Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

*На правах рукописи*

**МУЗРАЕВА Деляш Николаевна**

# Буддийские памятники на «тодо бичиг» («ясном письме») и тибетском языке как источники по истории письменности ойратов и калмыков XVII–XX вв.

Специальность 07.00.09 — историография, источниковедение
и методы исторического исследования

Диссертация на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук,
профессор Ц. П. Ванчикова

Улан-Удэ – 2020

## Оглавление

ВВЕДЕНИЕ..... 5
ГЛАВА 1. ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ НА «ТОДО БИЧИГ»..... 36
1.1. История формирования самостоятельных письменных традиций у монгольских народов..... 36
1.2. Из истории расселения монголов и ойратов в XIII–XVII вв. и формирования этнических общностей..... 85
1.3. Источники по истории функционирования письменности у монголов в средние века..... 106
1.4. Письменные источники на «тодо бичиг» и тибетском языке ..... 119
1.5. Историография письменных памятников на «тодо бичиг» и тибетском языке 140
ГЛАВА 2. ПАМЯТНИКИ МОНГОЛЬСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КНИЖНОСТИ XIII–XVIII вв. У ОЙРАТОВ..... 184
2.1. Основополагающие сочинения, входящие в Ганджур и Данджур. Анализ источников на тибетском, монгольском и ойратском языках..... 184
2.2. О жанровой принадлежности памятников тибето-монгольской буддийской книжности XVII–XVIII вв..... 195
2.3. Проблемы истории текстов, являющихся переводами с тибетского языка на монгольский и ойратский языки. Особенности двуязычных (тибетско-ойратских) текстов у ойратов и калмыков ..... 201
2.4. Правила перевода, зафиксированные в терминологических словарях .. 208
2.5. Особенности индивидуальной переводческой техники отдельных авторов 232
ГЛАВА 3. ЛИЧНОСТЬ ЗАЯ-ПАНДИТЫ НАМКАЙ ДЖАМЦО И ЕГО ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ..... 264

3.1. Личность Зая-пандиты Намкай Джамцо согласно его биографии. Его просветительская и переводческая деятельность ..... 264
3.2. Анализ корпуса переводов Зая-Пандиты..... 271
3.3. Общие замечания о переводческой технике Зая-Пандиты..... 285
3.4. Переводы и сочинения из письменного наследия Зая-Пандиты и его ближайших учеников в последующие десятилетия и века..... 292
Глава 4. ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ НА «ТОДО БИЧИГ» И ТИБЕТСКОМ ЯЗЫКЕ У ВОЛЖСКИХ КАЛМЫКОВ В XX В..... 306
4.1. Памятники буддийской книжности — рукописные и старопечатные тексты у калмыков в XVIII – начале XX в. ..... 306
4.2. Письменные памятники на «тодо бичиг» в списках XVIII – первой четверти XIX в. (на основе каталогов, датировки по бумаге, палеографических особенностей, правки, колофонов, по маргиналиям, записям и припискам)..... 318
4.3. Состояние духовной и светской письменной культуры у калмыков в XX в. 336
4.4. История традиционной калмыцкой книжности и буддийской литературы у калмыков в XX в. Буддийские письменные источники, книжные собрания калмыцких гелюнгов, сохранившиеся в Калмыкии к началу XXI в. ..... 348
4.4.1. Коллекция Калмыцкого научного центра РАН ..... 353
4.4.2. Коллекция Национального музея Республики Калмыкия им. Н.Н. Пальмова..... 380
4.4.3. Коллекция Кетченеровского районного муниципального краеведческого музея (Коллекция Н.Д. Кичикова) ..... 384
4.4.4. Коллекция Бага-Чоносовского хурула (пос. Бага-Чонос Целинного района Республики Калмыкия)..... 387
4.5. Анализ содержания наиболее популярных сочинений..... 389

Глава 5. СПЕЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ БУДДИЙСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ НА МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ И «ТОДО БИЧИГ»..... 411
5.1. Исследование образцов памятников буддийской книжности, популярных у калмыков. «Сутра о мудрости и глупости» и ее монгольские и ойратские переводы..... 411
5.1.1. Сутра, именуемая «[Обладающая] скорейшим познанием» Ширээт-гуши-цорджи (конец XVI – начало XVII в.)..... 419
5.1.2. Монгольский перевод Тойн-гуши (начало XVII в.) ..... 422
5.1.3. «Море притч» в переводе Зая-пандиты Намкай Джамцо (сер. XVII в.) 423
5.1.4. Oülgurun dalai («Море притч») в переводе Тугмюд-гавджи (О.М. Дорджиева) (сер. XX в.)..... 424
5.2. Сравнительно-сопоставительное исследование монгольских и ойратских переводов «Сутры о мудрости и глупости». Структура переводов..... 435
5.3. Индивидуальные особенности переводов отдельных авторов и авторских переводческих приемов ..... 438
5.4. Анализ буддийских письменных памятников по языку написания ..... 455
Заключение ..... 466
Список литературы ..... 473
Приложение 1. Xutuqtu caqlasi ügei nasun belge biligtü kemekü yeke külgüni sudur (‘Сутра махаяны, именуемая „Святой, [обладающий] знанием неизмеримой жизни“’). Транслитерация, перевод с ойратского Д. Н. Музраевой..... 537
Приложение 2. Перечень сочинений из сборника буддийских текстов «Сундуй» (тиб. gZungs 'dus) из коллекции Э. Б. Убушиева (по пекинскому ксилографу на тибетском языке 1729 г. изд.)..... 554

# ВВЕДЕНИЕ

Историки буддизма отмечают, что в России «традиционной, получившей широкое распространение среди бурят, калмыков и тувинцев религией является тибетский буддизм [История буддизма, 2011: 173].

В традиции тибетского буддизма письменные источники, играли важную роль в его распространении и развитии в странах Центральной и Юго-Восточной Азии. Канонические своды Кангьюр (*тиб*. bKa' 'gyur) и Тэнгьюр (*тиб.* bsTan 'gyur) (Ганджур и Данждур — в монголизированном произношении) складывались на протяжении нескольких веков. Тексты, включенные в них, представляли собой всеохватное, многоаспектное изложение буддийского Учения. Работа по систематизации текстов, проводившаяся уже в IX в., их отбор для включения в состав сводов были предприняты тибетским историком, историографом Будон Ринчендубом (Бутон Ринчендруп, *тиб*. Bu-ston rin-chen 'grub) (1290–1364) [Каталог, 2017: 9].

Собрание буддийских письменных источников обширно ввиду того, что сам канон включает большое разнообразие текстов (два свода Ганджур и Данждур с большим количеством текстов, классифицированых, распределенных по разделам, т. е. прошедшим определенную систематизацию в зависимости от жанра, назначения, соотнесенности с определенным культом, тем или иным божеством пантеона; важна также и приверженность той или иной религиозной школе, направлению с их кругом сакральной литературы). Те образцы текстов, которые дошли до наших дней, сохранились не в полном объеме, подчас фрагментарно. Поэтому их описание, классификация, каталогизация, в определенной степени облегчающие их изучение, перевод, а значит и введение в научный оборот являются актуальными задачами отечественного востоковедения.

Настоящая работа посвящена анализу буддийских письменных источников на «тодо бичиг» («ясном письме») и тибетском языке,

получивших распространение среди калмыков, выявлению их значимости, установлению их ценности как источников по истории письменной традиции и буддизму калмыков, их исторических предков ойратов. В решении этих вопросов просматриваются два направления исследований. Первое направление — изучение буддийских письменных памятников у ойратов и калмыков — связано с местом и ролью этих памятников в истории конфессиональной и светской культуры этих народов, где предметом внимания исследователей могут быть культовые предметы и объекты, в том числе и религиозные книги, влияние религиозных сочинений на развитие литературы и бытование фольклора изучаемых народов, а также в перспективе на основные тенденции в развитии изобразительного искусства и т.д.

Второе направление исследований связано с историей письменных традиций, буддийской книжностью и ранней литературой монгольских народов на разных этапах исторической эволюции буддизма: распространения и обретения им одной из ведущих позиций в монгольском обществе во второй половине XVII – начале XX в., депрессивного состояния или его состояния как маркера исторического и культурного прошлого в 1920-е–1980-е гг. и его роль в национальном возрождении монголоязычных народов в конце XX – начале XXI в.

**Актуальность темы исследования.** Современное состояние изучения истории ойратов и калмыков — исторических потомков отдельных групп ойратов — настоятельно требует разработки источниковедческих вопросов с привлечением источников на восточных языках, отражающих историю традиционной письменности и историю буддизма на всех этапах его распространения среди указанных монгольских народов.

Актуальность темы исследования обусловлена в первую очередь необходимостью оценки роли и значения письменных памятников на «тодо

бичиг» («ясном письме») в истории монголоязычных народов, а также роли буддийского письменного наследия в становлении и развитии их культуры.

Письменные памятники на ойратском «ясном письме» («тодо бичиг») и тибетском языках, хранящиеся в рукописных собраниях востоковедческих центров России имеют большую значимость для выявления и характеристики малоизученных страниц истории письменности, истории и культуры монгольских и других народов Центральной Азии. В истории буддийской книжности, созданной ойратами и калмыками на протяжении длительного периода XVII–XX вв., в рамках которого происходило утверждение и распространение буддизма, велась проповедническая, переводческая работа, имело место взаимодействие с другими конфессиями, происходили политические события, в числе прочего включавшие борьбу с религией и ее носителями. До сих пор в истории этого процесса имеются белые пятна, многие тексты, представляющие собой ценные документальные и культурные источники, не введены в научный обиход. Актуальность работы заключается также и в том, что в диссертации впервые с наибольшей степенью полноты выявлен весь корпус источников на «тодо бичиг», хранящихся в рукописных собраниях востоковедческих центров России и зарубежья, и дано максимально полное обозрение типов буддийских письменных источников, распространенных у калмыков, вводятся в научный оборот и анализируются новые памятники и рукописи, получившие распространение у калмыков, устанавливается ценность буддийских письменных памятников на «тодо бичиг» и тибетском языке как важных источников по истории письменности, истории и культуре. Эти памятники содержат материал исключительной важности о становлении, распространении и функционировании традиционных видов письма и книжности у ойратов и калмыков, дают сведения о жизни и деятельности буддийских ученых, участвовавших в создании ойратской

государственности, а также о судьбе калмыцких гелюнгов[1] (священнослужителей) и их сангхи в XIX–XX вв. Указанный период (XVII–XVIII вв.), получивший наибольшее освещение в трудах историографов и историков монгольской и ойратской литератур, являлся периодом активного распространения буддизма среди монголов и ойратов, сыгравшего решающую роль в политической борьбе монгольских князей за власть и в международных отношениях между Тибетом, монгольскими княжествами и цинской династией.

Именно в это время были осуществлены грандиозные по своей культурно-исторической значимости переводы с тибетского языка на монгольский язык канонических сводов Ганджур и Данджур. В этот период утверждались принципы перевода сакральных буддийских текстов, наметились тенденции, оказавшие значительное влияние на дальнейшее развитие буддийской книжной культуры монголов и ойратов. Что касается позднего периода бытования письменной конфессиональной литературы у ойратов и калмыков (XIX–XX вв.), то он практически не освещен ни в исторической, ни в филологической литературе.

За последние 2 десятилетия взгляд на историю и культуру калмыков и их базисные ценности изменился и соответственно резко повысилась ценность и значимость каждого факта, вводимого в научный оборот. В связи с этим увеличивается значимость архивных и музейных документов, а равно и тех артефактов письменной культуры, которые находятся в частных архивах или в семейном хранении.

**Объектом исследования** являются письменные источники буддийского содержания на ойратском, монгольском и тибетском языках, хранящиеся в книгохранилищах и архивах российских академических центров (Калмыцкого научного центра РАН, Института восточных

[1] Калмыкизированное произношение *тиб*. dge slong ʼмонах получивший полное посвящение’; то же, что и гэлон, гэлонг.

рукописей РАН), музейных фондах (Национального музея Республики Калмыкия им. Н. Н. Пальмова, Кетченеровского районного муниципального краеведческого музея), библиотеках буддийских храмов (Бага-Чоносовского хурула и др.), а также в частных коллекциях Калмыкии.

**Предметом исследования** является состав, содержание и история исследования буддийских письменных памятников на «тодо бичиг» («ясном письме») и тибетском языке как источников по истории буддизма и письменной культуре калмыков, определение значимости отдельных памятников, их функционирование в системе, структуре буддийского вероучения в разных государственных образованиях (преимущественно в Калмыкии) в разные периоды истории, их роль в становлении ойратского литературного языка. В работе исследуется судьба как отдельных памятников, так и произведений в составе сборников, подборок, личных библиотек и коллекций, рассматриваемых как в целом, так и в отдельных аспектах (их состав и содержание, включенность в канонические своды, история появления и распространения в среде ойратов и калмыков, история их переводов, их сравнительно-сопоставительный анализ и т.д.).

**Хронологические рамки исследования** охватывают XVII–XX вв. В этот временной промежуток наблюдаются военная и политическая активность этнополитических объединений джунгаров, хошутов, торгутов и дэрбэтов, которая предопределила «возникновение, расцвет и гибель на территории Евразии трех государственных образований кочевников: Джунгарского ханства (1635–1758) в Джунгарии и Западной Монголии, Калмыцкого ханства (60-е гг. XVII в. – 1771 г.) в Нижнем Поволжье и Хошутского ханства (конец 30-х XVII в. – 1724 г.) в Кукуноре. Консолидация ойратских кочевых объединений в 30-х гг. XVII века привела к появлению на западе Монголии сильного Джунгарского ханства» [Санчиров, 2016: 5].

Начало очерченного нами периода практически совпадает со временем так называемой «второй волны проникновения буддизма» в среду монголов и

ойратов, которая в исторической литературе определяется концом XVI – началом XVII в. [Бакаева, 1994: 12–13]. В распространении буддизма среди монголов, ойратов и калмыков важную роль сыграла проповедническая деятельность Нейджи-тойна (1557–1653) и Зая-пандиты Намкай Джамцо (1599–1662). Несмотря на то, что первый из них, сын владетельного западно-монгольского князя олётов и торгутов Мэргэн Тэбэнэ, занял решающую позицию в распространении буддизма среди калмыков, прославился в Монголии благодаря своей проповеднической деятельности [Пурбуева, 1984: 27–46; Бакаева, 1994: 13–14; Дорджиева, 1995: 19; Китинов, 2004: 28–29, 100], второй — приемный сын хошутского Байбагас-хана, — более известен и популярен среди калмыков в силу того, что им была создана письменность «тодо бичиг», переведен большой объем письменных памятников с тибетского языка на ойратский язык, к тому же его миссионерская деятельность в основном распространялась на ойратские и калмыцкие кочевья.

Период XVII–XVIII вв., получивший наибольшее освещение в трудах историков письменности монгольских народов, историографов, источниковедов, изучавших памятники на старомонгольском и ойратском языках, являлся периодом активного распространения буддизма среди монголов и ойратов, сыгравшего решающую роль в политической борьбе монгольских князей за власть и в международных отношениях между Тибетом, монгольскими княжествами и цинской династией. Именно в это время были осуществлены грандиозные по своей культурно-исторической значимости переводы с тибетского языка на монгольский язык канонических сводов Ганджур и Данджур. В этот период утверждались принципы перевода сакральных буддийских текстов, наметились тенденции, оказавшие значительное влияние на дальнейшее развитие буддийской книжной культуры монголов и ойратов.

Последний отрезок очерченного в настоящей диссертации периода продолжает оставаться малоисследованным. А между тем рубеж XIX–XX вв. знаменателен для истории калмыков просветительской, переводческой деятельностью калмыцких буддийских священнослужителей, которая осуществлялась в тесном сотрудничестве с известным монголоведом А. М. Позднеевым.

Обращение к собраниям восточных книг, сохранявшихся, вопреки гонениям на религию, на протяжении всего XX в., позволяет говорить о том, что буддийская книжная традиция (создание рукописных образцов разного формата, переводы канонических сочинений) у калмыков не прерывалась.

Таким образом, обозначенные хронологические рамки обусловлены материалом, представленным письменными источниками и отображенными в них сакральными текстами и ритуальной практикой.

**Территориальные рамки исследования** включают, прежде всего, территорию Калмыкии, а также территории, с которыми на протяжении веков были связаны сами калмыки и их исторические предки — ойраты. Причиной этого были кочевой образ жизни и хозяйственно-культурный тип с доминированием скотоводства, а также периодические изменения климата Центральной Евразии.

Эти связи проявлялись, начиная с периода формирования трех государственных образований кочевников: Хошутского ханства в Кукуноре, Джунгарского ханства в Джунгарии и Западной Монголии, Калмыцкого ханства в Нижнем Поволжье. Значительную роль в консолидации большей части этих территорий и проживающих на них этнических объединений сыграл ойратский ученый и просветитель Зая-пандита Намкай Джамцо, который осуществлял проповедническую деятельность на территории проживания ойратов и калмыков. Созданное им письмо «тодо бичиг» получило распространение у ойратов и до сих пор используется (или до недавних пор использовалось) калмыками, ойратами Синьцзян-Уйгурского

автономного района Китайской Народной Республики (СУАР КНР), ойратами Западной Монголии, представителями калмыцкой диаспоры США.

В России, как в прошлом, так и ныне, основными ареалами распространения буддизма являются Калмыкия, Бурятия, Тува. Тесные контакты калмыцких и бурятских священнослужителей способствовали тому, что большое количество изданий печатен бурятских дацанов получили широкое распространение в Поволжье, находили читательскую аудиторию среди калмыков. Последнее позволяет заключить, что территориальные рамки бытования буддийских книг в Поволжье расширялись в связи с расселением калмыков по территории Поволжья и Юга России.

**Цель исследования** состоит в том, чтобы определить значение и обосновать ценность буддийских письменных памятников на «тодо бичиг» («ясном письме») и тибетском языке как источников по истории ойратов и калмыков, а также по истории их традиционной письменности, с применением методов и подходов современного востоковедения.

Достижение цели реализуется путем решения следующих **задач**:

— дать исторический экскурс в историю формирования традиционных письменных систем у монгольских народов;

— установить корпус, определить основную проблематику текстов на «тодо бичиг», в том числе из письменного наследия Зая-Пандиты, получивших наибольшую популярность у калмыков, выявить их специфику и общность с культурой народов, являющихся последователями буддизма;

— извлечь данные из исторических, историографических и др. источников, содержащих сведения о письменных памятниках у ойратов и калмыков;

— дать характеристику языка буддийских письменных памятников, имевших распространение у ойратов и калмыков (присутствие тибетского языкового компонента, диглоссия);

— сопоставить переводческую практику калмыцких, ойратских и монгольских просвещенных лам XVII–XX вв. с известными в теории перевода принципами передачи оригинала, описать основные принципы перевода; определить источники переводимых сочинений;

— дать оценку деятельности проповедников XVII в. (Зая-Пандита, Нейджи-тойн) в распространении и популяризации буддийского учения в среде ойратов и калмыков; охарактеризовать корпус переводов Зая-Пандиты и его дальнейшую судьбу;

— проследить распространение отдельных сочинений в исторической перспективе, их судьбу среди других образцов книжности монгольских народов;

— выявить и охарактеризовать состав и содержание коллекций буддийских письменных источников (рукописи и ксилографы на ойратском «ясном письме» и тибетском языке в библиотечных и музейных коллекциях, собраниях хурулов, личных библиотеках гелюнгов и верующих мирян), сохранившихся к началу XXI в. у калмыков; установить их роль и значение в истории письменной культуры калмыков;

— апробировать междисциплинарный подход к анализу письменных источников, усовершенствовать его методику с привлечением вспомогательных исторических дисциплин: археографии, палеографии, кодикологии и текстологии.

**Методология и методы исследования.** Теоретико-методологической основой исследования стал междисциплинарный подход, основанный на комплексном применении методов исторического и источниковедческого исследования буддийских письменных источников на «тодо бичиг» и тибетском языках, с дополнительным привлечением методов вспомогательных исторических дисциплин (археографии, палеографии, кодикологии). Как и в случае с любым историческим объектом, методология исследования заключается в увязывании его характерных свойств (текст с

буддийским содержанием и связанной с ним обрядовой практикой) с современными ему социокультурными обстоятельствами, начиная с практики создания самого письменного источника, его бытования в среде верующих и завершая передачей его на государственное хранение в архив или музей. Методы исследования нашего материала характерны для изучения письменных источников в границах вспомогательных исторических дисциплин: анализ бумаги, почерка, формата книги, языка написания и т.д.

Кроме того, в изучении письменных источников использовался метод текстологического анализа, позволивший показать высокий уровень знания буддийской догматики и филологического знания переводчиков. Были также использованы сравнительно-исторический, типологический и описательный методы применительно к тексту как объекту исследования.

В методологии и методике исследования для диссертанта весьма значимым и актуальным явился комплексный подход к изучению истории письменности монгольских народов, истории ойратской и калмыцкой книжной культуры в ее соотношении с историей, этнографией, языкознанием, прикладным и изобразительным искусством и т. д.

В диссертации нами был реализован историко-функциональный подход к изучению памятников средневековой письменности, основанный на фундаментальных трудах по основам текстологии в историческом источниковедении.

**Гипотеза исследования.** Основной анализ показал, что наиболее ранними текстами, записанными на «тодо бичиг», были переводы буддийских канонических сочинений. В буддизме, как религиозном вероучении и как культурообразующей институции с официальной политической и религиозно-иерархической поддержкой, противопоставление конфессионального и светского в сфере словесного творчества не имело ярко выраженного характера. В дальнейшей перспективе развития культурная и художественная, как и идеологическая, ориентация буддийских сочинений

строится в системе иерархии, в которой одна из культур является ориентиром-эталоном уровня развития, а другие — реципиентом инноваций, что видно на примере языка оригинальных и переводных сочинений: таковы пары санскрит — тибетский язык, тибетский язык — монгольский язык, монгольский язык — ойратский язык, ойратский язык — современный калмыцкий язык.

