-
noyoudi nomoyodxoxu ::
- (54) *ene sayin yabudaliyin irōli ken čü*
barin üzüülküi buyu nēn ungšiqsan :
töüni bolbosuraqsan ürei burxan
ayiladxu
- И даже в этом рождении будут
 благоденствовать.
 Вскоре без промедления они
 [Смогут] стать подобными
 бодхисаттве Самантабхадре.
- (51) Пусть те, кто в силу неведения
 совершил
 Пять неблагих деяний с
 немедленным воздаянием,
 Произнеся эту молитву-устремление
 о благом пути,
 Быстро [смогут] полностью без
 остатка их очистить!
- (52) Они будут обладать высшей
 мудростью джняной, красотой,
 Высоким происхождением и
 прекрасной внешностью.
 Их не смогут одолеть полчища мар и
 тиртхиков
 И будут почитать во всех трех мирах.
- (53) Они быстро отправятся под могучее
 древо Пробуждения
 И будут пребывать там ради блага
 живых существ.
 Став буддами, они будут
 совершенным образом вращать
 колесо [Учения],
 А также усмирят все полчища мар.
- (54) Лишь будды знают, какво созревшее
 следствие от запоминания,
 Объяснения или начитывания этой
 молитвы-устремления о благом пути.

- dēdū bodhi-du damnaxu sedkil bü barin*
:
- (55) *bātur Mañjuśri yamaru ayiladuqsan :
Samanda Bhadra tere čü tögünčilen
tede bügüdei bi daxan surun :
ene xamuq buyan-noyoud-yēn sayitur
zorin irōmüi ::*
- (56) *γurban čagiyin sayibēr oduqsan xamuq
ilayuqsad
ali [7b] irōli dēdū kemēn maqtaqsan
tōün-ēče
mini ene buyani ündüsün-noyoudi čü :
sayin yabudaliyin tula sayitur irōn
üyiledümüi :*
- (57) *bi üküküi čaq bolxui-du :
xamuq tüyidker xarin arilyan :
Amidābha burxani ilerkei üzeji :
Sugavadiyin tere orondu sayitur odun :*
- (58) *tende odōd ene irōl čü :
xočorli ügei xamuq ilerkei bolxu
boltuyai ::
bi tedeni xočorli ügei oγōto düürgeji
yertünčü kezē atala amitan-ni tusalan
üyiledsü ::*
- (59) *ilayuqsani bayasxulangtai sayin mandal*
- Не сомневайтесь в [возможности]
Достижения высшего Пробуждения
[благодаря этим действиям]!
(55) Подобно герою Манджушри,
[достигшему] всеведения,
И Самантабхадре, ставшему
подобным ему,
Я совершенным образом посвящаю
все эти благие заслуги,
Чтобы упражняться и следовать [по
их стопам].
(56) Все Победоносные, Сугаты
прошлого, настоящего и будущего
Восславили [это] посвящение заслуг
как высшее,
Поэтому все корни моих
добродетелей от этого [деяния]
Я совершенным образом посвящаю
благому пути.
(57) Пусть, когда придет время моей
смерти,
Я устраню все завесы сознания,
Узрю воочию Будду Амитабху
И отправлюсь в Чистую Землю
Сукхавати!
(58) Когда я окажусь там, пусть
полностью исполнятся
Абсолютно все эти молитвы-
устремления!
Пусть я полностью исполню их
И, покуда [существует] сансара, буду
приносить пользу живым существам!
(59) Пусть, родившись в прекрасном и

- tede :*
maši üzesküleng-tei dēdi padma-ēče
törön :
ilaγuqsan Amidābha ilerkei
eši üzüülkūi čü bi tende olxu boltuγai ::
- (60) *bi tende bhyākirid sayitur olōd* (60) Пусть я, получив превосходное
zoun byeva olon xubilyani предсказание-вьякарану
oyuuni küčün-γēr arban [8a] ¹⁷³ [И создавая] силой своего ума
ǰüg-nügüd-tü amitan-nuγud-tu Мириады воплощений во [всех]
tusa olan üiledkūi boltuγai :: десяти направлениях
Буду приносить большую пользу
живым существам!
- (61) *sayin yabudal-un irügel irügegsen-iyer:* (61) Пусть [силой] тех незначительных
mini öčüken buyan yamar qurayaγsan : благих заслуг,
tegüber amitan buyan-tu irügel-nuγud : Которые я накопил благодаря чтению
nigen aγšin-u tedüi-dü bügüde bütükü этой молитвы-устремления о благом
boltuγai :: пути,
Все добродетельные молитвы-
устремления живых существ
Исполнятся в одно мгновение!
- (62) *sayin yabudal-un irügel irügegsen-iyer* (62) Пусть силой высшей безграничной
kijaγar ügei degedü buyan-i ali oluγsan благой заслуги, обретаемой
tegüber : благодаря посвящению заслуг
ǰobalang-un mürün-dü ǰibegsen amitan- С помощью этой молитвы-
nuγud : устремления о благом пути,
Amingdava burqan-u sayin oron olqu Живые существа, тонущие в океане
boltuγai :: страданий,
Достигнут обители Будды Амитабхи!
- (63) *kijaγar ügei amitan büküin-i tuslan* (63) Пусть высший Царь этих молитв-
üiledüküi : устремлений

¹⁷³ Последняя страница отсутствует, вместо нее вставлена страница с текстом на старописьменном монгольском. Далее в транслитерации приводится монгольский текст.

erkin degedü ene irügel-ün qayan :
Samangda bhangdara-bar čimegsen
γool ene бүтүн :
muu jayayan-u ündüsün-nügüd qočoril
ügei qoyusun boltuyai ::

[8b] *Sar va ma nga lam : om ma ni*
padme hum : tegüsbe : om ma ni pad
me hum :: om ma ni pad me hum ::
sayin bolai : buyan-tai bolai ::

Принесет пользу всем безграничным
сущностям!

Пусть силой практики
Самантабхадры, [описанной] в этом
тексте,

Причины рождения в неблагих
уделах полностью исчерпаются!

Сарва мангалам. Ом мани падмэ хум.

[Текст] закончен. Ом мани падмэ
хум. Ом мани падмэ хум. Будет благо
и добродетель.