Появление буддийских письменных источников в среде ойратов и калмыков начиналось с проникновения к ним определенного рода основополагающих текстов, в которых учение Будды было представлено во всей исчерпывающей полноте. Применительно к новым, возводимым в местах ойратских, калмыцких кочевий храмам это могли быть канонические своды, а в их отсутствии — сборники, подборки текстов, мини-библиотеки. Учитывая, что в буддизме присутствие в таких храмах текстов Праджняпарамиты (*санскр*. prajñyāpāramitā, *тиб*. shes rab kyi pha rol tu phyin pa, *ойр*. biligiyin činadu kürüqsen ‘запредельная или трансцендентная мудрость’) могло служить залогом и подтверждением процветания буддизма в той или иной местности, можно предположить, что такими обязательными текстами являются сочинения праджняпарамитской литературы. Такие тексты, будучи семейными реликвиями, сохранялись на протяжении столетий, передаваясь из поколения в поколение, а в случае их утраты воспроизводились вновь по просьбе верующих мирян. Помимо праджняпарамитских текстов, в жизни мирян и священнослужителей присутствовали ритуальные тексты, использовавшиеся в ежедневной литургической практике, а также в совершении обрядов жизненного цикла. У буддийских монахов этот круг текстов был шире, у мирян — мог ограничиваться единичными текстами или их подборками — имеются в виду тексты против злословия, для продления срока жизни, против различных негативных явлений, болезней и т. д.

На защиту выносятся следующие **основные положения** исследования:

— История монгольской письменности играет значимую роль для истории «ясного письма» в целом, и в то же время письмо «тодо бичиг», оказавшись в орбите последней, является одним из заметных ее ответвлений и продолжений. Это делает очевидным необходимость внимательного рассмотрения истории письменных традиций у монгольских народов как предыстории и фактических предшественников «тодо бичиг» («ясного письма»).

— Письменные памятники играют первостепенную роль в длительном процессе распространения буддийского вероучения, научных знаний, философии и этики из Индии на север, восток и северо-восток, длящемся более двух с половиной тысяч лет. Специфика большинства известных нам буддийских сочинений (джатаки, аваданы и др.) заключается в том, что они, сохраняя исходные жанровые формы, в течение длительного времени и при переходе из одной письменной традиции в другую, сохраняли ориентированность на читательскую массу, находящуюся на пути приобщения к буддийскому вероучению, и не замыкались в узкой конфессиональной среде. Переход таких сочинений в собственно литературную и фольклорную сферу связан с расширением форм и объемов практики буддийских священнослужителей — строительством храмов (хурулов, дацанов), более тесным контактом лам с верующими; проникновение буддийских элементов в повседневную этническую культуру и т. п.

— В течение длительного времени распространения буддийского вероучения из Индии в Тибет, Китай, Туркестан, средневековые государства Центральной Азии и далее к монголоязычным народам (монголы, буряты, ойраты, калмыки, шира-югуры, отдельные народы Китая) в силу культурообразующего характера буддизма как одной из мировых религий, культурная составляющая тех компонентов, которые приходили к новым этносам, увеличивалась в объеме и приобретала разнообразные

иноэтнические компоненты, адаптированные буддийским вероучением и созвучные с ними по идеологии, философии и этике.

— Ко времени распространения буддизма среди монголов практика переводов буддийских сочинений с языка тех носителей буддизма, которые восприняли его ранее своих соседей, имела устойчивый характер: монголы получали в свое распоряжение переводы с тибетского языка, ойраты, письменность которых была создана в процессе распространения буддизма среди них проповедником и переводчиком Зая-Пандитой, имели у себя сочинения на тибетском, монгольском и ойратском языках. Позднее конфессиональными языками ойратов и калмыков стали тибетский и ойратский, позже у волжских калмыков — тибетский и калмыцкий языки.

— Практика перевода религиозных и научных текстов с тибетского языка на монгольский и ойратский языки вызвала к жизни задачи нормирования переводов в рамках смысловой эквивалентности конфессиональных текстов, для чего были разработаны специальные руководства (словарь «Источник мудрецов»).

— Относительная изоляция калмыков от других монголоязычных народов, их удаленность от Тибета, вхождение в состав России и другие факторы оказали влияние на особые формы распространения и специфику их конфессиональной культуры. Однако анализ рукописных и ксилографированных буддийских сочинений, имевшихся у калмыков, свидетельствует о том, что связи ойратов и калмыков с основными центрами распространения буддийского учения и центрами буддийского образования не прерывались. Аналогичные центры создавались и в местах проживания калмыков (высшие буддийские духовные школы Цаннид Чёёря). Контакты волжских калмыков с Монголией и Тибетом составляют особую страницу истории религиозных и культурных отношений между народами России и Центральной Азии. Ойратское письмо «тодо бичиг» («ясное письмо») в

современной культуре калмыков приобрело символическую функцию и стало одним из ее этнических маркеров.

— Распространение буддийской конфессиональной культуры и книжной словесности, сохранившее в XVIII–XIX вв. потенциал просвещенной экспансии и направленность на ознакомление иноконфессиональных соседей с основными положениями буддизма, особенно его этики, определило специфику появления новых сочинений буддийского характера, составлявшихся на калмыцком языке с использованием новой графики и даже на русском языке.

— Сохранившиеся у калмыков священные тексты, как и другие культовые предметы, в разнообразных формах адаптированы современной культурой калмыков и составляют неотъемлемую часть их истории, конфессиональной и этнической идентичности.

**Источники исследования.** Источниковой базой исследования послужили письменные памятники на «тодо бичиг» и тибетском языке, хранящиеся в Научном архиве КалмНЦ РАН, Национальном архиве РК, Национальном музее РК, в фондах краеведческих музеев, библиотеках буддийских храмов и частных коллекциях Калмыкии, а также тексты, исследовавшиеся и опубликованные монголоведами, ойратоведами и тибетологами.

Основная масса письменных памятников, получивших фиксацию на ойратском «ясном письме», представляется следующими тематическими группами: 1) намтары-биографии; 2) летописи, генеалогические записи, грамоты; 3) правовые источники; 4) надписи на знаменах; 5) письма и деловая переписка; 6) хождения или описания паломничеств; 7) буддийские письменные памятники на «тодо бичиг» и 8) буддийские источники на тибетском языке, из которых последние две являются основными для нашего исследования.

Важным дополнительным источником для рассматриваемой проблематики диссертации являются полевые наблюдения и материалы, собранные диссертантом в ходе археографических экспедиций по Калмыкии (2006–2017 гг.) и комплексных экспедиций в Монголии (2013–2016 гг.).

**История и историография вопроса**. История научного рассмотрения проблематики настоящей диссертации в монголоведении неоднопланова и распадается на ряд самостоятельных проблем, среди которых конфессиональная история монгольских народов и в том числе ойратов и калмыков, история буддизма у монголов и в сопредельных регионах (Тибет, Китай, Бурятия, Тува и т.д.), история письменностей монгольских народов.

Обращение к источникам на монгольской письменности в исторической перспективе показывает, что до сих пор в них остается много неясных моментов, среди которых, на наш взгляд, можно выделить два: первый связан с ранней историей зарождения письма у монголов, второй — с характеристикой исторической судьбы их письменных систем в новейшее время, в особенности в советскую эпоху, после 1920-х гг. Как свидетельствуют примеры бытования «тодо бичиг» у волжских калмыков вплоть до последней трети XX в. (например, перевод Тугмюд-гавджи, 1960-е гг.), определение и уточнение таких хронологических рамок второго момента вполне обосновано.

Калмыки традиционно являются приверженцами буддизма, с которым первыми познакомились их исторические предки — ойраты (монгольские племена, проживавшие в Джунгарии, на территории, охватывавшей Западную Монголию и Северо-Западный Китай). В конце XVI – начале XVII в. часть ойратских племен, в результате внутренних междоусобиц, а также экспансии со стороны маньчжурских правителей Китая, откочевали в Западную Сибирь и, продвигаясь далее на запад, «со временем поселились в степях Северного Прикаспия вблизи р. Волги в переделах Русского государства, положив тем самым начало формированию нового

монголоязычного народа — калмыков. В середине XVII в. калмыки принесли присягу на подданство русскому царю и вошли в состав Русского государства» [Санчиров, 2010: 34]. Таким образом, XVII в. ознаменовался образованием трех ойратских государств: Калмыцкого ханства — ойратами, откочевавшими в Россию, Хошутского ханства — ойратами, откочевавшими в Кукунор, и Джунгарского ханства — ойратами, оставшимися на традиционных территориях кочевий [История буддизма, 2011: 27].

Процесс добровольного вхождения калмыков в состав Российского государства был завершен шертями (присягами на верность договорным отношениям с Российским государством) 1655 г. и 1657 г. С этого же времени начались военная служба калмыков, освоение степных пространств правобережья Нижней Волги и Предкавказья [История Калмыкии, 2009, I: 311].

Обращение ойратов Джунгарии и калмыков в буддизм неразрывно связано с именами проповедников XVII в., происходивших из ойратской среды: Нейджи-тойна (*монг.* Nayiji toyin dalai manjusiri) [Пурбуева, 1984] и Зая-пандиты Намкай Джамцо (*тиб.* Za-ya paṇḍita nam-mkha'i rgya-mtsho, *ойр.* Oqtorγuyin dalai) [Бадмаев, 1968б; История буддизма, 2011: 26–27]. Биографии этих просветителей являются свидетельством того, как выстраивалась проповедническая деятельность лам высокого ранга, представляют собой важные источники для исследователей истории буддизма у монголов, ойратов и калмыков.

Интереснейшим источником изучения истории калмыков XIX в., их взаимоотношений с миссионерами Сарепты, истории России в целом является переписка И. Я. Шмидта (1779–1847) с представителями калмыцкого народа. Калмыцкие письма, адресованные И. Я. Шмидту, свидетельствуют о том, что он именно в калмыцких степях впервые познакомился с такими письменными памятниками, как Ülgeriyin dalai (‘Море притч’), Geserīn tuuǰi (‘История Гэсэра’) [Kalmyk Old-Script

Documents, 2002: 47, 69]. Эти письма, датированные 1802–1810 гг., демонстрируют проникновение в кочевой быт новых товарно-денежных отношений, торговли, почтовых услуг, медицинской службы, новых конфессиональных контактов. Упоминаемые в них имена, события свидетельствуют о том, что это был весьма сложный период в истории калмыков.

Когда речь заходит о письменных источниках, раскрывающих страницы истории калмыков, их исторических предков ойратов, то исследователи в первую очередь обращаются к летописной литературе и историческим хроникам калмыцких авторов. Как отмечает В. П. Санчиров, «события конца XVI – начала XVII в. в Западной Монголии и Джунгарии послужили рубежом, отделяющим ойратскую историю от истории калмыков. Именно в это время дефицит пастбищных территорий, непрекращающиеся феодальные усобицы, военные неудачи побудили правителей крупных ойратских этнополитических объединений торгоутов и дэрбэтов Хо-Урлюка и Далай-Батыра откочевать со своими людьми в степи Западной Сибири. В дальнейшем эта часть ойратов расселилась по территории междуречья Волги и Яика (Урала) и Нижнего Поволжья, где со временем сложилась самостоятельная монголоязычная народность — калмыки» [Санчиров, 1990: 3]. Ценным историческим источником об ойратах периода XV–XVIII вв., их этническом составе, времени сложения в их составе крупных этнополитических объединений является монгольская версия «Илэтхэл шастир», одного из важнейших источников цинского периода [Санчиров, 1990: 21].

По мнению Б. Я. Владимирцова, «среди оригинальных произведений ойратской литературы на первом месте стоят исторические произведения» [Владимирцов, 1920а: 114]. Ярким свидетельством того, что историографическая традиция была присуща и ойратам, откочевавшим из Джунгарии, принесшим ее на берега Волги, может послужить сборник

«Калмыцкие историко-литературные памятники» (1969), составленный А. В. Бадмаевым. Среди текстов, включенных в него: 1) «Сказание о дербен-ойратах», составленное хошутским нойоном Батур-Убаши Тюменем, 2) «Сказание об ойратах» Габан Шараба, 3) «История калмыцких ханов» анонимного автора, 4) «Биография Зая-Пандиты», составленная Раднабхадрой. Все эти памятники были переведены Г. С. Лыткиным (1835–1907), монголоведом, калмыковедом и финно-угроведом. Эти тексты были обнаружены им в личном собрании нойона Церен-Джаб Тюменя, в последующем переведены и опубликованы на страницах газеты «Астраханские губернские ведомости» в 1860–1861 гг. [Калмыцкие историко-литературные памятники, 1969: 5]. Из биографии ученого известно, что по окончании Санкт-Петербургского университета в 1859 г. он был командирован на два года в Астраханскую и Ставропольскую губернии, а также в область Войска Донского. В Астраханской губернии он находился среди калмыков Малодербетовского и Хошутского улусов. Помимо перечисленных сочинений в сборник вошли работы самого Г. С. Лыткина.

Так, «Сказание о дербен-ойратах», представленное ее составителем нойоном Батур-Убаши Тюменем восемнадцатью разделами-главами, начинается с «Хронологических исчислений важнейших событий для ойрата-буддиста». В них приводятся не только даты, связанные с важными историческими личностями, историческими событиями, но и указывается отрезок времени, отделяющий то время от наших дней. Согласно Г. С. Лыткину, Сказание было составлено на основе собранных нойоном генеалогических записок владетельных хошоутовских семей, народных преданий, собранных и зафиксированных им в 1801 и 1819 гг. Первая среди этих датировок — дата перерождения Бурхан-Бакши (Будды Шакьямуни) (год железа — обезьяны или 961 г. до Р. Х.)[2], от которой разделяют 2780 лет

[2] Указанная дата определена автором Сказания — нойоном Батур-Убаши Тюменем, что заметно отличает ее от той, которой стали придерживаться буддологи спустя два столетия. В то же время эта датировка может служить подтверждением того, что, возможно, калмыцкие и ойратские летописцы могли

[Калмыцкие историко-литературные памятники, 1969: 17]. Помимо этого, здесь же перечисляются даты, связанные с Чингис-ханом, одним из его потомков, с историческими вехами в истории калмыков, их предков ойратов (ойратских племен — олётов, торгоутов, зюнгар). Среди этих событий перечисляются приход торгоутов на Волгу (1703 г.), падение Зюнгарского нутука (Джунгарского ханства) (1757 г.), уход торгоутов за пределы Российского государства (1771 г.), издание сборника законов «Ик Цааджин Бичиг» (1616 г. или 1617 г.) и др.

«Сказание о дербен-ойратах» Батур-Убаши Тюменя вызывало неослабный интерес со стороны монголоведов. Его текст был включен

---

обращаться к тибетским источникам, в которых, — как об этом пишет В. П. Андросов, — «упоминаются 14 различных годов смерти Шакьямуни в период от 2422 до 546 г. до н. э.» (см.: [Андросов, 2001: 461]).

Согласно имеющейся буддологической литературе, нет окончательной датировки жизни Будды, которая была бы единодушно принята буддийской традицией и учеными. Даты, предложенные учеными, которые участвовали в симпозиуме по датировке исторического Будды, организованном Х. Бехертом в 1988 г. (Германия, Гёттинген), варьируются от 486 г. до н. э. до 261 г. до н. э. [Encyclopedia of Buddhism, 2004: 82]. Самые ранние тексты традиции Муласарвастивада, а также одна из ранних историографических работ традиции Тхеравада датируют кончину Будды периодом за сто лет до правления царя Ашоки, или 368 г. до н. э. Хотя имеющаяся информация не позволяет ученым прийти к точному датированию, можно с уверенностью предположить, что Будда скончался между 420 г. до н. э. и 350 г. до н. э. в возрасте примерно восьмидесяти лет. [Там же].

Е. А. Торчинов относительно датировки жизни основателя буддизма указывал: «Сама буддийская традиция признает две даты паринирваны (смерти) основателя буддизма — Сиддхартхи Гаутамы (Будды Шакьямуни) — 544 г. до н. э. и 486 г. до н. э. <…> Именно первая дата была принята ЮНЕСКО, когда в 1956 г. весь мир отмечал 2500-летие буддизма» [Торчинов, 2000: 6]. Однако, спустя полвека, по замечанию Е. А. Торчинова, ни одним из серьезных буддологов эти даты уже не признаются исторически релевантными, в этом вопросе наметились разногласия. Лишь по одной позиции существует согласие: «никто не сомневается, что Будда жил до походов Александра Македонского в Индию, то есть до 20-х гг. IV в. до н. э.» [Там же]. Разногласия объясняются «спецификой источников, которыми те или иные буддологи предпочитают пользоваться, — царские хроники, монастырские хроники или же списки глав сангхи (буддийской монашеской общины) от паринирваны Будды до вступления на престол первого буддийского императора Ашоки (273? — 232? до н. э.). Именно последний тип источников представляется наиболее надежным, а к тому же и дающим дату паринирваны Будды, наиболее близкую «золотой середине» — около 400 г. до н. э.» [Торчинов, 2000: 6].

В. П. Андросов отмечает важность летосчисления в буддизме, которое «ведется со дня нирваны Просветленного, а день этот считается 14-м в месяце вайщакха (на пали — весак) по лунному календарю, который приходится на наш апрель–май. Но в каком году это произошло — вопрос наиболее спорный как для ученых, так и для носителей различных буддийских традиций» [Андросов, 2001: 15]. Определение этого дня важно еще и потому, что «Согласно большинству школ и направлений буддизма, Будда родился, обрел Просветление и ушел в нирвану в один и тот же день» [Там же: 18]. Объясняя причину разброса сведений, В. П. Андросов пишет, что разные буддийские источники, содержащие датировки нирваны, опирались на разные традиции. В последние десятилетия, как пишет буддолог, большинство исследователей стали указывать на конец V в. до н. э. как на дату нирваны [Там же: 16]. Он также приводит предложенную Х. Бехертом датировку нирваны между 400 и 360 гг. до. н. э., как наиболее достоверную с археологической и культурологической точек зрения [Андросов, 2001: 16]. Но наиболее обоснованной датой нирваны Будды, согласующейся с данными современных исторических наук, по мнению В. П. Андросова является 50–40-е гг. IVв. до н. э. [Там же: 18]. В рамках ряда своих работ исследователь условно принимает 343 г. до н.э. в качестве начала буддийского летосчисления, а дату рождения Будды определяет 423 г. до н. э. [Андросов, 2001: 18].

А. М. Позднеевым в сборник исторических памятников астраханских калмыков [Позднеев, 1885: 49–90], а также фрагмент его неизменно включался в состав «Калмыцкой хрестоматии», издававшейся трижды [Калмыцкая хрестоматия, 1915; Баянова, 2012].

Следует сказать, что работа по выявлению новых малоисследованных, малоизвестных широкому кругу российских ученых источников по истории ойратов продолжалась, и в 2016 г. В. П. Санчировым был осуществлен перевод и издание шести таких памятников, в свое время обнаруженных и опубликованных монголоведами Китая и Монголии. Среди этих источников на «тодо бичиг» такие сочинения, как «История Хо Örлöка», «История дурбэн-ойратов», «Родословная торгутских ханов и князей» (или «Происхождение торгутов»)», «Родословная монголов» (или «История происхождения монголов», «История о том, как управляли государством владыки Чингиса и поддерживали ханское правление» и «История происхождения элётских князей. Книга жизнеописаний ханов и нойонов с древности до настоящего времени» [Санчиров, 2016]. В перечисленных текстах освещаются события XVII и XVIII вв.

Важное место в истории изучаемых проблем играет издание отдельных памятников средневековой монгольской и ранней ойратской литературы («Биография Зая-пандиты» Раднабхадры, «История о Молон-Тойне», «Море притч», «Ойратский словарь поэтических выражений» и т.д.), а также опыты осмысления процессов развития книжной литературы ойратов на значительной временной перспективе (А. В. Бадмаев, Л. Хурэлбатор, В. П. Санчиров и др.).

В историографической литературе наилучшим образом освещена проблематика истории буддизма и ламаизма у монголоязычных народов. Вышел в свет целый ряд энциклопедий, посвященных буддизму и его культурным компонентам, имеются монографии, посвященные истории буддизма в Бурятии [Ламаизм в Бурятии, 1983; История буддизма, 2011;

Буддизм в истории и культуре бурят, 2014], Калмыкии [Бакаева, 1994; Дорджиева, 1995; Дорджиева, 2001; Бакаева, 2014], Туве [Монгуш, 2001], Монголии [Буддийская традиция в Калмыкии и Западной Монголии, 2015; Ванчикова, 2019], довольно сложным остается вопрос о степени исторической и историографической изученности традиционного буддизма среди народов Китая. Представляются хорошо изученными буддийский пантеон и вопросы иконографии буддизма (Э. Гетти, А. А. Терентьев, Л. Н. Гумилев, К. М. Герасимова, Ю. И. Елихина, С.-Х. Д. Сыртыпова, С. Г. Батырева, Д. В. Иванов и др.) — в работах названных авторов конфессиональная составляющая материала с разной степенью включена в искусствоведческие исследования. В исследованиях по истории монгольской литературы раннего периода, не отмечается противопоставления духовной и светской литературы (Б. Лауфер, Л. К. Герасимович), остро стоял вопрос об отграничении литературы от письменного наследия и письменности в целом (Н. Н. Поппе). Можно указать на то, что подобный симбиоз духовного и светского внутри видов словесного искусства является типической особенностью восточных культур, для которых не характерны дифференцированные истоки конфессиональной книжной культуры и светской литературы, находящейся едва ли не в конфликте с церковью. Однако в исследованиях последних двух третей XX в. по монголоязычной литературе раннего периода прослеживается недооценка буддийской составляющей, причем как на уровне состава текстов, так и на уровне процесса развития письменной культуры — равным образом как для характеристик написанного, так и для характеристики пишущих — авторов дошедших до нас произведений.

За счет исследований последних двух–трех десятилетий в настоящее время получила характеристику история буддийского духовенства в России и в частности в Калмыкии [Дорджиева, 2001; Буддийское духовенство, 2004; Басхаев, 2007; Буддийская традиция, 2008; История буддизма, 2011;

Дорджиева, 2014]. Эти работы ценны для нашей темы в ряде отношений. Во-первых, они открывают нам картину становления и развития буддийского образования в Калмыкии, во-вторых, освещают историю отдельных центров и монастырей, в-третьих, содержат и в перспективе аккумулируют в максимально полном списке имена калмыцких гелюнгов XIX – первой трети XX в., чье служение связано с переписыванием, собиранием и хранением буддийских рукописных и ксилографических памятников до второй половины 1930-х гг., и чьим наследием оказываются книги из современных собраний Республики Калмыкия.

Важный компонент историографии для нашей работы — это история описаний коллекций буддийских рукописей и ксилографов в Калмыкии, начало которому было положено В. О. Чуматовым [Чуматов, 1983], продолжено работами К. В. Орловой, Д. Н. Музраевой, но до настоящего времени полностью не завершено.

Монографическое изучение истории письменностей монгольских народов [Кара, 1972; Санжеев, 1977; Шагдарсурэн, 1978; Чулуунбаатар, 2000], сведения о монгольских письменных системах ранних периодов, рассыпанные по фундаментальным трудам, посвященным истории письма (А. Шницер, Д. Дирингер, Ч. Лоукотка, И. Фридрих и др.), пока не стали предметом изучения. Среди учебных пособий по «тодо бичиг» («ясному письму») в Калмыкии классикой остаются труды А. В. Бадмаева, Д. А. Павлова, в то время как история обучения грамоте на «тодо бичиг», охватывающая как конфессиональную, так и светскую культуру калмыков XIX – начала XX в. остается малоизученной и не имеет системного преподнесения современным жителям республики как компонент их культуры и истории.

Практически неразработанными остаются проблемы палеографии «тодо бичиг», не освещены вопросы стилей и групп почерков письма на «тодо бичиг», вне освещения до недавнего времени оставались проблемы

кодикологии (оформления) буддийских (и не только буддийских) книг, нет специальных работ по изучению материалов для письма, в частности, характеристики бумаги: даже указатель водяных знаков С. А. Клепикова [Клепиков, 1978], без которого не обходится ни одно описание русских рукописных документов XVI–XVIII вв., еще не вошел в стабильный обиход у исследователей ойратской рукописной книги. Слабо разработаны и вопросы текстологии памятников монгольской и ойратской письменности, имеющийся опыт текстологии как области филологической науки далеко не полностью освоен исследователями образцов письменной культуры монгольских народов. Немногочисленны и исследования по технике и опытам практики перевода буддийских текстов на монгольский, ойратский и калмыцкий языки, малоизвестны и до настоящего времени не были подвергнуты научному изучению буддийские сочинения гелюнгов на русском языке, оказавшиеся как бы вне конфессионального и историко-культурного контекста своей эпохи и сохранившиеся в научной памяти только как образцы церковной буддийской практики.

**Научная новизна исследования** заключается:

— в опыте обобщения истории письменных традиций у монгольских народов как предыстории и фактических предшественников «тодо бичиг»; исследование позволяет вписать факты письменности монголоязычных народов в общий контекст формирования и развития письменностей народов Центральной Азии на уровне современных знаний в области истории и теории письма;

— в комплексном изучении буддийских письменных памятников на ойратском, тибетском, монгольском и калмыцком языках, имевших хождение в среде ойратов и калмыков на протяжении ряда веков, начиная с XVII в.; в результате исследования выявлен корпус источников на «тодо бичиг», круг авторов и переводчиков памятников буддийской книжности на ойратский язык, определена степень распространенности отдельных текстов

и их роль в повседневном быте и культуре ойратов и калмыков, дана характеристика практики перевода и особенностей переводных текстов, показаны механизмы приспособления религиозных текстов к меняющимся политическим и культурным условиям (запреты религиозной деятельности, эмиграция);

— в определении круга текстов, известных ойратам и калмыкам с самого раннего времени и пользовавшихся наибольшей популярностью; установлено, что особой популярностью пользовались тексты «Дорджи джодва» («Алмазная сутра»), «Хар келе утулган» (‘Отрезание черного языка’), на основе которого образовался устный текст-заклинание, и тексты, посвященные культу Будды долголетия Амитаюсу, выполняющие защитные функции;

— в опыте описания переводных памятников в монгольской и ойратской книжности XVII–XVIII вв.; удалось представить и охарактеризовать практику переводов с тибетского языка на ойратский язык, обеспеченную специальными словарями («Источник мудрецов») и составить представление об уровне знания тибетского языка просвещенными ламами вплоть до XX в.;

— в выявлении особенностей практики переводов образцов буддийской религиозной литературы монголоязычных народов с тибетского языка на ойратский язык в соответствии с основными известными принципами перевода; установлено, какими именно принципами перевода пользовались переводчики (буквальным, дословным, смысловым и т.д.);

— характеристике ранее не исследованных ойратских и калмыцких религиозных сочинений рубежа XIX–XX вв.; установлено, что традиция таких сочинений распространяется на XX век, вписывается в конфессиональный диалог в России до 1917 г. и показывает сохранение религиозных ценностей у калмыков в эмиграции;

— анализе одного из последних переводов буддийского памятника на ойратский язык — «Моря притч» (*ойр*. Oülgurun[3] dalai), выполненного калмыцким гелюнгом Тугмюд-гавджи в конце 1960-х гг., что свидетельствует о сохранении традиции переводов с тибетского языка на «тодо бичиг» (ойратский язык) у волжских калмыков вплоть до последней трети XX в.

Новым для науки о буддийских письменных памятниках ойратов и калмыков является специальное внимание к историографии проблем изучения этих ценных материалов по ойратской религиозной литературе и источниковедческим аспектам их изучения в их единстве, а также решение ряда проблем вспомогательных исторических дисциплин — проблем археографии, палеографии, кодикологии, текстологии буддийских памятников, а также составление их каталогов и библиографий, что представлено в настоящей диссертации и публикациях автора, связанных с ее тематикой. В работе впервые дается характеристика бумаги, использовавшейся калмыцкими гелюнгами при создании документов, описывается и систематизируется форма книг (традиционная форма потхи, блок-книжки и т.д.), прослеживаются условия и история формирования приватных рукописных собраний.

**Теоретическая значимость** данной работы определяется в первую очередь необходимостью исследования истории функционирования традиционных письменных систем у монгольских народов с привлечением новых данных письменных источников в контексте теории и истории письма, представления процесса становления и развития книжной культуры у монголов как целостного явления на протяжении всей известной нам истории культуры монголов (XIII – начало XX в.), связанного с политическими и культурными факторами на новом этапе его изучения, свободном от

[3] Для графического оформления текста рукописи перевода Тугмюд-гавджи характерны отступления от традиционного написания, согласно правилам Зая-Пандиты, о чем будет сказано далее, в 5-й главе диссертации (подраздел 5.1.4).

идеологических рамок и ознаменовавшего собой единение усилий отечественных и зарубежных ученых-монголоведов, специализирующихся в области истории письменности и литературы монголоязычных народов. Понимание его специфических и типических черт продолжает оставаться актуальной задачей современной монголистики [Цендина, 2000: 202]. Не менее значимой представляется проблема изучения книжного наследия монголоязычных народов, проживающих в России — калмыков и бурят.

Настоящая диссертация представляет теоретико-методологические основы исследования ойрат-калмыцкого письменного наследия XVII–XX вв., так как письменные памятники, составляющие ранний этап калмыцкой книжной культуры, изучены далеко не полностью, вместе с тем этот материал оказывается востребованным при возрождении и сохранении традиционной религиозной и светской культуры калмыков, которые опираются на этнографическую, культурную и конфессиональную архаику.

Важнейшее место в изучении конфессионально-ориентированных письменных памятников монгольских народов занимает историография их изучения, определяющая хронологические периоды повышенного внимания к этим явлениям и соответственно обусловленных разными причинами перерывов в их изучении, а также источниковедческие аспекты ойратской письменности, когда изучение памятников связывается с археографией, палеографией, текстологией, практикой перевода, историей каналов конфессиональных и культурных связей между Тибетом и Монголией, между монголами и ойратами.

**Практическая ценность** диссертации заключена в том, что ее материал может использоваться в лекционных курсах по истории буддизма у ойратов и калмыков, истории письма у монгольских народов. Материалы диссертации, могут быть востребованы в областях гуманитарной науки, связанных с конфессиональной и культурной историей ойратов и калмыков, также могут быть использованы в написании курса источниковедения и

историографии, археографии и палеографии калмыцких сочинений конфессиональной литературы на «ясном письме» XX в.

Данная работа делает возможным в дальнейшем продолжить исследования сравнительно-типологического характера, направленные на решение проблемы адаптации индо-тибетской культуры в монголоязычной среде. Результаты исследования окажут пользу в практике преподавания дисциплин «тодо бичиг» (ойратское «ясное письмо»), «Источниковедение и историография истории буддизма у ойратов и калмыков» и некоторых других дисциплин в высших учебных заведениях, для создания учебных и научно-популярных (в том числе мультимедийных) пособий и программ, посвященных историко-культурному наследию монгольских и других народов Центральной Азии.

**Личный вклад автора** в разрабатываемую проблему сводится к тому, что диссертантом выявлен корпус текстов на «тодо бичиг» («ясном письме»), известный ойратам и калмыкам на протяжении последних четырех столетий, установлен круг сочинений, пользовавшихся особым вниманием со стороны верующих буддистов, присутствующий в литургической практике буддийских священнослужителей. На основе анализа описанных коллекций письменных памятников на тибетском и ойратском языках, диссертант выделяет следующие сочинения: «Алмазная сутра» («Дорджи джодва»), тексты обряда устранения негатива от злословия (на *ойр.* Xara kele, Xara keleni sudur) и тексты, относящиеся к обряду продления срока жизни (или тексты Амитаюса). Полученный результат показывает, что главенствующие позиции занимает текст литературы праджняпарамиты, на второй и третьей позиции — образцы буддийской обрядовой литературы. Помимо этого, описаны варианты изданий сборника «Сундуй», присутствующие в личных библиотеках калмыцких гелюнгов, свидетельствующие о значимости сочинений из его состава в литургической практике священнослужителей.

Вклад автора в проблематику диссертации составляет исследование истории текста и комментированное издание памятников монгольской и ойратской буддийской литературы — «Повести о Лунной кукушке» (XVIII в.), «Моря притч» в переводе Тугмюд-гавджи (1968), составление каталога тибетских рукописей НА КалмНЦ РАН, изучение состава рукописного фонда Национального музея Республики Калмыкия, полевая работа по изучению рукописных собраний в районах Республики Калмыкия — в местных хурулах и в частных собраниях (2006–2017 гг. с перерывами) и фотографической фиксации памятников, а также работа по изучению рукописных памятников буддийской литературы в частных владениях и государственных собраниях Монголии (2013–2016 гг., Убсунурский и Кобдоский аймаки), в исследовании истории ряда текстов и их комментированном издании на русском языке, таких, как тексты культа Амитаюса, «Изречения Будды Милы», «Сутры Белого старца», тексты жанра сургал (поучения), а также «Море притч» и др. на территории России (Республика Калмыкия) и Монголии в указанные выше периоды.

**Степень достоверности результатов**, полученных в исследовании, определяется количеством проработанных теоретических источников по истории письма и проблемам исследования буддийских письменных источников, связанных с проблематикой диссертационной работы, количеством и объемом описанного материала в ходе камеральной работы в фондах КалмНЦ РАН (более 2 тыс. ед. хр.), Национального музея РК (более 100 ед. хр.), ИВР РАН, в том числе выявленного и описанного в ходе экспедиционных выездов в районы Калмыкии (ок. 500 ед.) и Западной Монголии материала, а также установлением круга текстов из состава переводов Зая-Пандиты и их тибетских первоисточников, что нашло отражение в двух таблицах (в подразделе 3.2 и в Приложении 2).

Обоснованность и достоверность результатов и выводов диссертационного исследования обусловлены также системным

использованием методов исторического исследования и всомогательных исторических дисциплин, разнообразием использованного материала из федеральных и региональных коллекций, соответствием использованных методов современным тенденциям в источниковедении, участием диссертанта в дискуссиях на конгрессах и конференциях.

**Апробация результатов исследования.** Диссертационное исследование является результатом многолетней работы автора над проблемами описания, изучения и издания памятников монгольской, ойратской и калмыцкой письменности.

Основные положения и выводы диссертации публиковались в виде докладов и статей на IX и XI Международных конгрессах монголоведов (Улан-Батор, 1999–2016), на семинарах Международной ассоциации тибетологических исследований (VI – Фагернес, Норвегия, 1992; VIII – Блумингтон, Индиана, США, 1998; XIII – Улан-Батор, 2013), на Международном конгрессе азиатских и североафриканских исследований (ICANAS – Москва, 2004), на XXIX и XXX Международных конгрессах по источниковедению и историографии стран Азии и Африки (Санкт-Петербург, 2017, 2019), на Международном семинаре «Возрождение буддизма в Монголии после 1990 г.» (Варшава, 1999), Международной конференции «Священный мир Центральной Азии» (Варшава, 2008), Международной научной конференции «Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая» (Элиста, 2008), Международной научной конференции, посв. 370-летию государственного и религиозного деятеля XVII в. Галдан-бошогту-хана (Ховд, Монголия, 2014), VI Доржиевских чтениях (Улан-Удэ – Нарын-Ацагат, 2014), Международной научной конференции «Тибет глазами российских путешественников», посв. 170-летию со дня рождения Дамбо Ульянова (Элиста, 2014), Международной научной конференции «Ойратская письменность и историко-культурное наследие монголоязычных народов: вчера, сегодня, завтра», посв. 360-летию

распространения «тодо бичиг» в России и визиту Зая-пандиты Намкай Джамцо к волжским калмыкам» (Элиста, 2015), Международных научных конференциях «Б. Я. Владимирцов — выдающийся монголовед XX в.» и «З. К. Касьяненко — Учитель и монголовед» (Санкт-Петербург, 2014, 2015), Международном научно-практическом семинаре «Буддизм и социум» (Улан-Удэ, 2016) и др.

Материалы диссертации используются диссертантом при чтении спецкурсов «Письменные системы монгольских народов», «Язык письменных памятников» в аспирантуре КалмНЦ РАН, в преподавании дисциплины «Тибетский язык» магистерской программы «Философия и культура буддизма» в КалмГУ.

Основные положения диссертации отражены в 5 индивидуальных и 3-х коллективных монографиях автора, в более 100 опубликованных работах, включая 26 — в журналах ВАК, 18 — в журналах SCOPUS, 3 — в журналах WoS.

Работа выполнена в рамках гранта в форме субсидии из федерального бюджета, выделяемой для государственной поддержки научных исследований, проводимых под руководством ведущего ученого (проект «От палеогенетики до культурной антропологии: комплексное интердисциплинарное исследование традиций народов трансграничных регионов: миграции, межкультурное взаимодействие и картина мира»), обсуждена на заседании Лаборатории междисциплинарных исследований востоковедного профиля и Отдела истории, этнологии и археологии ФГБУН «Калмыцкий научный центр Российской академии наук» (17.12.2019). Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседании Центра восточных рукописей и ксилографов ФГБУН Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (30.07.2020).

**Структура работы.** Диссертация состоит из введения, пяти глав, заключения, списка использованных источников и литературы, а также 2-х приложений. Список использованной литературы включает 40 наименований источников и сборников на «тодо бичиг», тибетском и монгольском языках и более 500 наименований статей и монографий на русском, английском, немецком, французском, монгольском, ойратском и чешском языках.

# ГЛАВА 1. ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ НА «ТОДО БИЧИГ»

## 1.1. История формирования самостоятельных письменных традиций у монгольских народов

История формирования самостоятельных письменных традиций у монгольских народов является одним из важных направлений современного монголоведения. В ее разработке достигнуты определенные результаты, касающиеся исторических периодов, письменных систем у разных близкородственных монголам народов и сопредельных народов Центральной Азии, в разных территориальных и государственных образованиях.

На сегодняшний день утвердился определенный круг выводов относительно истории письма у монгольских народов в средние века, истории реформирования их письменных систем в новое и новейшее время, с которыми согласны большинство исследователей. Одним из таких моментов можно считать исторический факт создания Зая-Пандитой своего письма на основе уйгуро-монгольского алфавита, — достаточно часто упоминаемый в монголоведной литературе (например, [Кара, 1972: 80; Шагдарсурэн, 2001: 115; Чулуунбаатар, 2000: 21]), равно как подтверждение этого факта, сделанное Раднабхадрой в биографии Зая-пандиты Намкай Джамцо [Раднабхадра, 1999: 60, л. 7б; Норбо, 1999: 51]. Сказанное не дает усомниться в том, сколь значима для истории «ясного письма» история монгольской письменности в целом, и в то же время указывает на то, что «тодо бичиг», оказавшись в орбите последней, является одним из заметных ее ответвлений и продолжений.

В свете отмеченного выше становится очевидной необходимость внимательного рассмотрения истории письменных традиций у монгольских народов как предыстории и фактических предшественников «тодо бичиг». Во всяком случае этого требуют принципы и методы *грамматологии*, теории и

истории письма. Проблемы истории письма разрабатываются и в России и за рубежом, о чем свидетельствует обширная литература, как оригинальная, так и переводная (В. А. Истрин, Д. Дирингер, И. Фридрих, Я. Б. Шницер, И. Е. Гельб, Н. А. Павленко, Ж. Жан, Х. Лувсанбаладан, Д. Кара, Д. Тумуртогоо, Ц. Шагдарсурэн, Л. Чулунбатор и др.). Несмотря на то, что можно назвать имена многих исследователей, обращавшихся к истории письма, до настоящего времени не так много обобщающих работ по этой проблематике. Специалисты единодушны в оценке одной из таких работ — книги Д. Дирингера «Алфавит» как одной из лучших «по обилию привлеченных источников и полноте охвата различных систем письменности» [Дирингер, 2009: Предисловие, 5]. Отметим, что русский перевод этой книги неоднократно переиздавался [1963; 2008; 2009]. Автор четко выражает свою позицию: «… изучение истории письма должно рассматриваться как один из наиболее важных, а может быть, и самый важный раздел исторической науки, как ключ к истории человечества и его интеллектуального прогресса» [Дирингер, 2009: 31]. В книге автор, раскрывая особенности изучения истории письма, также разъясняет его специфику: «Ограниченность числа трудов, рассматривающих эту тему в целом, по сравнению с бесконечным количеством статей по отдельным частным вопросам, рассеянным по необъятному множеству журналов, как раз и объясняется трудностями охвата материала столь огромного поля человеческого знания, каким является история письма» [Дирингер, 2009: 32]. Им также определены требования, предъявляемые к исследователю письма: «… этот предмет нуждается в историке нового типа — историке, который был бы одновременно этнографом, этнологом, психологом, археологом, палеографом, специалистом по классической филологии, востоковедом, <…> и т. д.» [Там же]. Не менее важна постановка Д. Дирингером в своей книге вопроса о месте, которое отводится предмету истории письма в ряду других вспомогательных исторических дисциплин — *эпиграфики*, науки,

занимающейся изучением, дешифровкой и интерпретацией древних надписей, и *палеографии*, которая занимается изучением, дешифровкой и интерпретацией письменных текстов, т.е. рукописей и письма рукописных книг и документов [Дирингер, 2009: 32–33, прим. 1].

Упомянутые выше трудности мы можем дополнить также и такими моментами, связанными с количественной недостаточностью сохранившихся древних образцов письма, с появлением новых, новооткрытых образцов письма, сложностью их дешифровки, перевода и интерпретации, а значит и датировки, установления их принадлежности той или иной системе письма, определения их исторической значимости, подтверждение устоявшихся фактов, или их опровержение в свете открывшихся сведений. Немаловажным для наших сегодняшних реалий является появление подделок, что может внести существенные коррективы в историю определенного письма.

При всех положительных характеристиках работы Д. Дирингера, она требует критического рассмотрения некоторых выводов с учетом научно обоснованной теории письма, о чем пишет автор предисловия И. М. Дьяконов. Сделанное им историко-теоретическое введение к работе Д. Дирингера, а также его комментарий к теоретическим выкладкам автора повсеместно в тексте книги делает это издание фундаментальным трудом.

Надо признать, что у автора книги Д. Дирингера был предшественник. Эта работа была написана Я. Б. Шницером, и в ней автор попытался «подвести итог современным <…> знаниям по вопросу о происхождении и развитии письменности у различных народов земного шара» [Шницер, 1903: 3]. Для нас особый интерес вызывает описание Я. Б. Шницером «Татарско-монгольской отрасли сирийского алфавита» [Там же: 130–133]. В этом разделе автор излагает историю распространения письма среди азиатских народов, которую связывает с деятельностью несторианской секты, вынужденной бежать из Сирии и оказавшейся в пределах персидского

государства[4] [Шницер, 1903: 130]. Деятельность несторианских проповедников в VII–VIII вв. н.э. распространялась на Кашгар, Герат, Самарканд и даже Индию и Западный Китай, повсюду они распространяли между азиатскими народами свою несторианскую письменность. Прежде других оно было усвоено уйгурами (татарами), народом тюркского племени[5] [Там же]. По сообщению Я. Б. Шницера, уйгуры подвергли это письмо некоторым изменениям, которые коснулись звукового состава алфавита, при этом начертание букв почти не изменилось. Давая характеристику уйгурскому письму, исследователь указывает на «непостоянство его внешних форм, так как его буквы меняют свою форму в зависимости от места, которое они занимают в слове: начало, середину или конец» [Шницер, 1903: 133]. Именно от уйгурского алфавита, по мнению Я. Б. Шницера, ведут свое начало алфавиты монголов, калмыков, маньчжуров и некоторых других народов. В качестве иллюстративного ряда в книге представлены таблица слогов и фрагмент текста на «тодо бичиг» [Там же: 132, 133].

Среди других работ по истории письма можно указать на работу И. Е. Гельба «Опыт изучения письма (основы грамматологии)», первое издание которой было осуществлено в 1952 г. В этой книге автор представляет теорию письменных систем в отношении характера передаваемых ими звуковых единиц, благодаря которым историки письма могут отличить единицы для передачи звуков от единиц для передачи слогов или других языковых единиц [Гельб, 1982]. И. Е. Гельбу удалось представить историю развития письма как специфический тип знаковой системы со своими особыми задачами и законами, как особую отрасль мировой культуры — самостоятельную науку *грамматологию*. Как отмечает И. М. Дьяконов, «Без учета того, что сделано И. Е. Гельбом, теперь нельзя уже серьезно заниматься теоретическими проблемами истории развития письма, а также

[4] В сер. V в. — Д.М.
[5] Народом тюркского происхождения. — Д.М.

теорией дешифровки древних его систем» (см. [Гельб, 1982: 5]). Автор подчеркивает, что в его работе рассматриваются только те письменности, которые представляются определенными типами или являются стержневыми для понимания определенных моментов развития [Гельб, 1982: 9]. Поэтому мы не найдем в этой работе специальных упоминаний о системе письма восточных народов, включая монгольские, но, тем не менее, некоторые его определения и характеристики алфавитного письма могут быть взяты на вооружение монголоведами: «С точки зрения внутренней структуры главным признаком алфавита является наличие специальных знаков как для согласных, так и для гласных. Поскольку употребление знаков для согласных во всех алфавитах мира приблизительно совпадает, типы алфавитов различаются между собой только способом обозначения гласных» [Там же: 180]. Работа И. Е. Гельба ценна еще и тем, что нацеливает исследователей на перспективу в изучении предмета различных аспектов типологии и эволюции письма (писчие материалы, написание чисел, порядок знаков в их перечне, наименование знаков письма и вспомогательных знаков и т.д.) [Гельб, 1982: 10].

Продолжая анализ литературы по истории письма, нельзя не упомянуть работу И. Фридриха «История письма», впервые опубликованную в 1966 г., в русском переводе — в 1979 г. В этой работе уделено внимание монгольским письменностям, которые представлены довольно кратко в главе «Письменности Центральной Азии, производные от арамейской» [Фридрих, 1979: 166–169]. Автор упоминает о таких «ответвлениях от монгольского письма», как «письменность калмыков на нижней Волге (создана в 1648 г. ламой Зая-Пандитой) и письменность бурятов (создана ламой Агваном Доржиевым[6]) [Там же: 169].

[6] Речь идет о Хамбо-ламе буддистов Восточной Сибири А. Доржиеве (1853–1938) и созданной им письменности «вагиндра». И. Фридрих ошибочно датирует ее создание 1920 годом; письменность «вагиндра» создана А. Доржиевым в 1905 г. [Сазыкин, Цендина, 2003: 10].

Все упомянутые выше исследования истории письма четко структурированы, материал в них, как правило, делится на две основные части — *неалфавитные* системы письма и *алфавитные* письменности. Следует признать, что каждая из работ по истории письма отличается какими-то особыми предпочтениями авторов, одни их них рассматривают письменные системы, связывая их со становлением тех или иных цивилизаций, другие ограничивают свои изыскания и описания письмен лишь какими-то определенными географическими рамками (С. Г. Гордон), третьи делают упор на более подробной характеристике разных систем письма, их классификации, основанном на лингво-семиотическом[7] подходе [Истрин, 1965] и т. д. Очень популярны издания справочного, энциклопедического характера, в которых делается упор на нюансы дешифровки древних текстов первыми их исследователями [Гордон, 2002; История письма 2002[8]], в которых главенствует иллюстративный материал [Жан, 2005], что делает привлекательными подобные издания не только для специалистов, но и широкого круга читательской аудитории. Очень точно это подмечено С. Г. Гордоном в предисловии к новому изданию одной из своих работ: «Не иссякает поток книг, посвященных проблемам забытых письменностей и их дешифровкам. Создание еще одной книги оправдано только в том случае, если автор ее может предложить нечто новое. <…> Во многих издаваемых теперь книгах <…> отсутствует еще одно важное качество. Их авторам не приходится самим участвовать во всех стадиях описываемого ими процесса: находить надписи во время раскопок, копировать тексты, изучать языки, работать вплоть до эпохального открытия» [Гордон, 2002: 8].

---

[7] Семиотика (или семиология, семасиология), по определению И. Е. Гельба, «является общей наукой, имеющей дело с различными системами знаков» [Гельб, 1982: 321].

[8] Имеется в виду книга «История письма: Эволюция письменности от Древнего Египта до наших дней», которую составили работы Э. Добльхофера и И. Фридриха [История письма, 2002].

Исследователи истории и эволюции письма единодушны в том, что эта наука, возможно, как ни одна другая, так зависима от новых открытий образцов письма, новых данных их дешифровки и интерпретации, а также уточнений, вносимых в выполненные ранее описания. Вот почему авторы стараются снабдить свои труды информацией, связанной с последними открытиями, новейшими материалами и наработками, даже если это всего лишь очередное переиздание их труда. Более того, как правило, авторы, понимая невозможность какого-то кардинального изменения предшествующего труда, стараются включить в него что-то из результатов своих последних исследований. Так, к примеру, поступил И. Е. Гельб в издании 1982 г., куда дополнительно включил статью «Принципы систем письма в рамках зрительной коммуникации», где отразил изменения в своих взглядах в области грамматологии (в определении письма, уточнении того, что́ можно относить к понятию письма и т.д.) [Гельб, 1982: 309–337].

Среди отечественных исследователей истории письма можно упомянуть работу В. А. Истрина «Возникновение и развитие письма» [Истрин, 1965], первое издание которой вышло под названием «Развитие письма» (1961). В этой работе автор дает классификацию письменных знаков и на основе этого уточняет понятие «система письма» с перечислением таких основных его составляющих, как: 1) тип письма; 2) состав применяемых письменных знаков, рассматриваемых как со стороны их значений (отношения их к тем или иным элементам данного языка), так и со стороны их типовых графических форм (графем) [Там же: 50]. Очень важно его замечание «Даже в случае прямого заимствования системы письма рано или поздно перестраиваются в соответствии с особенностями заимствовавшего языка» [Там же]. В. А. Истрин пишет о двух способах классификации систем письма — *типологической* и *генетической*; первой из указанных классификаций придерживается он сам, при этом оговаривает, что она применима лишь к письменным знакам [Истрин, 1965: 56], а последней, как

правило, посвящено большинство зарубежных работ. Согласно классификации В. А. Истрина, следует выделять *слоговое* письмо (или *силлабографию*) и *буквенно-звуковое* письмо (или *фонографию*), которое в свою очередь подразделяется на *консонантно-звуковое*, в котором основные письменные знаки (буквы) обозначают только согласные звуки, и *вокализованно-звуковое*, в котором письменные знаки обозначают в равной мере как согласные, так и гласные звуки. Применение термина «алфавитное письмо» (Д. Дирингер) взамен *буквенно-звукового* ему представляется неправильным, им также подвергается критике мнение И. Гельба и И. М. Дьяконова, относящих к слоговому письму разновидность *консонантно-звукового* письма согласно его классификации, в соответствии с которой слоговые системы подразделяются на три разновидности[9] [Там же: 45–47]. Отличительной особенностью работы В. А. Истрина является его четкая трактовка и более развернутое изложение общественно-исторических особенностей развития народов, системы письма и языки которых он рассматривает. Наше внимание в первую очередь сосредоточено на восточных системах письма, о которых исследователь пишет так: «<…> развитие почти всех восточных систем письма протекало в особенно тесной связи с развитием религиозных учений. <…> В свою очередь, очень усилившееся к середине I тыс. н. э. дробление восточного христианства на секты (несторианскую, якобитскую), а также возникновение сект (манихейской, мандейской, езидской), пытавшихся сочетать христианство с элементами зороастризма и других религий, приводило к дроблению и соответствующих систем письма. Почти каждая восточная секта, едва оформившись, старалась обособиться во внешнем, культовом отношении как от официальной византийской церкви, так и от других сект» [Истрин, 1965:

[9] В первой из них знаки могли обозначать слоги любого фонетического строения. Во второй — знаки могли обозначать только открытые слоги, т.е. изолированные гласные или сочетания согласный + любой гласный. В третьих — основные (нелигатурные) знаки могли обозначать только изолированные гласные или сочетания согласный + гласный *а* [Истрин, 1965: 45].

304]. Вторая особенность восточных систем письма, отмеченная В. А. Истриным, был присущий их большинству консонантный характер, который в дальнейшем либо сохранялся, либо преодолевался. «В случае заимствования финикийско-арамейского письма народами, в языках которых гласные наряду с согласными участвуют в образовании любых видов морфем, письмо обычно вокализовалось <…> путем создания самостоятельных букв для гласных звуков (например, уйгурское, монгольское, маньчжурское письмо)» [Там же: 305].

Во всех проанализированных выше работах не раз была высказана мысль о той роли, какую имела письменность в средние века у народов Востока как «высшего достижения культуры, который непосредственно влиял на политический статус государства, принявшего письменность» [Софронов, 1977: 169]. Эта оценка, высказанная М. В. Софроновым о квадратной письменности Пагба-ламы, справедлива, как полагает сам исследователь, и в отношении возникших ранее чжурчжэньской и тангутской письменностей, создание которых совпали с историческими периодами становления политической мощи и культуры этих государств [Там же: 169–170]. Как известно, историками письма подмечено, что мотивация к созданию новой письменности могла быть различной, и это прослеживается на протяжении ряда исторических периодов. Так, В. А. Истрин, описывая процессы развития четырех основных систем письма, происходящих от арамейского (еврейской, сирийской, иранской и арабской), связывает их с развитием четырех важнейших религий Переднего Востока — иудаизма, восточного христианства, зороастризма и мусульманства. Описывая дальнейший процесс дробления восточного христианства на секты, он отмечает, что это приводило и к дроблению соответствующих систем письма. Автор объясняет это тем, что каждая вновь возникшая секта, стремясь обособиться как от официальной византийской церкви, так и от других сект, «стремилась к созданию собственной системы письма, графически не

похожей на все прочие, чтобы даже по внешнему виду ее богослужебные книги можно было легко отличить от книг иных, „неправедных“ учений» [Истрин, 1965: 304].

Первые исследователи письма (Я. Б. Шницер, Д. Дирингер) сетовали на нехватку и прямо писали об отсутствии систематических, обобщающих трудов по предмету их интереса, что в научном мире он не воспринимается наукой, что дисциплины история письма нет в учебных программах университетов и т. д. Но, спустя столетие, благодаря усилиям не одного поколения исследователей, популяризаторов, этот предмет занял свое место в ряду вузовских дисциплин (см., например [Павленко, 1965; Федорова, 2015]).

***

Обращение к материалу монгольских языков показывает, что до сих пор остается много неясных моментов, среди которых, на наш взгляд, можно выделить два: первый связан с ранней историей зарождения письма у монголов, второй — прослеживание исторической судьбы их письменных систем в новейшее время, в особенности в советскую эпоху, после 1920-х гг. Как свидетельствуют примеры бытования «ясного письма» («тодо бичиг») у волжских калмыков вплоть до последней трети XX в. (например, перевод Тугмюд-гавджи, 1960-е гг.), определение таких хронологических рамок второго момента вполне обосновано.

Исследователи истории письменности монгольских народов упоминают более десяти систем письма (Д. Кара, Ц. Шагдарсурэн, Л. Чулунбатор), использовавшихся для записи монгольского языка последовательно во времени или в один и тот же временной отрезок. Начиная с I тыс. н. э. в жизни государств и народов Центральной Азии сопредельных регионов начинают создаваться условия, способствующие появлению письменности. Среди письменных систем, с которыми познакомились монголы к началу XIII в., перечисляются чжурчжэньская, киданьская, китайская, уйгурская, тангутская и тибетская с присущими им

графикой и алфавитами [Кара, 1972: 14]. Это означает, что они имели широкие возможности для заимствования письменной системы в готовом виде. Тем не менее, никем из исследователей не оспаривается та значимость, которую имеет уйгурская письменность в истории монгольской. Созданная на основе письма согдийцев древнеуйгурская графика в I трети XIII в. закладывает основу монгольского письма. Эта точка зрения является не единственной, как будет показано далее при анализе трудов других ученых-монголоведов.

Вопрос о происхождении монгольского письма вызывал интерес со стороны монголоведов разных стран и поколений (А. М. Позднеев, Б. Я. Владимирцов, Г. Й. Рамстедт Б. Лауфер, В. Хайссиг, Л. Лигети, Ц. Дамдинсурэн, Б. Ринчен, П. Пельо, А. Мостэр, Ф. В. Кливз, Д. Синор, Н. Н. Поппе, А. Рона-Таш, Д. Кара, А. Лувсандэндэв, Х. Лувсанбаладан,Д. Тумуртого, Ц. Шагдарсурэн, М. Н. Орловская, А. Г. Сазыкин и др.).

Д. Кара, автор самого фундаментального труда по истории письменностей и книжной культуры монгольских народов, описывает такие важные моменты, связанные с письменной культурой ряда народов (племен), обращаясь к временам, известным только по историческим источникам, табгачский литературный язык и киданьская письменность [Кара, 1972: 8], Тоба-Вэй и «сяньбийский диалект» древнемонгольского языка [Там же: 9].

При рассмотрении вопросов истории зарождения письменности Д. Кара так раскрывает природу появления новой письменности: «Кочевники Центральной Азии, как правило, заимствовали чужую письменность у оседлых земледельческих народов, а если они сочиняли новую графику сами, как это произошло у киданей, то подражали знакомым им письменам соседних стран. Представляется, что в Центральной Евразии и само кочевое государство возникло вследствие соприкосновения с оседлыми народами, у которых уже существовал развитой государственный строй. Кочевники

могли заимствовать государственное устройство у другого кочевого народа без непосредственного влияния оседлых культур; точно так же могла быть заимствована и письменность, нередко через посредство других кочевников» [Кара, 1972: 14]. Как отмечает далее Д. Кара, предпочтение в выборе основы для создания национальной письменности монголов было отдано *уйгурской* письменности. Имеется ряд легенд, обосновывающих выбор письменности, приписываемый Чингис-хану [Там же: 16–17]. Сопутствующим фактором при данном выборе могло стать то, что многие тюркские слова, вошедшие в монгольский язык до XIII в., как и монголизмы, попавшие в тюркские языки, записывались одинаково, что было неоспоримым удобством, в особенности для записи текстов со стереотипным содержанием (официальные документы), и имело преимущество в двуязычной монголо-тюркской среде[10].

Факт использования монголами уйгурского письма оказал влияние на проникновение в монгольский язык большого количества тюркской по происхождению лексики, которая оформлялась уйгурскими буквами одинаково как в тюркских, так и в монгольских текстах.

Среди монгольских ученых первым поставил вопрос о необходимости изучения графики различных письменных систем, которые использовали монголоязычные народы, был Б. Ринчен [Шагдарсүрэн, 2001: 4]. Продолжая реализацию этой идеи, Ц. Шагдарсурэн подготовил и защитил в 1977 г. в АН Польши диссертацию, посвященную духовной культуре монголов («La Culture Spirituelle des Mongols»), которая в дальнейшем была переведена на монгольский язык и опубликована под названием «Монгольская графика» (1981). Расширенная и дополненная версия этой работы вышла в 2001 г. [Шагдарсүрэн, 2001].

[10] Арх. Палладий в предисловии к своему изданию «Сокровенного сказания» писал: «Предшествующая династия Юань, не имея собственных букв, для официальных актов (обнародований и повелений) заимствовала гаочанские (уйгурские) и из них образовала буквы монгольские, для сообщения по всем ее владениям» [Палладий, 1866: 4]. Возможно, у Палладия имелся какой-то не известный нам источник для такого сообщения.

Ц. Шагдарсурэн в одной из своих ранних статей делает некоторое обобщение по вопросу о происхождении монгольского письма и сводит имеющиеся точки зрения к двум. Первой придерживаются многие ученые (В. В. Бартольд, Ф. А. Розенберг, В. Г. Гафуров, В. А. Истрин и др.), и она представляется следующим образом: «оно (монгольское письмо. — Д.М.) возникло из согдийского письма арамейского происхождения[11]», «… в конце I тыс. н. э. уйгуры заимствовали свой алфавит от согдийцев[12], а в XIII в. в свою очередь монголы переняли его через уйгуров» [Шагдарсүрэн, 1978:

---

[11] Согласно И. Фридриху, арамейский язык и финикийский алфавит в его арамейской форме, которым пользовались арамеи, был в ходу в канцеляриях Древнеперсидского царства в VI–IV вв. до н.э. [Фридрих, 1979: 95]. Предки арамеев из сев.-вост. Аравии появились в Сирии и Месопотамии в конце VII в. до н.э. [Диринге р, 2009: 302–307]. Хотя исследователи отмечают, что «Исконная территория арамеев неизвестна» [Там же: 304], в литературе по истории развития письма у народов Древнего Востока мы можем почерпнуть сведения о предках арамейцев и некоторые уточнения хронологических рамок их переселения: «Первоначально их родиной были бесплодные аравийские степи, расположенные к югу от Сирии и Месопотамии. Степи эти не могли прокормить быстро растущее население. Поэтому они порождали одну за другой переселенческие волны, направлявшиеся к северу, в плодородные долины Сирии, Палестины и Месопотамии. <…> Со следующими переселенческими волнами, в середине II тыс. до н.э. появились в Сирии арамейцы» [Истрин, 1965: 308]. Старейшие арамейские тексты относятся к IX–VIII вв. до н.э. [Там же: 309]. Арамейский алфавит (т. е. буквенная система письма, «значительно проще устроенная и несравненно более удобная» в отличие от предшествовавших словесно-слоговых письменностей) послужил основой для множества других алфавитов [Фридрих, 1979: там же]. Несмотря на то, что об арамейцах известно, что они не создавали сильных государств, а те небольшие, возникавшие вокруг торговых центров (Дамаск, Пальмира, Эдесса), существовали недолго [Диринге р, 2009: 304–305] и поглощались их более могущественными соседями (вавилоняне, ассирийцы, персы и др.), так что арамейцы, перенимая их обычаи и верования, сливаясь с ними, в то же время образовывали в этих государствах влиятельную торговую и чиновничью прослойку. Простота арамейского письма (упрощение букв было обусловлено торговым и административно-хозяйственным применением письма; широкое распространение папируса и калама привело к тому, что письмо стало более скорописным) способствовала передаче его другим народам [Истрин, 1965: 308–309]. Надо признать, что историки письма указывают на то, что с конца I тыс. до н. э. это письмо стало дробиться, появились его разновидности (манихейское и др.), которые просуществовали вплоть до арабского завоевания Передней Азии в VII в. н. э. и были вытеснены арабским письмом [Там же: 310].

Так, в IV–III вв. до н.э. арамейским алфавитом стали пользоваться ираноязычные народности, создававшие собственные системы письма, одним из которых и было согдийское [Истрин, 1965: 28].

На основе согдийского письма создалась одна из тюркских письменностей Центральной Азии — древнеуйгурская [Диринге р, 2009: 21].

[12] Сведения о согдийцах так представлены Д. Диринге ром: «Согдийцы — это древний народ, говоривший на среднеиранском языке восточной группы. Согдиана (*др.-перс*. Suguda, *лат*. Sogdiana) была провинцией империи Ахеменидов [VI–IV вв. до н.э.]; ее территории примерно соответствует область вокруг Самарканда и Бухары в Узбекистане. Согдийцы проникли также в китайский Туркестан и далее вплоть до сев. Индии и Монголии» [Диринге р, 2009: 365]. Существенным дополнением к сказанному будут сведения И. Фридриха относительно обнаруженных во время раскопок согдийских рукописей христианского и буддийского содержания, которые датируются ранним средневековьем [Фридрих, 1979: 167], при этом исследователь пишет о родственном согдийскому сирийском алфавите и приводит важное заключение: «Согдийское письмо также имеет направление строки справа налево и родственно сирийскому алфавиту, но родство это такого рода, что, очевидно, что сирийское и согдийское письмо восходят к древней и еще неизвестной форме арамейского письма и развивались самостоятельно, хотя и параллельно» [Там же]. Письменность согдийцев известна по памятникам, датируемым с I в. до н.э. по X–XI вв. н.э. (см. [Фридрих, 1979: 225, прим. 77]).

286]. Ц. Шагдарсурэн отмечает также и другую позицию, сторонниками которой являются Б. Я. Владимирцов, Б. Ринчен и другие исследователи, опирающиеся на исторические данные и тот факт, что монгольский письменный язык сформировался уже к XIII в. [Там же]. Как отмечал Б. Я. Владимирцов, «<…> уже в XIII в. монгольский письменный язык решительно отличался от живых говоров монголов той эпохи. А мы можем установить, что в XII–XIII вв. монголы не имели одного общего языка, как не имеют его и теперь. Потому приходится констатировать, что монгольский письменный язык XIII в. является перед нами уже вполне разработанным, со строго установленной орфографией» ([Владимирцов, 1934б: 4–5, цит. по: Владимирцов, 2005: 884]). Эта мысль созвучна с мнением Г. Й. Рамстедта о том, что «уже теперь можно доказать, что сирийско-уйгурская азбука употреблялась для монгольского языка задолго до Чингис-хан'а» [Рамстедт, 1908: 3, прим.]. Г. Й. Рамстедт ранее, опираясь на факты различий в звуковых изменениях, характерных для разных наречий монгольского языка, отмечал, что монгольская азбука была введена до эпохи Чингис-хана, на что указывает «разница между языком северных монголов и письменным монгольским языком, правописание у них сохранилось довольно стойко до сих пор, <…> — уже одно это обстоятельство, говорим мы, достаточно, чтобы заставить нас думать, что имелся другой, лежавший южнее, центр монгольского языка, который ко времени введения монгольской азбуки на севере Монголии уже закончил приспособление чужой азбуки и установил правила правописания в своих литературных произведениях [Там же: 3, прим.].

Ц. Шагдарсурэн, следуя указанной выше точке зрения, пишет: «…если монголы действительно заимствовали свою письменность у уйгуров, то не после падения последних, а в период их расцвета. В истории письменности всех стран нет такого факта, чтобы государство, набирающее свое могущество, приняло письменность у слабеющего и приходящего в упадок государства…» [Шагдарсүрэн, 1978: 286]. Вот почему датировка принятия

письменности у согдийцев уйгурами в X–XI вв. представляется неверной [Там же]. Доводами в пользу этой точки зрения, как отмечает монгольский ученый, послужили исторические события VIII в., когда согдийцы были захвачены арабами, что привело к замене согдийской письменности арабской [Истрин, 1965: 322]. К имеющимся двум точкам зрения монгольский ученый добавил третью гипотезу, получившую отражение в работах Б. Ринчена, Г. Сухбатара, согласно которой «монгольское письмо было принято не через уйгуров, а уйгуры и монголы почти одновременно получили его от согдийцев», с чем соглашается и он сам [Шагдарсүрэн, 1978: 286]. Приводя доводы в пользу этой третьей позиции, Ц. Шагдарсурэн апеллирует к материалам дешифровки киданьского письма, отражающим монгольский письменный язык, памятникам квадратного письма и данным диалектов монгольского языка и приходит к выводу, что по своим фонетическим особенностям первые из перечисленных им памятников являются наиболее ранними.

В одной из своих последующих работ по истории монгольский письменности Ц. Шагдарсурэн более подробно излагает свою точку зрения относительно времени появления и происхождения монгольской письменности, которое следует относить не к XIII в.[13], а к более раннему периоду. Данная датировка (XIII в.), по замечанию Ц. Шагдарсурэна, представлена в работах В. В. Бартольда, Ф. А. Розенберга, С. П. Толстова, С. Малова, Б. Г. Гафурова, получила широкое освещение в литературе по истории письма[14], в словарях и справочниках [Шагдарсүрэн, 1978: 22].

Монгольский ученый отмечает, что в последнее время рядом ученых (китайские ученые Бушиан и Данзан, российский монголовед П. Ц. Биткеев)

[13] В монголоведении устоялась дата возникновения монгольской письменности, которую связывают с периодом правления Чингис-хана (XIII в.) [Яхонтова, 1997: 10]. Н. Н. Поппе происхождение монгольского письма определяет началом XIII столетия [Поппе, 1937: 12–13]. М. Н. Орловская возникновение старописьменного монгольского языка и соответственно монгольской письменности относит к концу XII – началу XIII в. [Орловская, 1986: 80; Орловская, 1997: 17]. Самым ранним памятником монгольского письма, дошедшим до нашего времени, признается «Чингисов камень» (или стела Есунке), датируемый 1225 г. (по мнению И. де Ракевильца, его следует датировать периодом с 1225 г. по 1270 г.).

[14] См. [Фридрих, 1979: 167; Истрин, 1965: 323; Диринжер, 2009: 374, прим.].

высказана точка зрения, что монгольская письменность создана ранее этой даты ([Boosiyang, 1987; Danjan, 1987], цит. по: [Шагдарсурэн, 2001: 28; Биткеев[15], 1995: 121–128]).

Основываясь на анализе как лингвистических данных, так и исторических фактов, отражающих общую картину (ход истории, события, социокультурные традиции) монголов указанного периода и региона, а также имеющейся научной литературы, монгольский ученый опровергает утверждение, устоявшееся в монголоведении, что монгольская письменность была заимствована в XIII в. у уйгуров[16]. Поскольку, по его мнению, этой дате соответствует более ранний период — VI–VII вв., когда уйгуры и монголы одновременно переняли письменность у согдийцев [Шагдарсүрэн, 2001: 25]. Основанием для такого утверждения послужил сопоставительный анализ языка письменных памятников, получивших фиксацию в надписи «Чингисова камня», словаре «Мукадимад Ал-Адаб», Стамбульский словарь («Стамбулын толь») [Там же: 23], помимо этого им привлекались результаты исследований орхонских[17] тюркоязычных памятников [Шагдарсүрэн, 2001: 23–24]. Отдельные особенности графического оформления уйгурского письма, как отмечает автор, ссылаясь на работы Л. Лигети, Б. Я. Владимирцова, Ф. А. Розенберга, Р. Готье, Б. Лауфера, Г. Й. Рамстедта и др., присущи и согдийскому, арабскому, персидскому письменам, а также тюркским памятникам, восходящим к согдийскому письму [Шагдарсүрэн, 2001: 23–24]. Это особенно ярко проявляется при анализе буддийских письменных источников, в частности, он приводит примеры передачи санскритских буддийских терминов на уйгурский и монгольский языки,

---

[15] П. Ц. Биткеев в одной из последующих своих работ соглашается с мнением Ц. Шагдарсурэна и допускает возможность определения времени возникновения монгольского письма V веком [Биткеев, 2009: 151].

[16] «Уйгуры относятся к числу древнейших тюркоязычных народов, обитавших в Центральной Азии. В VIII–IX вв. они создали на территории Монголии несколько государственных образований, важнейшим из которых в культурном отношении было уйгурское княжество в Турфане» (см. [Дирингер, 2009: 373, прим. 1, сост. С. Г. Кляшторным]).

[17] Орхоно-енисейское руническое письмо восходит к согдийской скорописи VI–VII вв. (см. [Фридрих, 1979: 225, прим. 79]).

которые в отдельных случаях хотя и совпадают, но в большинстве приведенных примеров между уйгурской и монгольской передачей наблюдаются различия [Там же: 24].

Точка зрения автора относительно того, что уйгуры и монголы одновременно переняли письменность у согдийцев, нашла отражение и в представленной им схеме, которая наглядно отражает зарождение и истоки письменных систем у монголов, а также влияние, которое оказывали одни системы письма на другие [Шагдарсүрэн, 2001: 280, 299]. В работе, помимо собственно монгольского, рассматриваются такие системы письма, как киданьское (*монг*. Хятан бичиг), квадратное (Дөрвөлжин бичиг), «Ясное» письмо (Тод бичиг), письменность «Соёмбо» (Соёмбо бичиг), горизонтальное квадратное письмо (Хэвтээ дөрвөлжин бичиг), письмо «Вагиндра» (Вагиндрагийн бичиг), латиница (Латин үсэг), «новая» кириллица (Оросжин «шинэ» бичиг) [Там же]. Помимо этого, Ц. Шагдарсурэн отдельно останавливается на орнаментальном монгольском письме (Монгол үсэг бичгийн эвхмэл хэлбэр) и системе транслитерации (Монгол үсэг бичгийн галиглах тогтолцоо) [Шагдарсүрэн, 2001: 22–248].

Рассматриваемая работа заставляет по-новому взглянуть на труд Б. Я. Владимирцова, который в свете приводимых положений представляется очень актуальным. Речь идет об анализе заимствований в монгольском языке, представленном в его статье «Об отношении монгольского языка к индо-европейским языкам Средней Азии» таким образом: «Но подобно тому, как особенности уйгурской орфографии как это установил Gauthiot[18], объясняются из согдийского, совершенно также и особенности монгольской орфографии, различные этапы развития монгольского письма и даже образование ойратского, калмыцкого алфавита объясняются письмом согдийским; знание одной уйгурской письменности при этом недостаточно,

[18] Французский лингвист Р. Э. Готьё (1876–1916), цитируется его работа: Gauthiot, R. Essai de Grammaire Sogdienne (Prémiere Partie). Introduction. Paris: Geuthner, 1914. (Mission Pelliot en Asie Centrale).

для полного понимания монгольского писма необходимо восходить к согдийскому» [Владимирцов, 1925: 315]. Далее он отмечает, что «Монголы позаимствовали также от согдийцев через посредство уйгуров согдийскую систему транскрипции иноязычных слов, в частности санскритских и пра̄критских» [Там же: 316]. Важным с точки зрения определения истоков зарождения монгольского письма может служить следующее суждение Б. Я. Владимирцова: «<…> согдийские буддийские тексты являются, как с точки зрения письма и орфографии, так и с точки зрения языка наиболее древними и последовательными. Монголы сохранили согдийские элементы, главным образом, буддийского происхождения, хотя нельзя отрицать некоторого проникновения к ним согдийских слов, христианских и манихейских» [Владимирцов, 1925: 316].

Следует признать, что идея показать все разнообразие многовековой традиционной письменной культуры монголов с представлением самых разных образцов источников, не нова, о чем свидетельствуют издания конца XX – начала XXI в., вышедшие практически в одно и то же время, что и монография Ц. Шагдарсурэна [Цэзэн, 1999; Сэржээ, 2001; Сударбичгийн алтан сан, 2013]. Не случайно к исследованиям письма тесно примыкают исследования книжной культуры на разных видах письма. Не является исключением и сфера монгольской книжности. Письмо, развитие письменных систем неминуемо приводит к созданию рукописных книг, в процессе переписывания которых писцами (бичэчи) вырабатывался эталонный почерк, так называемое уставное письмо. Помимо этого вырабатывались способы оформления книг, внесения в них элементов художественного оформления (миниатюр, графических изображений, рисунков, орнаментальной рамки). В дальнейшем с изобретением ксилографии и привнесением этой техники к монголам было налажено издание печатных книг [Цэзэн, 1999; Сэржээ, 2001].

В сопоставлении с упомянутыми трудами по книжной культуре Ц. Шагдарсурэн в своей работе несравнимо более детально изучил вопрос о роли монгольской письменности в истории письма и культуры народов Центральной Азии, при этом ставит вопросы и находит решение вопросов о связях маньчжурского и киданьского письма, корейского и монгольского, о прямой связи между маньчжурским и монгольским письмом, а также о связи тангутской и киданьской письменностей [Шагдарсүрэн, 2001: 249–276]. Большой заслугой Ц. Шагдарсурэна является то, что он приводит не только образцы письма, но и дает исчерпывающий анализ письменных систем, оказавших влияние на монгольское письмо, имевших значение для истории монгольских народов, тем самым внося весомый вклад в историю письменности.

Главное теоретическое положение, которое декларирует Ц. Шагдарсурэн, сводится к тому, что исследования историка монгольского письма напрямую связаны с изучением особенностей языка и его диалектов (наречий, говоров). Вот почему одним из важных моментов в датировании того или иного образца (разновидности) письмен является периодизация старописьменного монгольского языка, в отношении которой в современной монголистике представлены различные способы датировок [Орловская, 1986: 82–84]. Согласной первой периодизации, данной Б.Я. Владимирцовым, выделяются: первый — древний период (от неизвестного нам времени до начала XIV в.), второй — средний период (от начала XIV в. до второй половины XVI в.) и третий — классический период (с конца XVI в. – начала XVII в. и продолжается в XX в.) (см., например, [Владимирцов, 1921: 42–51]). Г. Д. Санжеев, в целом повторяя предложенную схему, приводит ее с некоторыми дополнениями, выделяя при этом: «старомонгольский письменный язык» (с периодами: древний — от неизвестного времени до начала XIV в., средний — от начала XIV в. до второй половины XVI в. и переходный — с конца XVI в. до середины XVII в.) и «новомонгольский

письменный язык», представляющий новый, или четвертый, период (конец XVII в. до настоящего времени) [Санжеев, 1977: 8]. При этом Г. Д. Санжеев предлагает свое уточнение терминологии, в которой следует различать *доклассический* (или *преклассический*) монгольский язык, отличающийся от классического тем, что в нем «явно отражаются некоторые особенности каких-то древних монгольских диалектов, отошедших в прошлое примерно к концу XVI в.» [Там же: 9]. Согласно Л. Лигети, первый, самый древний период, можно условно назвать «протомонгольским», второй — «древнемонгольский», предшествующий периоду, засвидетельствованному в древнейших письменных памятниках XIII в., и третий — «среднемонгольский», частично совпадающий с первым периодом в классификации Б. Я. Владимирцова [Лигети, 1955: 136–137].

Следует отметить, что вопрос периодизации истории монгольского письменного языка в среде монгольских ученых решался неоднозначно. Согласно последним из известных нам схем периодизации, А. Лувсандэндэв выделяет: первый — древний период с неизвестного времени до V в. н.э.; второй — средний период подразделяется на два этапа, первый из которых длился примерно с V в. н.э. до начала XIV в., а второй этап — с начала XIV в. до середины XVII в.; в третьем периоде также выделяются два этапа: первый — с середины XVII в. и до 40-х гг. XX в., второй этап — после 1940-х гг. [Лувсандэндэв, 1972: 19–21]. Четыре периода определяет в истории монгольского письменного языка и Д. Тумуртого: первый — протомонгольский, второй — древнемонгольский (с конца «протомонгольского» до XI–XII вв.), третий — среднемонгольский (приблизительно с XI–XII вв. до XVI–XVII вв.) и четвертый — современный период (с началом в XVI–XVII вв. по наши дни) [Төмөртогоо, 1972]. Представленные системы классификации, несмотря на различия в них, дают исследователям письма ключ, позволяющий в конечном итоге наиболее

точно классифицировать тот или иной вновь обнаруженный или уже известный по публикациям письменный источник.

Л. Чулунбатор, описывая источниковую базу своей диссертации, посвященной письменности монгольских народов, указывает на работы своих предшественников, исследовавших надписи на печатях (Б. Пэрлээ), эпиграфику (наскальные изображения, надписи, петроглифы) (Б. Сумьябатор и С. Наваан, Б. Ринчен) и других исследователей [Чулуунбаатар, 2000: 8]. Л. Чулунбатор, раскрывая историю письменных систем у ранних кочевых народов, касается сложного вопроса о возникновении письменности у хуннов, которые в III в. до н.э. стали играть видную роль в общественно-политической истории Центральной Азии [Там же: 8–9]. Согласно сведениям из китайских источников, у хуннов существовала своя письменность. Автор приводит мнение ученых, считающих, что у хуннов в употреблении было китайское письмо, однако признавая это, высказывает точку зрения, впервые выдвинутой Е. Блоше, что хунны имели и собственную руническую письменность, о чем позднее писал ученый из Внутренней Монголии Тогтох [Чулуунбаатар, 2000: 9].

Л. Чулунбатор пишет далее, что «Хуннская традиция письма была унаследована племенами сяньби, основавшими свою государственность в I в. до н. э.» [Там же: 10]. Исследователь находит подтверждение гипотезе Г. Сухэбатора, согласно которой у сяньбийцев существовало звуковое фонетическое письмо тюркского (орхонского) типа. При этом последний, опираясь на китайские источники, считал, что племена тоба и тугухунь, выделившиеся из состава Сяньби, пользовались руническим письмом. История рунического письма получила продолжение во времена тюркского каганата (VI–VII вв.) и пришедшего ему на смену уйгурского ханства (VIII–IX вв.) [Чулуунбаатар, 2000: 10–11].

Исследователи истории письма большое значение придают данным, имеющим отношение к истории Жужаньского каганата (*монг*. Их Нирун Улс)

(IV–VI вв.). Л. Чулунбатор соглашается с мнением Г. Сухэбатора относительно того, что «жужани, как хунны и сяньбийцы, сначала пользовались руническим письмом, а затем перешли н письменность *худам*, алфавит которой первоначально возник в Средней Азии» [Чулуунбаатар, 2000: 11]. Ученые опираются на сведения из китайских исторических источников, согласно которым были налажены широкие экономические и культурные связи жужаней с разными странами, в частности с Согдом. Эти и другие факты побуждают Г. Сухэбатора прийти к заключению о том, что истоки монгольской письменности следует рассматривать в связи со временем расцвета Жужаньского каганата, т. е. задолго до XIII в., с которым связывают в научной литературе появление письменности у монголов [Чулуунбаатар, 2000: 11]. В своем исследовании Л. Чулунбатор не обходит стороной и время возникновения Киданьской империи (середина IX – начало XII в.), в которой получило распространение два вида письма (Большое и Малое).

Обобщая исторический экскурс письменных систем у центральноазиатских народов, в том числе и у предков монголов, ученый пишет: «Итак, на протяжении веков у народов, населявших Центральную Азию, существовали разные виды письма. Помимо китайской они пользовались собственно рунической письменностью и письменностью, созданной на основе китайской иероглифики. В жужаньское время возникла на основе согдийского алфавита монгольская письменность, которую впоследствии от уйгуров в качестве государственного письма переняли монголы империи Чингис-хана. Новая письменность часто появлялась при образовании нового государства, что было одним из важных проявлений идеи государственного суверенитета» [Чулуунбаатар, 2000: 13].

Исследователи средневековой истории Монголии основывались на изучении текстов на средневековых пайдзах (пайцзах) — своего рода верительных знаках в виде металлических или деревянных пластин,

содержание которых свидетельствовало о том, что их владельцы имели определенные заслуги (наградные пайдзы), либо наделены особыми полномочиями от китайских и монгольских правителей (подорожные пайдзы, служившие охранными пропусками при передвижении). Пайдзы могли содержать китайский, персидский, монгольский тексты; последний мог быть записан уйгурским и квадратным письмом. Описание образцов пайдз, изображений на них, перевод и анализ их текстов представлены в ряде работ российских и зарубежных ученых (Д. Банзаров, А. М. Позднеев, А. К. Моул и Л. Джайлс, Ц. Жамцарано, В. Л. Котвич, Б. Я. Владимирцов, Н .Н. Поппе, Ф. В. Кливз, Х. Пэрлээ, Ц. Шагдарсурэн, Д. Тумуртого и Г. Цэцэгдари, Н. Ц. Мункуев, Ж. Сэржээ и др.).

Объективно историки письма в своих выводах опираются на многие факты, а именно образцы письма, их дешифровку и трактовку, но всякий раз, когда появляются новые данные, открываются новые образцы той или иной письменности, либо когда имеющиеся подвергаются повторному анализу и интерпретации, которая может не просто внести коррективы в почти устоявшуюся точку зрения, а даже и опровергнуть ее, выводы могут пересматриваться. Такие примеры единичны, но это также показывает, насколько зависимы, подвержены изменениям изыскания историков письма. Не являются исключением эпиграфические материалы, обнаруженные в разное время на территории Монголии. Примером может послужить интерпретация древнетюркской рунической надписи на камне, датируемой XIII веком, А. Лувсандэндэвом, Б. Ринченом, а также тюркологом С. Г. Кляшторным, отмечавшим, что руника «к концу X в. <…> в Монголии не употреблялась, а в иных местах обитания древнетюркских племен была полностью вытеснена уйгурским курсивом» [Кляшторный, 2003: 279–280]. Интерес к рунообразным надписям, обнаруженным в Сибири[19] и Монголии,

[19] Первым сообщил о рунических письменах на скалах близ Енисея пленный шведский офицер Ф.И. Страленберг (1676–1747), живший в Сибири в 1713–1722 гг. Эти надписи были названы им рунами из-за сходства с германскими рунами [Диринжер, 2009: 371, прим.].

известным с начала XVIII в., но долгое время остававшимся нерасшифрованными, начиная с первых дешифровок в конце XIX в., был и продолжает оставаться высоким как со стороны российских ученых (Н. М. Ядринцев, В. В. Радлов, С. М. Дудин, Д. А. Клеменц, В. В. Бартольд, П. М. Мелиоранский, С. Е. Малов, Г. Айдаров, В. Г. Кондратьев, А. Н. Кононов, И. В. Стеблева, В. М. Наделяев, Д. М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак, Э. В. Севортян, Д. Д. Васильев, В. Г. Гузев, И. В. Кормушин, Л. Р. Кызласов, В. А. Лившиц, С. Г. Кляшторный), так и зарубежных исследователей (В. Л. П. Томсен, О. Доннер, Р. Ашпелин, А. Хейкел, Г. Габеленц, Г. Девериа, О. Халлер, Ф. Хирт, Е. Х. Паркер, Х. Н. Орхун, Т. Текин, Р. Жиро, Дж. Клоусон, М. Рясянен, Линь Ган, Гэн Ши Мин, Б. Ринчен, Н. Сэр-Оджав, Х. Пэрлээ, М. Шинэху, Б. Базылхан, Л. Болд, Ц. Баттулга). Каменные стелы с руническим и китайским текстом, открытые в 1889 г. в ходе экспедиции русским путешественником Н. М. Ядринцевым (1842–1894) в верховьях р. Орхон (Северная Монголия), стали известны широкой научной общественности (см., например, [Лившиц, 1980: 7; Баттулга, 2005: 6]), что позволило датскому лингвисту и историку В. Томсену (1842–1927) найти ключ к чтению и определить, что надписи сделаны на тюркском языке в VIII в. [Дирингер, 2009: 371, прим.]. Несмотря на то, что существуют разные точки зрения на происхождение древнетюркской руники, по мнению исследователей, занимавшихся орхоно-енисейскими надписями, их «алфавит восходит к ранним формам согдийского письма, но значительно переработан применительно к нормам тюркского языка» [Там же]. «Согдийская гипотеза» основывается прежде всего на близости ряда рунических и согдийских графем, которые по происхождению считаются арамейскими (переднеазиатскими). При этом учитываются также многовековые контакты согдийцев и тюрок в Центральной Азии, в частности, на территории Монголии [Лившиц, 1980: 6]. По справедливому замечанию исследователя, «для оценки историко-культурного фона возникновения

центральноазиатской руники решающее значение <…> имеет сопоставление систем письма, причем не только форм графем, но и их фонетических значений» [Там же: 7]. Некоторые замечания тюркологов о происхождении руники представляются весьма полезными с точки зрения установления типологического сходства этапов зарождения и становления разных видов письма, в том числе монгольского и его разновидностей. В. А. Лившиц, к примеру, пишет: «Представляется вероятным, что руника возникла в результате единовременной сознательной обработки согдийского алфавита, а не как следствие его длительной стихийной трансформации. Согдийские графемы служили для творцов руники всего лишь исходными прототипами, формы которых были существенно изменены, причем основные изменения были продиктованы задачей создания лапидарного письма. Количество и состав рунических графем определялись в первую очередь избранными принципами обозначения гласных и отражения в системе письма тюркского сингармонизма» [Лившиц, 1980: 9].

Интерес со стороны монгольских ученых к руническим памятникам, открытым на территории Монголии продолжает оставаться высоким, о чем свидетельствует публикация «Монгольских рунических памятников малого формата», предпринятая Ц. Баттулгой (в 2005 г. под редакцией Ц. Шагдарсурэна вышел в свет 1-й том) [Баттулга, 2005]. В данной работе подробно рассмотрена история изучения и дешифровки рунических письмен в мировой науке с разбивкой на периоды и их характеристики, а также с классификацией собственно рунических памятников, описана история происхождения рунического письма. Одна из страниц истории письменности хунну, отражена в работах монгольских ученых (А. Лувсандэндэв, Ц. Доржсурэн, А. Дамдинсурэн, Н. Сэр-Оджав, Г. Сухэбатор, Ц. Шагдарсурэн, Б. Сумъябатор, Л. Чулунбатор, З. Батсайхан, П. Дэлгэржаргал) [Баттулга, 2005: 20–22]. Ц. Баттулга указывает на значимость археологических изысканий, проводившихся в долине р. Эгийн-Гол Булганского аймака

Монголии, в ходе которых были обнаружены принадлежности письма эпохи Хунну [Там же: 22].

Ц. Баттулга дает подробный анализ итогов совместной работы монгольских исследователей с японскими (начиная с 1990 г.), с турецкими учеными (с конца 1990-х гг.), с российскими тюркологами над проектом «Атлас орхонских письмён» («Орхон бичгийн атлас»), идея создания которого в 1976–1980-е гг. была предложена М. Шинху, но которая так и не была реализована. Тем не менее, исследования рунических памятников проводились и получили продолжение в дальнейшем углубленном изучении древнетюркского и уйгурского языков, сравнительных монголо-тюркских исследованиях, которые в теоретическом плане напрямую связаны с вопросами алтаистики и являются важным этапом в прояснении спорных вопросов этнической идентификации племен, известных по средневековым письменным источникам.

Как было сказано выше, издание образцов письма является одним из важных составляющих исследований истории письма. В этом плане большая работа проделана монголоведами. Первым наиболее полным собранием образцов монгольских письмен признается коллекция памятников на монгольском языке, опубликованная академиком Л. Лигети в начале 1970-х гг. [Ligeti, 1972]. На протяжении ряда последующих десятилетий были открыты, опубликованы новые надписи, рукописные и печатные материалы, зафиксированные на монгольском письме. Поэтому возникла необходимость собрать воедино сведения об этих разрозненных письменных памятниках, с тем, чтобы сделать их доступными для широкого круга ученых. Этим и был продиктован проект по изданию серии памятников письменности, предпринятый монгольским ученым Д. Тумуртого совместно с Г. Цэцэгдарь по инициативе Института лингвистики Академии Синика (Academia Sinica) (Тайпей, Тайвань). Первый том составили образцы монгольских письменных источников на уйгуро-монгольской письменности

[Mongolian Monuments, 2006]. Как следует из Предисловия, следующие тома этой серии будет включать тексты на квадратном письме Пагба-ламы, (о чем будет сказано далее), на арабском и китайском письме [Mongolian Monuments, 2006: i]. Во Введении авторы обсуждают историю государств, последовательно процветавших на монгольском плато, с которыми связывают разные виды письма, до образования Великого Монгольского государства. Среди них хунну (III в. до н. э. – I в. н. э.), сяньби (II–V вв. н. э.), жужань (VI в. н. э.) и Тоба Вэй (IV–VI вв. н. э.) [Mongolian Monuments, 2006: 1]. Д. Тумуртого и Г. Цэцэгдарь отмечают, что каждое из них могло иметь свою письменность, но образцы их практически не сохранились, за исключением некоторых слов на языке сяньби, отмеченных в китайских хрониках, по которым сложно реконструировать язык. От киданей, захвативших степи в X в., сохранилось несколько надписей, над дешифровкой которых на протяжении столетия трудились ученые Фэн Цзя-шэн, Дж. Тамура и Й. Кобаяши, Л. Н. Рудов, В. С. Таскин, Э. В. Шавкунов, В. С. Стариков, М. В. Наделяев, Г. Сухэбатор, Чингэлтэй, Лю Фэнчжу, Чэн Найсюн, Д. Кара, Ян Цзе и др. [Там же: 1–2]. Согласно мнению авторов, «Среди различных систем письма, адаптированных монголами на протяжении тысячелетий, орфография, основанная на согдийско-уйгурской модели, была той, которая смогла стать монгольским национальным шрифтом, служащим потребностям письменного языка на протяжении веков» [Mongolian Monuments, 2006: 2]. Далее авторы, затрагивая вопрос, от кого же заимствовали монголы свою письменность?, пишут более определенно: «В VIII и IX в. н. э. уйгуры консолидировали свою власть в ханстве, достигнув высокой культуры, которая сильно повлияла на соседние народы — не стали исключением и монголы. Уйгуры позаимствовали свою систему письма у согдийцев и, в свою очередь, передали ее монголам, чтобы мы могли разумно спроецировать возможные начала монгольской грамотности примерно в IX или X в. н. э. И хотя самые ранние свидетельства этого монгольского письма

датируются только XIII и XIV веками, отраженный в них язык выдает некоторые архаичные лингвистические особенности, датируемые периодом нескольких веков назад» [Mongolian Monuments, 2006: 2]. Здесь же во Введении авторы излагают свою точку зрения относительно вопроса, какой же язык был взят за основу: «Не исключено, что с самого начала письменный монгольский был основан на одном определенном доминирующем диалекте того периода, и что в конечном счете он был бы обогащен в процессе формирования множеством местных жителей с их собственными устными традициями, таким образом утверждая себя как действительно общее наследие монгольской нации в целом» [Там же: 2]. При этом исследователи отмечает, что пока невозможно доказать однозначно предложенную Б. Я. Владимирцовым в 1926 г. гипотезу, что монголы переняли готовый литературный язык у найманов и кереитов задолго до времени Чингис-хана, а также предположение Л. Лигети (1955 г.), что письменный монгольский язык начался среди киданей, основателей династии Ляо (907–1125 гг. н.э.) [Mongolian Monuments, 2006: 3]. Среди авторов, которые занимались историей монгольской книжности, перечисляются имена Г. Й. Рамстедта, Б. Я. Владимирцова, С. А. Козина, Н. Н. Поппе, Г. Д. Санжеева, Д. Кара и др.

Третий основополагающий момент, по которому у историка письменности и письменной культуры должен быть свой определенный ответ, касается периодизации. Авторы-составители первого тома выделяют два основных периода: «классический и доклассический. Под термином «Доклассический монгольский» подразумевается время, предшествующее закреплению письменного языка в XVI–XVII вв. Рассвет XIII в. положил начало Монгольской империи (Yeke Mongol Ulus), которая включала уйгурские степные племена, обладавшие системой письма; и именно распространение этого сценария дало монголам настоящую грамотность» [Там же: 4].

Большим достоинством описываемого издания является тщательная подборка библиографических данных по каждому из представленных во Введении тезисов, раскрывающих историю письменности у монголов и других народов Центральной Азии, а также практически по каждому письменному источнику. Все тексты 1-го тома сгруппированы в четыре группы: 1) надписи, 2) ксилографы, 3) рукописи, 4) пайцзы и печати. Каждый из представленных текстов, относящихся к доклассическому периоду, сопровожден транскрипцией, подробным библиографическим списком.

Эта работа получила широкий отклик в научной среде. Как отмечает автор обзора этого труда Б. Кемпф, «Хотя период XIII–XIV вв. относится к среднему монгольскому периоду, тексты также являются частью доклассических монгольских источников. Термин «доклассический монгольский» обозначает тексты, написанные уйгуро-монгольским письмом в XIII–XVII вв.» [Kempf, 2010: 113]. По мнению Б. Кемпфа, важны суждения Д. Тумуртого относительно гипотезы о том, что монгольская грамотность восходит к IX или X в. Хотя им признается, что первые записи появляются только в XIII в., «он утверждает, что монгольский язык, отраженный в текстах, написанных уйгуро-монгольским шрифтом, более архаичен, чем в текстах на других видах письма» [Там же: 113].

«Хотя верно, что упомянутые группы памятников в некоторой степени отличаются друг от друга, и Л. Лигети также указал на тот факт, что монгольский язык, встречающийся в этих текстах, может быть на 100–200 лет старше, однако очевидно, что различия эти практически незначительны и даже объяснимы с точки зрения диалектных различий, поэтому они не неизбежно служат поводом для предположения периода в 2–3 века эволюции. Кроме того, общеизвестно, что тексты уйгурско-монгольской письменности появляются на десятилетия раньше, чем памятники в других письменах» [Kempf, 2010: 113]. По поводу теории о более ранней грамотности монголов венгерский ученый считает, что, пока не появятся

новые доказательства, к ней следует относиться с осторожностью» [Там же: 113].

Как отмечает Д. Пурэвжав, «Актуальность рецензируемой работы академика Д. Тумуртого и его ученицы Г. Цэцэгдарь определяется, во-первых, максимально полной источниковой базой памятников уйгуро-монгольской письменности XIII–XVI вв., во-вторых, тщательной транскрипцией каждого источника на базе предыдущих исследований с учетом всех имеющихся публикаций, в-третьих, последовательной диахронической и тематической классификацией монгольских письменных памятников, в-четвертых, составлением полного словарного индекса монгольских письменных памятников доклассического периода» [Пурэвжав, 2010: 153].

Во втором томе Д. Тумуртого представил образцы письменных источников, содержащих тексты на вертикальном квадратном письме Пагба-ламы [Mongolian Monuments, 2010]. В Предисловии к изданию Д. Тумуртого излагает обстоятельства и причины создания письма: «Когда в XIII в. Хубилай-хан основал великую империю династии Юань, в нее вошли китайцы, чжурчжэни, монголы, уйгуры, турки и тибетцы. Государственная политика Хубилай-хана была направлена на то, чтобы объединить все эти народы, которые говорят на разных языках и диалектах, посредством нового специфического письма, который способен одинаково служить всем им. Это новое письмо известно как „письмо 'Phags-pa“ по имени его создателя. Письменность «'Phags-pa» активно использовалась около ста лет в юаньский период, и, очевидно, с распадом империи, была вытеснена из общественного пользования» [Mongolian Monuments, 2010: i]. Несмотря на то, что большинство документов, записанных на вертикальном квадратном письме, были уничтожены из-за постоянных военных действий и характера кочевого образа жизни монголов, до наших дней дошли образцы китайских, монгольских, санскритских и тибетских источников на тему восточных культур, историй и буддийской литературы, написанных на письме «'Phags-

ра», которое до сих пор привлекает внимание многих ученых. Среди первых исследователей квадратной письменности Пагба-ламы российские ученые А. М. Позднеев, М. Левицки, Н. Н. Поппе, а также Л. Лигети, Зунаст, Хогджилту и др.

В том включено около 70 источников, которые распределены по таким группам, как 1) надписи (эдикты), 2) буддийские тексты, 3) некоторые другие незначительные памятники (в виде фрагментов известных сочинений и проч.), 4) пайцзы и печати. Все эти памятники являются ценным материалом для изучения среднемонгольского языка, а также средневековой истории Монголии и традиций монгольской государственности и права. Каждый памятник включает транскрипцию и транслитерацию, библиографические отсылки на работы, посвященные ему или группе памятников. В издание включены изображения (полные или частичные) письменных памятников.

Подводя итог анализу изданий памятников письменности монголов, хотелось бы согласиться с мнением Д. Пурэвжава, отметившего в своей рецензии такие важные моменты: «Письменная традиция монголов развивалась с давних времен на почве богатой духовной и устной культуры и в тесных взаимоотношениях с традициями других восточных народов. Выяснение системы развития монгольской письменности, расшифровка и транскрипция письменных памятников являются традиционными проблемами монгольской лингвистики, по каждой из которых имеется обширная литература. Несмотря на это, фундаментальные обобщающие работы в этой области встречаются довольно редко, а после 70-х гг. XX в. работы, охватывающие весь комплекс текстов средневековых монгольских письменных памятников, и вовсе перестают появляться» [Пурэвжав, 2010: 153]. Описанные выше два сборника письменных памятников несомненно восполняют имеющийся пробел в востоковедной науке.

***

Известны разнообразные примеры, когда одна система письма использовалась для записи текста на ином языке; иногда графическое оформление одного вида письма применялась для отображения текста другого языка. Яркий пример — история арабского письма в Азии, Европе и Африке [Добронравин, 1999].

Примеры таких текстов, демонстрирующих функционирование в Монголии различных видов письма, представлены в исследовании и публикации памятников, предпринятом Р. Отгонбатором в соавторстве с А. Д. Цендиной [Отгонбаатар, Цендина, 2014]. Основные положения этой монографии также нашли отражение в статье «Монгольские традиционные азбуки» [Цендина, 2014]. В указанных работах Р. Отгонбатор и А. Д. Цендина затрагивают историю распространения письма в Монголии до начала XX в., которое было связано с монастырским и домашним обучением [Там же: 106]. Благодаря последнему из указанных систем обучения получали подготовку государственные чиновники и писари, владевшие письменным монгольским языком. Этот процесс описывается следующим образом: «Обычно чиновник, осуществлявший службу в управе несколько месяцев в году, брал с собой 3–4 мальчиков, которых обучал монгольскому письму. Были, конечно, и другие случаи, — когда отец обучал сына, дядя — племянника и т. д. Часто грамотой владели женщины» [Там же]. Как отмечают авторы, на протяжении длительного периода, начиная с конца XVI до начала XX в., «церковная практика в Монголии полностью основывалась на классическом тибетском языке» [Цендина, 2014: 107]. Соответственно для монастырского религиозного образования характерным было обучение на двух языках — монгольском и тибетском, отличавшимся по своей лингвистической структуре (тибетское письмо является слоговым и восходит к одному из индийских письмен; монгольское, по А. Д. Цендиной, восходит к уйгурскому вертикальному письму) [Там же]. В рассматриваемых работах дается характеристика такому разряду сочинений, как монгольские азбуки

(*монг.* čaγan toluγai), занимающие промежуточное положение между азбуками, букварями и орфографиями: «это небольшие сочинения, описывающие порядок графических знаков монгольского письма и простейшие правила их употребления, а в некоторых случаях и произношения. Многие из них очень кратки, состоят из одного или двух листов, другие более развернуты. Большинство азбук рукописные. Однако есть и ксилографические издания, доски которых вырезались в печатнях крупных монастырей. Эти пособия имели разную форму: тетради, гармоники и книги в форме *бодхи* (*потхи* или «пальмовые листья»), то есть длинных отдельных листов, сложенных в стопку.

Принципы описания алфавита в монгольских азбуках базируются на использовании в качестве грамматической и орфографической единицы графических слогов, которые состоят из семи гласных и комбинаций начальных согласных с гласными. Силлабический принцип описания языка восходит к индо-тибетским традициям» [Отгонбаатар, Цендина, 2014: 15; Цендина. 2014: 107].

Касаясь вопроса о других разновидностях письма и языковых традициях, с которыми соприкасались в своей истории монголы «попеременно, а зачастую и параллельно», А. Д. Цендина и Р. Отгонбатор перечисляет тюркскую, арабскую, персидскую, греческую, индийскую, тибетскую, китайскую, маньчжурскую и русскую [Отгонбаатар, Цендина, 2014: 8]. При этом, отмечая, что от уйгурской письменности ведет свое происхождение монгольская [Цендина, 2014: 107–108], что общеалтайские представления о языке и письменности пришли к монголам от уйгуров, исследователи утверждают, что «настоящую лингвистическую традицию создала лишь индо-тибетская школа языковедения» [Отгонбаатар, Цендина, 2014: 8; Цендина, 2014: 107–108]. Однако было бы неверным утверждать, что азбуки основывались только на индо-тибетских традициях, они отражали и особенности собственно монгольского языка и письменности, среди которых

перечисляются сингармонизм (т. е. сочетание в слове гласных только одного ряда — твердого или мягкого), использование в старой монгольской письменности различных графем для отображения одной и той же фонемы в начальной, медиальной или конечной позициях и т.д.

Очень ценно разъяснение А. Цендиной относительно ранней традиции сочинений, включающих алфавит и пояснения к ним. Они, как правило, носили устойчивое название «сердечный покров» (*монг.* ǰirüken-ü tolta), использование которого восходит к названиям грамматических сочинений прославленных Сакья-пандиты (1182–1251) и Чойджи-Одсэра (рубеж XIII–XIV вв.) [Цендина, 2014: 109]. Среди таких сочинений перечисляются: анонимная «Азбука из ста знаков „Сердечный покров“» (*монг.* Jaγun üsüg ǰirüken-ü tolta) (XVIII–XIX вв.), «Сутра под названием „Сердечный покров“ (*монг.* Jirüken-ü tolta kemekü sudur orusibai)», написанная Тогуем, и «Добавления для быстрого понимания, пространное сочинение под названием „Сердечное зеркало“» (*монг.* Medeküy-e kilbar bolγan nemeǰü ǰokiyaγsan delgerenggüi ǰirüken toli bičig) Бэнту; оба датированы XIX–XX вв. [Там же].

В монголоведной литературе отмечается, что сочинение Чойджи-Одсэра «ǰirüken-ü tolta» относится «к числу важнейших трактатов из древней филологии монголов» [Балданжапов, 1962: 6]. Об основных положениях сочинения Чойджи-Одсэра, не дошедшем до нас, мы можем судить по сочинениям Данзан Дагбы и Билигун Далая. Издание этих текстов из фондов БКНИИ (в настоящее время ИМБТ СО РАН) было осуществлено П. Б. Балданжаповым [1962]. Это такие сочинения, как «Jirüken-ü tolta-yin tayilburi üsüg-ün endegürel-ün qarangγui-yi arilγaγči oγtarγui-yin mani» (‘Комментарии [на сочинение] „Jirüken-ü tolta“, освещающие темные места и ошибки в правописании, называемые „oγtarγui-yin mani“ — „небесная жемчужина“’)[20]

[20] За основу перевода и издания был взят ксилограф, изданный в Агинском дацане [Балданжапов, 1962: 35–102].

Данзан Дагбы, написанное в первой половине XVIII в., а также факсимиле двух текстов, составленных Билигун Далаем, а именно «Mongγol üsüg-ün tolta-eče öčüken ǰiγaburi» и «Mongγol üsüg-ün ilγal ba maqabud-un öčüken tobči-nuγud bolai» [Балданжапов, 1962: 105–125].

Довольно краткий и схематичный экскурс в историю письма у монголов, представленный во Введении книги Р. Отгонбатора и А. Д. Цендиной, перекликается со многими трудами по этой проблематике. Авторы вполне обоснованно объясняют такой феномен в культуре монголов, как использование целого ряда видов письменности, «спецификой языковой и литературно-письменной ситуации, существовавшей в Монголии на протяжении веков», для которой было характерны широкие контакты с соседними народами и вхождение в различные лингвистические традиции [Отгонбаатар, Цендина, 2014: 7]. Наиболее ранними образцами монгольских текстов признаются киданьские памятники (X–XI вв.) как памятники, созданные монголоязычными племенами, что признается учеными даже несмотря на то, что большинство их еще не расшифровано[21].

Последующее развитие истории представляется так: «…восприняв письменность, происходящую от согдийского письма (ок. 1000 лет тому назад), монголы впоследствии реформировали ее. Обновление связывают с именем тибетского проповедника Сакья-пандиты Гунгаджалцана (1182–1251), жившего долгое время при дворе монгольского царевича Годана. Другим известным ученым, внесшим лепту в создание монгольского письма, был Чойджи-Одсэр (рубеж XIII–XIV вв.)» [Отгонбаатар, Цендина, 2014: 7; Балданжапов, 1962: 6–11].

Создание квадратного письма, основанного на тибетском алфавите, которое предпринял по повелению Хубилая Пагба-лама Лодойджалцан

[21] Как отмечают историки монгольской письменности, в период существования Киданьской империи (середина IX в. – начало XII в.) культура киданей была более развитой по сравнению с культурой предшествующих народов. Одним из свидетельств этого является создание ими двух разновидностей письма, Большого и Малого [Чулуунбаатар, 2000: 12].

(1235–1280), было вызвано необходимостью в едином письме для всех народов, населявших Монгольскую империю [Отгонбаатар, Цендина, 2014: 7]. Н. Н. Поппе отмечал, что «квадратный алфавит <…> представляет собой лишь несколько приспособленный к фонетике монгольского языка тибетский алфавит» [Поппе, 1941: 12]. На квадратном (вертикальном) письме Пагба-ламы записаны памятники на разных языках (на тибетском, китайском, монгольском, санскрите и тюркских языках), что подтверждает международный статус этого алфавита, о чем в свое время писал Б. Я. Владимирцов [Владимирцов, 1934б: 887].

А. Д. Цендина и Р. Отгонбатор пишут об использовании для записи монгольской речи китайской письменности, свидетельством чего может послужить «Сокровенное сказание монголов», записанное китайскими иероглифами, а также о записи монгольских слов арабским письмом как результат близких контактов монголов с арабо- и персоязычным миром [Отгонбаатар, Цендина, 2014: 8].

Вторая волна активности в области создания и модифицирования письменности относится к XVII—XVIII вв. и связана с принятием буддизма и масштабной переводческой деятельностью монголов. Стремление к точной передаче фонетического звучания слов привело к созданию Зая-пандитой Намкай Джамцо (1599–1662) ойратского «ясного письма», «также претендовавшего на роль всемонгольского, а Ундур-гэгэном Дзанабадзаром (1635–1723) — письменности соёмбо и квадратного горизонтального письма» [Отгонбаатар, Цендина, 2014: 8]. Переходя к истории распространения буддизма среди монголов, авторы указывают и на такой факт, как использование монгольского письма для записи тибетских и санскритских слов и целых сочинений, а также появление монгольских текстов, записанных тибетским письмом или монгольским письмом, использующим элементы маньчжурской письменности [Там же]. Подтверждением сказанному служат образцы азбук, представленные в

работе двух авторов, — уникальная подборка текстов, позволяющая историкам письма находить подтверждение тезисам о бытовании собственно монгольских азбук, азбук на тибетском языке, тибетских азбук-билингвов — на монгольском и тибетском языках, предназначенных для монголоязычных читателей [Отгонбаатар, Цендина, 2014: 25–127]. К последним из указанных разновидностей азбук тесно примыкают рукописные и печатные тексты, включающие систему специальных знаков для транслитерации иноязычных слов, терминов и сочинений. Речь об алфавите «али-гали». По определению авторов, «первым упорядоченную систему транслитерации со специальными знаками для санскрита и тибетского письма, названную по первым буквам (гласной и согласной) санскритского алфавита *али-гали* и вошедшую в монгольский язык под искаженным наименованием *галиг,* создал харчинский Аюши-гуши в 1587 г. на основе традиций транслитерации тибетцами санскритских текстов» [Там же: 128]. Ценные сведения о пекинских, северомонгольских, бурятских ксилографических изданиях книг-билингвов, в создании которых использовали тибетское уставное письмо «с параллельным текстом на широко распространенном в Тибете и Монголии североиндийском письме *ранджана,* известном там под названием *ланджа* или *ландза* (*тиб.* lan tsha), а также на тибетском, *ранджана* и *варду* (североиндийское письмо, использовавшееся как своего рода скоропись письма *ранджана*), на *ранджана,* соёмбо и тибетском уставе и т. д. [Там же]. Использование подобных письменностей в ксилографировании, по замечанию авторов, «преследовало цель придать изданию торжественный, даже сакральный характер» [Там же]. Не случайно среди подобных изданий отмечены «Манджушри-нама-сангити» (*тиб.* 'Jam dpal mtshan brjod), «Молитва Самантабхадре» (*тиб.* gZang spyod smon lam), «Восхваление двадцати одной Таре» (*тиб.* rJe btsun sgrol ma'i phyag 'tshal nyi shu rtsa gcig ma bzhugs) и «Восхваление Белой Тары» (*тиб*. sGrol dkar yid bzhin 'khor lo'i bstod pa bzhugs). Авторы правильно отмечают, что большинство из описываемых

ими текстов до сих пор малоизвестны широким научным кругам, поэтому издание таких памятников, подобно предпринятому авторами, может только приветствоваться. Ценным является комментарий о существовании двух способов записи тибетского текста: первый представляет собой передачу всех тибетских графем, а второй является «фонетической» записью, отражающей монгольское устное произношение тибетских слов. Не менее значимы примеры записи монгольским письмом санскритского, тибетского, смешанного санскритско-тибетского, китайского и маньчжурского текстов [Отгонбаатар, Цендина, 2014: 129]. Особо ценны для ойратоведов публикация небольшого тибетско-ойратского ксилографа, представляющего систему слогов ойратского «ясного письма» для отображения тибетских и санскритских знаков и их комбинаций знаков (слогов)[22]. История его создания связана с именем настоятеля монастыря в Арвайхэре Цэвэл-Ванчигдорджа[23] (1835–1894), который в соответствии «с указом, действовавшим в XIX в., по которому крупные халхаские религиозные деятели были обязаны в течение нескольких лет исполнять функции приглашенного настоятеля в г. Кобдо, в монастыре Шара-сумэ, или Тугэмэл-Амарджулагчи», что было зафиксировано в его биографии [Там же: 132]. Публикация данного ксилографа очень важна для сопоставительного анализа с другим, более известным ксилографическим изданием на монгольском и ойратском письме «Знаки „ясного“ и монгольского письма» (*ойр*. Todoi

[22] Ксилограф имеет пространное тибетское название Dag cag gi ston pas lung bstan pa rab 'byams pa dza ya pa ndi ta Ou'e lad kyi tho yon zhes bya bas mdzad pa sog pa yig bco lnga ste 'dir pho mo za ma ma ning dang sa chu me rlung khams thams cad gzab yig dang don gcig ces Ou'e lad kyi no yang mkhan pos gsungs 'di la tho ta ces kyang grags (‘Азбука из пятнадцати групп монгольских знаков, составленная *рабджамбой* Дзая-пандитой, которого называют Олётским *тойном* и о котором было предсказано нашим Учителем; она включает все знаки «мужского», «женского» и среднего рядов, элементов земли, воды, огня и ветра; написана тибетским уставом с олётскими эквивалентами, поведана Ноён-хамбой и известна как «ясное письмо»’) [Отгонбаатар, Цендина, 2014: 129, текст **IV**.4.1a–3b]. Примечательно, что в титуле сочинения Зая-Пандита именуется «Олётским тойном» (т.е. буддийским священнослужителем-выходцем из знатного рода олётов — одного из ойратских племен), хотя из его биографии хорошо известно, что он происходил из хошутского рода шангас [Раднабхадра, 1999: 53; Норбо, 1999: 40; см. также раздел 3.1. данной диссертации].

[23] Согласно сведениям хамбо-ламы Гомбожава, на которые ссылаются Р. Отгонбаатар и А. Д. Цендина, Цэвэл-Ванчигдордж — *пандита-лама хошуна* Арвайхэр Сайнноёновского аймака (в настоящее время Убурхангайский аймак. — Д. М.). Жил в XIX в. Собрание его сочинений состоит из 15 томов, в которые вошли тексты *дхарани,* сутры, по медицине, ветеринарии; ксилографированы в Арвайхэре (см. [Отгонбаатар, Цендина, 2014: 117]).

mongγol kemekü üsüg orusibai), опубликованном Х. Лувсанбалданом [Лувсанбалдан, 1975: 204–206]. Существенным дополнением к известным фактам стало уточнение, что оба ксилографа были напечатаны в монастыре в Арвайхэре, о чем имеется отметка в гарчаке изданий данного монастыря [Отгонбаатар, Цендина, 2014: 132]. Таким образом, для нас становится раскрытой еще одна малоизвестная страница истории книгопечатания в Монголии в последней трети XIX в., связанная с монастырем в Арвайхэре и его настоятелем Цэвэл-Ванчигдорджем, в круг интересов которого входили не только тибетское и монгольское, но и ойратское «ясное письмо».

Яркие страницы истории письменности в XX в. связаны, по мнению исследователей, с деятельностью известного буддийского деятеля, учителя XIII Далай-ламы, бурятского хамбо-ламы Агвана Доржиева (1854–1938), создавшего «письмо Вагиндара». Нам известны два перевода на русский язык биографии Агвана Доржиева [Предание о кругосветном путешествии, 1994; Доржиев, 2003]. В первом издании представлен перевод со старописьменного монгольского языка на бурятский и русский перевод тибетской версии биографии А. Доржиева, которая вначале была опубликована на английском языке Тубдэн Жигмэ Норбу в 1990 г. Автор предисловия отмечает, что в своей автобиографии, написанной в стихотворной форме, Агван-лхарамба повествует о наиболее важных событиях своей бурной и насыщенной жизни, о многолетней учебе в монастырях Тибета, о получении им высшей буддийской ученой степени лхарамбы, присужденной ему в монастыре Брайбун в 1888 г. и о своей последующей деятельности в качестве представителя правительства Далай-ламы в России [Предание о кругосветном путешествии, 1994: 3]. Второе издание, помимо факсимиле текста монгольской версии автобиографии А. Доржиева, составленной в 1921 г., включает азбуку нового бурятского письма Агвана Доржиева (*бур.* Mongγol Burād sine üzüg orošiba), а также тексты на этом письме [Доржиев, 2003: 129–136; 137–155]. Новый бурятский

алфавит был составлен им осенью 1905 г., как уточняют А. Г. Сазыкин и А. Д. Цендина, «на основе монгольской, в частности ойратской, графики» [Доржиев, 2003: 10]. В 1906 г. этот алфавит был издан в Петербурге литографским способом, тогда же тексты и книги на этой графике, наряду с монгольскими и ойратскими текстами, стали выпускаться издательством «Наран». Среди этих сочинений следует назвать «Джирухэну толта» Дандзан Дагбы, извлечения из «Субхашиты» Сакья-пандиты, 34-ю главу из «Моря притч» («Улигер-ун далай»), «Сказку о рыбаке и рыбке» А. С. Пушкина [Там же: 11]. Несмотря на то, что перечень переведенных сочинений не так обширен, и то, что на новой письменности Ц. Ж. Жамцарано и Э. Р. Ринчино были даже составлены сборники бурятского фольклора, она не получила широкого распространения среди бурят. Письменное наследие А. Доржиева и сегодня продолжает привлекать внимание российских и зарубежных монголоведов. В 2010 г. Ё. Жанчив опубликовал памятники на письме вагиндра в серии «Corpus scriptorum» [Жанчив, 2010].

XX в. в истории монгольской письменности ознаменовался кратковременным введением латинской письменности и переходом на современный алфавит на основе кириллического» [Отгонбаатар, Цендина, 2014: 7].

Монгольская письменность представляет собой алфавитное письмо, графическое оформление букв совпадает с древнеуйгурскими графемами. Некоторое неудобство для пользования создавала неоднозначность букв для обозначения лабиализованных гласных, которая не снималась даже за счет сингармонизма гласных. Системы письма, созданные на основе монгольского классического письма, преодолели эту трудность.

***

В XVII в. Зая-Пандита на основе монгольского письма с учетом письменностей соседних народов создал письменность для ойратов,

калмыков и всех монгольских народов, получившую название «тодо бичиг» («ясное письмо»), поскольку в нем каждый звук имел свое обозначение.

Система современного «ясного письма» («тодо бичиг»), функционирующего у ойратов Синьцзяна (СУАР, КНР) подробно изложена в диссертации Намжавин Содмона [Намжавин, 2004]. По сведениям Намжавин С., «Ойраты Китая, в общей сложности их около 300 тыс. человек, проживают преимущественно в Синьцзян-Уйгурском автономном районе (СУАР), а также в аймаке Алашань Автономного района Внутренняя Монголия (АРВМ), уезде Субэй провинции Ганьсу, в уездах Улаан, Дулаан Монголо-Тибетского автономного округа провинции Циньхай (Куку-нор)» [Намжавин, 2004: 10]. В большей степени представители ойратов проживают в Синьцзяне (ок. 170 тыс.), в основном в Баянгол-Монгольском автономном округе, его административном центре г. Корла и уездах Хаджин, Бостнур и Хошууд; в уезде Джин Бортала-Монгольского автономного округа; в уездах Хобуксайр, Дурбулджин, Хар усун, Толь Тарбагатайского аймака; уездах Монгол курэ, Тэкэс, Нилха Илийского аймака; в уездах Алтай, Буурджин, Чингэл Алтайского аймака [Там же]. Намжавин С. также дает описание их этнического состава (среди них есть торгуты, хошуты, элюты, урянхай, захчин и др.) и раскрывает историю их появления на данных территориях: торгуты и хошуты «являются потомками ойратов-калмыков, возвратившихся в Джунгарию с берегов Волги в 1771 г. под предводительством Убаши хана, элюты (олёты. — Д. М.) же являются потомками ойратов, оставшихся в живых после их массового истребления маньчжурами в 1758 г. в период маньчжуро-джунгарской войны» [Намжавин, 2004: 10–11].

Всесторонне изучение ойратского языка (диалекта ойратов Китая) было предпринято в 1950-е гг. после установления в Китае нового общественного строя [Намжавин, 2004: 13]. При этом всеохватному изучению подвергся не только собственно китайский язык, но и языки малочисленных народов, для чего в 1955 г. была создана научно-исследовательская группа на базе

академических институтов и научных организаций, предприняты две экспедиции в Синьцзян, в составе которой были проф. Чингэлтэй, другие китайские ученые; в этой экспедиционной работе приняла участие Б. Х. Тодаева [Там же].

Среди первых исследователей, оставивших заметный след в истории изучения ойратского языка (ойратского диалекта Синьцзяна), начало которому было положено в 1950-е гг., была известный монголовед Б. Х. Тодаева [Тодаева, 1960]. Большую работу проделали проф. Чингэлтэй [Činggeltey, 1978], Х. Чойджинджав и Т. Бадма [Čoyijingǰab, Badma, 1979], Ч. Бимба, Т. Джамца [Jamca, 1999] и др.

В исследовании «ясного письма» ойратов Синьцзяна одним из важных этапов расценивается публикация книги «Правила монгольского языка» [Mongγol keleni durum, 1953], целью которой было внесение изменений в орфографику и графику «ясного письма» с тем, чтобы максимально приблизить его к разговорному языку. В 1960-е гг. с опорой на них было издан ряд учебников и словарей, они продолжают действовать до сих пор [Намжавин, 2004: 23]. После десятилетнего перерыва в развитии национального образования и культуры (с конца 1970-х до начала 1980-х гг.), связанного с последствиями «культурной революции», представители многих национальностей, в том числе и синьцзянские ойраты получили возможность обучаться в университетах Пекина и Хух-хото, где преподавание шло на монгольском языке и соответственно на старомонгольской письменности. Вот почему в 1976 г. в Урумчи на первом съезде по выработке совместных решений по монгольскому письму было высказано пожелание обучать ойратских студентов монгольскому письму [Там же: 24], а для того, чтобы устранить лексические барьеры, приблизить ойратский разговорный язык к нормам монгольского языка был составлен «Сопоставительный словарь „ясного письма“ и старомонгольской письменности» [Čoyijingǰab, Badma, 1979]. Эта работа продолжалась, и в конце 1990-х гг. профессор

Синьцзянского пединститута джангаровед Т. Джамца выпустил книгу «Правила „ясного письма“» [Jamca, 1999], в которой предлагал устранить некоторые застывшие формы старомонгольской письменности, что позволило бы приблизить орфографию к живому разговорному языку ойратов. По этому поводу лингвистом Х. Чойджинджавом было высказано мнение о том, что внесение изменений в орфографию «ясного письма» требует глубокого и всестороннего изучения (цит. по: [Намжавин, 2004: 24]). Ойратоведы отмечают, что в «ясном письме» синьцзянских ойратов практически без изменения сохранились созданные Зая-Пандитой 7 гласных и 15 согласных букв, из галиков были взяты всего лишь пять. Если в XVII–XVIII вв. основной проблемой было обозначение в ойратском письме заимствований из санскрита и тибетского языка, то в настоящее время основной проблемой является передача звуков китайского языка [Намжавин, 2004: 120].

Следует признать, что, начиная с 1980-х гг., в Синьцзяне идет постепенный переход на старомонгольскую письменность. Тем не менее, ойратоведческие, источниковедческие исследования ведутся, издаются научные журналы, серии письменных памятников на «тодо бичиг», проводятся международные конференции по проблемам ойратоведения.

Еще одним письмом, созданным на основе монгольского письма является маньчжурское. Однако для того, чтобы приблизить написание маньчжурских слов к произношению, модификации или добавления новых букв почти не потребовалось. Маньчжурское письмо было создано на основе монгольского при использовании его собственных ресурсов. В то же время «ясное письмо» («тодо бичиг») было создано явно при знакомстве с письменностями Среднего Востока, включая арабское письмо, и Центральной Азии [Бурыкин, 2016].

О том, что для монголов маньчжурская письменность имела важное значение, как одна из официальных государственных систем письма в эпоху

Цин (нач. XVII – 1911 г.), свидетельствуют разнообразные двуязычные и многоязычные лексикографические труды, в которых, как правило, был представлен монгольский языковой материал. Одним из них является «Зерцало маньчжурско-монгольской словесности» (1717) [Мунхцэцэг, 2015; 2016]. Процесс развития письменных систем и создания новых алфавитов начался в самом конце XVI в., когда маньчжуры начали использовать для своего языка монгольское письмо без диакритических знаков, а 1632 г. считается его годом создания знакомого нам маньчжурского письма с диакритическими знаками. На маньчжурском языке существует большое количество письменных памятников, о чем свидетельствуют описания письменных источников.

Этот же процесс еще в XIII в. инициировал у монголов появление квадратной письменности. Известны два вида квадратной письменности — вертикальное и горизонтальное. Первое создано по повелению Хубилай-хана Пагба-ламой в XIII в. (см., например, [Санжеев, 1977: 134–159; Софронов, 1977; Шагдарсүрэн, 2001; 80–114; Чулуунбаатар, 2000: 15–18]). Оно просуществовало недолго и после падения династии Юань (1279–1368) вышло из употребления. Если кратко охарактеризовать систему письма Пагба-ламы, то следует признать ту роль, которую сыграло тибетское письмо в его создании.

После этого в практике использования письменного языка монголы вернулись к классическому письменно-монгольскому языку, отличительной особенностью которого было то, что оно могло обслуживать разные монгольские диалекты [Владимирцов, 1934б: 887; Санжеев, 1977: 134], и позволяло однозначно идентифицировать язык документа по используемой системе письма.

Создателем второй разновидности горизонтального квадратного письма является Ундур гэгээн Занабазар (1635–1723), который в одно время с ним создал письмо соёмбо [Бямбаа, 1997; Шагдарсүрэн. 2001; 159–174;

Чулуунбаатар. 2000: 22–23]. Результаты исследования горизонтального квадратного письма Р. Бямба представил в двух своих монографиях [Бямбаа, 1997; 2005]. В них, помимо алфавита указанного письма, он представил образцы тибетских, санскритских и монгольских текстов, записанных на этой разновидности письма. К примеру, тибетоязычные тексты, записанные горизонтальным квадратным письмом, представлены такими четырьмя образцами: В первом из сочинений под названием «Үсгийн номлол тодорхой толь» («Ясное зерцало — учение о буквах») Занабазар впервые показал, как следует записывать знаками квадратного письма тибетский текст [Бямбаа, 1997: 84; Бямбаа, 2005: 117]. Вторым тибетским текстом на горизонтальном квадратном письме следует расценивать благопожелание, завершающее первое сочинение. Третьим представлено сочинение Shi bag so ba'i man ngag bum sgrub rab dgar [dkar] bum bzang zhes bya ba bzhugs so, имеющее отношению к религиозному обряду по усопшим. Четвертым является сочинение Цзонхавы (1357–1419) под названием «Учитель, ставший основой знания» (*миб*. Yon tan gzhir gyur ma) [Бямбаа, 1997: 85; Бямбаа, 2005: 117]. Во второй монографии представлены дополнительные материалы (азбука и фрагмент текста, записанный квадратным письмом Занабазара, в азбуке на классическом тибетском языке) [Бямбаа, 2005: 118]. Все описанные образцы представляют большой научный интерес, раскрывают историю монгольского письма XVII в. в ее осмыслении и связи со звуковым строем языка.

Письменность Вагиндара (вагиндра), о которой было сказано ранее, была создана для бурятского языка Агваном Доржиевым в начале XX в. Для нас очевидно, что эта письменность создавалась для того, чтобы буряты более успешно читали тексты, графически адаптированные к бурятскому языку и испытывали меньше трудностей при письме на родном языке.

Монголы с древнейших времен были связаны с культурой многих народов, но особенно тесные контакты были с Тибетом. Тибетцы, обретя свою письменность в VII в., сумели создать обширную литературу, которая

оказала значительное влияние на литературно-книжное творчество монголов [Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II: 500, 579]. Тибетское письмо было создано на основе одного из древнеиндийских письмен (деванагари, нагари) в середине VII в. Тхонми (Тонми) Самбхотой (*тиб*. thon mi sam bho ta), сановником царя Сронцзан-гамбо (Сонцэн Гампо, *тиб*. srong btsan sgam po) (VII в.)[24], основавшего Тибетское государство (см. [Пубаев, 1981: 159, прим. 96; Кычанов, Мельниченко, 2005: 19–21]).

Е. И. Кычанов и Б. Н. Мельниченко отмечая, что письмо, составленное Тонми Самбхотой, было не единственным в Тибете, приводили слова Ю. Н. Рериха, который в свое время писал: «Тибет знал несколько других писем, не получивших, однако, распространения. Традиция сохранила названия пяти таких систем письма, ставших известными по именам изобретателей» [Рерих, 1958: 109].

Особую значимость тибетский язык и письменность приобрели с распространением буддизма, когда возникла необходимость осуществить переводы обширной религиозной литературы, на что указывают работы тибетологов (Ю. Н. Рерих, Ю. М. Парфионович, Ц. Дамдинсурэн, Д. Цэрэнсодном, Ш. Бира, Д. Ёндон, Ч. Алтангэрэл, Л. Хурэлбатор, Д. Бурнээ, Д. Энхтор, Р. Бямба и др.).

Интересный факт проникновения тибетского языка в культуру монгольского общества связан был с укреплением его роли как языка религии, что выразилось в том, что монгольские просвещенные ламы стали создавать свои труды на тибетском языке [Бира, 1960; Алтангэрэл, 1967–1968; Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II: 579–632]. Р. Бямба подготовил 4-хтомное описание трудов монгольских просвещенных лам, составленных ими на тибетском языке и переведенных на монгольский язык [Бямбаа, 2003].

---

[24] Датировка жизни тибетского царя Сронцзан-гамбо в тибетской историографической литературе представляется неоднозначно, поскольку существуют две точки зрения, о чем подробно писал Р. Е. Пубаев (см. [Пубаев, 2081: 159, прим. 96]). Согласно сведениям тибетского историка XVIII в. Сумба-кханбо Ешей-Балджора, годы жизни царя определяются 617–698 гг., что представляется наиболее исторически обоснованными достоверным [Там же].

Для монголоязычных народов в вопросе распространения религиозных идей посредством рукописных и печатных книг важное значение имели двуязычные тибетско-монгольские [Бүрнээ, Энхтөр, 2018], тибетско-ойратские тексты, лексикографические труды [Ойратский словарь, 2010]. Об этом же свидетельствуют сохранившиеся материалы Научного архива КалмНЦ РАН [Чумато, 1983: 119]. Среди последних можно отметить следующие лексикографические работы: Тибетско-монгольские словари Суматиратны (Р. Номтоева) [Sumatiratn-a], Алашаньского Дандар-лхарамбы [Ngag dbang bstan dar], Г.-Ж. Тугулдурова [brDa yig]. О том, что словарь Суматиратны не утратил своей значимости и в наши дни, свидетельствует его издание в переводе на английский язык А. Шаркёзи в Улан-Баторе в 2018 г.

Помимо этого характерной особенностью именно калмыцких собраний является тибетско-ойратская диглоссия, т. е. наличие текстов на тибетском и одновременно на ойратском языках («Субхашида», «Пророчество Будды», астрологические и календарные материалы) [Чуматов, 1983: 121, 126; Музраева, 2009; 2015]. В первых двух сочинениях текст записан сначала по-тибетски, параллельными горизонтальными строками, под которыми вписывался соответствующий текст на «тодо бичиг». Подобная практика очень полезна для тех, кто осваивает тибетский язык, кому важно научиться правильно подбирать эквиваленты перевода к тибетским словам и словосочетаниям, для понимания смысла текста. Астрологический сборник может включать подборки текстов на тибетском или ойратском языках с разного рода текстовыми вкраплениями и табличными вставками на тибетском языке, включая цифровые данные и рисунки.

Тибетское письмо осваивалось монголоязычными народами в связи с установлением монголо-тибетской полиглоссии, сформировавшейся в то время, когда в обиходе находились и монголоязычные, и тибетоязычные письменные документы и тексты, как, к примеру, трехъязычный словарь

«Buddhistiche Triglotte» [1859]. Следует добавить, что калмыцкие гелюнги использовали тибетский язык в своей религиозной практике, что нашло отражение в их переписке друг с другом [Гедеева, 2008: 134], фиксации религиозных молитвенных текстов, предназначенных для создания оберегов (буу) и хранения на алтаре, рецитации верующими в определенные дни, составлении буддийских молитвенных текстов, в том числе и астрологического характера, на двух языках — тибетском и ойратском «тодо бичиг» [Музраева, 2009в; 2012б; 2018а].

Современные тибетологические исследования способствуют раскрытию малоизвестных этапов истории распространения тибетского письма среди монгольских народов. Это особенно ярко проявляется при обнаружении малоисследованных, неизвестных широким научным кругам письменных памятников. Так, А. В. Зориным при участии Ю. С. Макаровой описаны два списка тибетского сборника «Доманг» из коллекции Саратовского областного музея краеведения (СОМК) [Зорин, Макарова, 2016]. Эти рукописные книги поступили в музейную коллекцию из кабинета калмыковедения педагогического факультета Саратовского государственного университета, в котором обучались выпускники Калмыцкого педагогического техникума. С именем заведующего кафедрой калмыковедения Б. К. Пашковым (1891–1970), известным востоковедом, организатором калмыцкой науки, связано создание учебно-показательного музея, в котором, предположительно и хранились эти рукописи до их передачи в СОМК [Там же: 54]. Характерной особенностью этих списков является отображение титулов на тибетском языке, заключенных в рамку, и на ойратском «тодо бичиг», представленных ниже рамки [Зорин, Макарова, 2016: 55]. Эти списки, датированные началом XIX в., свидетельствуют, насколько значимы были для калмыцких переписчиков буддийских текстов сборники «Сунгдуй» Таранатхи [Зорин, 2014; Музраева, 2018а] и «Доманг», состоящий в основном из текстов, содержащихся в первом, в целом

повторяющий издание монастыря Кумбум [Зорин, Макарова, 2016: 56]. Предположение авторов статьи, что в указанный период второй из упомянутых сборников мог использоваться для переписки отдельных входящих в него текстов, требует проведения сопоставления с разрозненными списками тибетских текстов, сохранившимися в коллекциях Калмыкии.

Не менее значимы материалы, выявленные в ходе инвентарной работы в фондах академических книгохранилищ, одним из которых располагает ИВР РАН. Публикации последних десятилетий, вводящие в научный оборот тибетские рукописные и печатные тексты, в том числе фрагментарные, из числа первых поступлений в Азиатский музей (в настоящее время — ИВР РАН), раскрывают малоизвестные факты истории бытования буддийских книг у российских народов, являющихся последователями буддийского учения. Из опубликованных работ становится известно, что такие тексты были доставлены в Санкт-Петербург из буддийского монастыря Аблайкит (Аблай-хит)[25], бывшего одним из самых крупных в Джунгарии, построенного в 1654–1655 гг. правителем хошутов Аблаем-тайджи (ум. в 1674 г.) [Байпаков, Воякин, Ерофеева, Казизов, 2017: 638–641].

Что касается рукописных текстов, находящихся на периферии множества рукописных памятников на тибетском и ойратском языках, хранящихся в ИВР РАН и других библиотеках и собраниях рукописей, то их ценность по мере накопления материала переосмысливается и их значимость как источников информации возрастает. Среди них обнаруживаются наиболее ранние памятники на тибетском языке, поступившие в музейные коллекции, такие, как находки из разрушенных буддийских храмов на Иртыше (возможно, что не все такие памятники в этом регионе известны ученым) [Зорин, 2015; 2017], или разрозненные листы изданий Ганджура,

[25] Аблайкит представлял собой укрепленный храмовый комплекс (в настоящее время его развалины находятся на территории Восточного Казахстана; с 2016 г. изучается археологами).

разными путями попадавшие в собрания рукописей [Alekseev, Turanskaya, Yampolskaya, 2016]. Эти материалы расширяют наши представления о судьбах копий и изданий образцов буддийской книжности, открывают перспективы для изучения истории распространения традиций и школ тибетского буддизма среди монгольских народов [Зорин, 2018: 64]. Они также увеличивают объем наших знаний об истории знакомства российских и европейских ученых с образцами тибетского письма во временной перспективе. Все это придает документальную доказанность имеющимся знаниям отечественных ученых о монгольской и тибетской книжности и придает науке новые направления в исследованиях в сфере истории, историографии и вспомогательных дисциплин в области буддийской книжности у монголоязычных народов и в сфере буддологии в целом.

## 1.2. Из истории расселения монголов и ойратов в XIII–XVII вв. и формирования этнических общностей

Материалы по истории ойратов, не слишком значительные по объему, достаточно однообразные по содержанию — перечни правителей, отдельные эпизоды, связанные с военными действиями и отрывочные локализующие указания — почти не позволяют нам судить о характере и обстоятельствах первого этапа распространения буддизма среди монгольских народов, хронологически приходящегося на время правления китайской династии Юань. Изученная литература дает нам только даты проникновения буддизма к монголам — XIII век. Историческая перспектива развития культуры ойратов, проявляющих тенденцию к обособлению от основной массы монгольских народов и ханств, связана с относительной и длительной изоляцией ойратов от других монголоязычных этносов, то есть на тот период, который приходится на период второй половины XIV – XVI в., хронологически совпадающий со временем правления династии Мин в Китае. Наметившиеся различия в территориях расселения ойратов и

монголов, приводящие к изоляции и независимому культурному развитию, обусловили и разницу во времени проникновения реформированного буддизма, а именно ламаизма, как принято называть монгольский буддизм для данного периода, к монголам и к ойратам, составившую почти полвека, очевидно — конец XVI и первую половину XVII в.

В том объеме сведений об обстоятельствах распространения буддизма у ойратов обращает на себя внимание одна важная деталь, связанная с биографией и судьбой Зая-пандиты Намкай Джамцо (1599–1662), выдающегося ойратского просветителя, литератора, проповедника и переводчика. Появление в обществе ойратов тойнов — лам благородного происхождения, связанных родственными узами с правителями и иными лицами с высоким потестарным статусом, свидетельствует о стремлении высших слоев общества приобщиться к буддизму и укоренить его сначала в последующих поколениях собственного социума, а потом распространить буддизм на весь этнос — разумеется, теми способами и теми методами, какими располагает этика буддизма и связь буддийских религиозных концептов с различными областями знаний и обязательно высоким уровнем развития науки. Как мы можем догадываться, «темный» период в истории монгольской культуры и литературы, приходящийся на рецессию активности буддизма, синхронно с которой историки видят возрождение более ранних верований, хотя это и не подтверждено известными нам источниками, был действительно периодом культурной рецессии, причем более глубокой, чем соответствующий период у восточных монголов, которые, как думается, все же поддерживали какую-то форму монгольской письменности и социум грамотных людей, необходимых для ведения хотя бы деловой документации.

Предки калмыков — ойраты (или западные монголы) являются выходцами из региона Центральной Азии. Своеобразным рубежом в разграничении их истории и истории калмыков историографы определяют периодом XVI – начала XVII в. в Западной Монголии и Джунгарии. Связано

это было с нехваткой территорий для выпаса скота, феодальными усобицами, военными неудачами, побудившими «правителей крупных ойратских этнополитических объединений торгоутов и дэрбэтов Хо-Урлюка и Далай-Батыра откочевать со своими людьми в степи Западной Сибири. В дальнейшем эта часть ойратов расселилась по территории междуречья Волги и Яика (Урала) и Нижнего Поволжья, где со временем сложилась самостоятельная монголоязычная народность — калмыки» [Санчиров, 1990: 3].

Ойраты как особое территориальное подразделение монголов известны по историческим источникам, относящимся к началу XIII в., «когда в степях Монголии происходил процесс объединения разрозненных и враждовавших друг с другом монгольских племен и племенных союзов в единое феодальное государство. Тогда же ойратские племена, обитавшие в таежных районах Западного Прибайкалья и верховьев Енисея, были завоеваны Чингисханом» [Там же: 5].

Среди первых источников, повествующих о событиях, имеющих отношение к ойратам, историки называют «Сокровенном сказание монголов» (или «Тайная история монголов»), памятника первой трети XIII в. [Козин, 1941], и труд персидского историка Рашид ад-Дина (1247–1318), именуемый «Сборник летописей» [Рашид ад-Дин, 1952].

В «Сокровенном сказании» говорится: «§ 141. После того, в год Курицы (1201), в урочище Алхуй-будах, собрались (на сейм) следующие племена: Хадагинцы и Сальчжиуты совместно; Баху-Чороги Хадагинский со своими; Хадагин-Сальчжиутский Чиргидай-Баатур со своими; договорившись с Дорбен-Татарами, Дорбенский Хачжиул-беки со своими; татарин Алчи и татарин Чжалик-Буха со своими; Икиресский Туге-Маха со своими; Унгиратский Дергек-Эмель-Алхуй со своими; Горлосский Чоёх-Чахаан со своими; из Наймана — Гучуут: Найманский Буирух-хан; Хуту, сын Меркитского Тохтоа-беки; Худуха-беки *Ойратский*; Таргутай-Кирилтух

Тайчиудский, Ходун-Орчан, Аучу-Баатур, и прочие Тайчиудцы. Уговорившись возвести Чжачжирадайского Чжамуху в ханы, они приняли присягу, рассекая при этом с разбега жеребца и кобылу. Оттуда все они покочевали вниз по течению реки Эргуне и совершили обряд возведения Чжамухи в Гур-ханы на вершине поросшей лесом горы при впадении в Эргуне реки Кан-мурен. По окончании обряда возведения в Гур-ханы они уговорились выступить в поход против Чингис-хана и Ван-хана. Чингис-хан находился в Гурельгу в то время, когда прибыл Горлосский Хоридай и сообщил ему об их уговоре воевать. Получив это известие, Чингис-хан передал его Ван-хану, а тот немедля поднял войско и прибыл к Чингис-хану» [Козин, 1941: 32–33]; «§ 239. В год Зайца (1207) Чжочи был послан с войском Правой руки к Лесным народам. Проводником отбыл Буха. Прежде всех явился с выражением покорности *Ойратский* Худуха-беки, со своими Тумен-Ойратами. Явившись, он стал провожатым у Чжочия. Проводил его к своим Тумен-Ойратам и ввел в Шихшит. Подчинив Ойратов, Бурятов, Бархунов, Урсутов, Хабханасов, Ханхасов и Тубасов, Чжочи подступил к Тумен-Киргизам. Тогда к Чжочи явились Киргизские нойоны Еди, Инал, Алдиер и Олебек-дигин. Они выразили покорность и били государю челом белыми кречетами-шинхот, белыми же меринами да белыми же соболями. Чжочи принял под власть Монгольскую все Лесные народы, начиная оттуда по направлению к нам, а именно народы: Шибир, Кесдиин, Байт, Тухас, Тешек, Тоелес, Таси Бачжиги. Взял он с собою Киргизских нойонов-темников и тысячников, а также нойонов Лесных народов и, представив Чингис-хану, велел бить государю челом своими белыми кречетами да белыми ж меринами, да белыми ж соболями. За то, что Ойратский Худуха-беки первый вышел навстречу Чжочия с выражением покорности, вместе со своими Ойратами, государь пожаловал его и выдал за сына его, Инальчи, царевну Чечейген, Царевну же Олуйхан выдал за Инальчиева брата — Торельчи, а царевну Адаха-беки отдали в замужество к Онгудцам. Милостиво обратясь к

Чжочи, Чингис-хан соизволил сказать: „Ты старший из моих сыновей. Не успели выйти из дому, как в добром здравии благополучно воротился, покорив без потерь людьми и лошадьми Лесные народы. Жалую их тебе в подданство“» [Козин, 1941: 79–80].

В Сборнике летописей указывается расположение ойратов в XIII в. У Рашид-ад-Дина говорится: «В Монголии есть большая гора, которую называют Буркан-Калдун. С одного склона этой горы стекает множество рек. По тем рекам — бесчисленное количество деревьев и много леса. В тех лесах живут племена тайджиутов.

Чингиз-хан [сам] выбрал там место для своего погребения и повелел: „Наше место погребения и нашего уруга будет здесь!“. Летние и зимние кочевья Чингиз-хана находились в тех [же] пределах, а родился он в местности Булук-булдак, в низовьях реки Онона, оттуда до горы Буркан-Калдун будет шесть дней пути. Там живет одна тысяча ойратов из рода Укай-Караджу 1455 и охраняет ту землю.

Подробное перечисление тех рек, [что стекают со склона горы Буркан-Калдун], такое:

с южной стороны, в центре — Кэлурэн,

с востока — Онон,

с большого северо-востока — Кирэкту,

с большого севера — Киркачу,

с большого севера — Чику,

с большого северо-запада — Калаку,

с среднего юго-запада — Кара,

со среднего юго-запада — Бурачиту,

с большого юго-запада — Дулэ.

Юртом и место пребыванием этих ойратских племен было Восьмиречье (Секиз-мурен). В древности по течению этих рек сидело племя тумат» [Рашид-ад-дин, 1952, т. I: 231–234].

Рашид-ад-дин приводит сведения о следующих народах: «Подразделение народов, [происшедших от] дядей Огуза: Ор-хана, Коз-хана и Гур-хана, его братьев и их детей, которые не присоединились к Огузу. Эти народы разделяются на две части: одна — та, происхождение родов которой, по причине их древности, в подробностях не известно; другая часть, — о родах которой [все] известно в подробностях.

Народности, о происхождении ответвлений которых за давностью времени в подробностях не известно, [имеют два следующих подразделения].

Первое подразделение. Народности, которых в настоящее время называют монголами, однако в начале их название не было таковым, потому что это название появилось спустя некоторое время после них. Каждое ответвление этих народов [разделилось] на множество ветвей и каждое [из них] получило определенное название: джалаир, сунит, татар, меркит, курлаут, тулас, тумат, булагачин, кэрэмучин, урасут, тамгалык, таргут, ойрат, баргут, кори, теленгут, кесутами, урянка, куркан и сукаит.

Второе подразделение. Народы же обитатели равнины подобны вышеупомянутым народам, которые не столь давно получили имя монголов. Это сборище народов многочисленно, племена их бесчисленны; названия некоторых из таких племен и их ветвей, поскольку они стали известны, приводятся полностью, [в дальнейшем] будут объяснены и обстоятельства их жизни, это: кераиты, найманы, онгуты, тангуты, бекрины, киргизы.

О [названных] народах известно, что начало их происхождения пошло от тех двух человек, которые ушли на Эргунэ-кун; путем рождений и размножения их род стал многочисленным. Слово монгол стало именем их рода, и это название переносят [теперь] на другие народы, которые похожи на монголов, потому что начало обобщения сего слова [с другими народами] произошло с эпохи монголов, — последние же были одним из тюркских народов. Так как к ним была [проявлена] божественная помощь, то за время около четырехсот лет от них [произошло] множество ответвлений и по своей

численности они превысили другие [народы]; вследствие же их могущества другие [племена] в этих областях также стали известны под их именем, так что большую часть тюрков [теперь] называют монголами. Подобно тому, как перед этим татары стали победителями, то и всех [других] стали называть татарами» [Рашид-ад-дин, 1952, т. I, ч. 1: 77].

О племени ойрат средневековый летописец приводит следующие данные: «Юртом и местопребыванием этих ойратских племен было Восьмиречье [Секиз-мурэн]. В древности по течению этих рек сидело племя тумат. Из этого места вытекают реки, [потом] все вместе соединяются и становятся рекой, которую называют Кэм; последняя впадает в реку Анкара-мурэн. Имена этих рек таковы: Кок-мурэн, Он-мурэн, Кара-усун, Санби-тун, Укри-мурэн, Акар-мурэн, Джурчэ-мурэн и Чаган-мурэн [Рашид-ад-дин, 1952, т. I, ч. 1: 118].

Эти племена еще издревле были многочисленны и разветвлялись на несколько отраслей, у каждой в отдельности было определенное название с таким распределением <...> (Там же).

Несмотря на то, что их язык монгольский, он [все же] имеет небольшую разницу от языка других монгольских племен, например такую: нож другие [монголы] называют китуга, а они [говорят] мудага. Подобных этим словам существует множество [других]. [Ойраты] всегда имели государя и вождя. Хотя во времена Чингиз-хана они оказали некоторое сопротивление [монголам], однако [скоро] прекрасно смирились и покорились, как [это] изложено в истории. Чингиз-хан поддерживал с ними связь — давал и брал девушек, и было у них [между собою] побратимство и свойство [анда-кудай] [Рашид-ад-дин, 1952, т. I, ч. 1: 118].

В тот век государем и вождем этого племени был Кутука-беки; он имел двух сыновей: Иналчи и Торэлчи, и одну дочь по имени Огул-Каймиш, которую взял [за себя] Менгу-каан. Еще раньше Чингиз-хан имел намерение взять ее в жены, но [этого] не случилось. Говорят, что хотя она была снохой

Кубилай-каана и Хулагу-хана она всегда называла их сыновьями, а они оказывали ей полный почет.

Этому Торэлчи-гургэну Чингиз-хан дал свою дочь Чичиган, у него от нее родились три сына: одного звали Бука-Тимур, другого — Буртоа; в характере этого Буртоа была вялость и ею он стал известен; третьего [сына] звали Барс-Бука. У него родились две дочери; одна Илчикмиш-хатун, которая была выдана за Арик-Бука. Она была [его] старшей женой, и он очень сильно любил ее. Она была очень высокого роста. [Арик-Бука] не имел от нее детей. Другая [дочь] — Уркенэ-хатун, которую отдали Кара-Хулагу, сыну Моа-Тукана, внуку Чагатая. От этой Уркенэ-хатун происходил Мубарак-шах. Угедей [Чагатай (?)] чрезвычайно любил [Уркенэ-хатун] и называл ее Уркенэ-бэри, т. е. невестка. Она долгое время управляла улусом Чагатая. От этих вышеупомянутых трех сыновей родились дети в таком перечислении:

Дети Бука-Тимура. Он имел сына, по имени Джунэн, которому дали [в жены] дочь Арик-Бука, по имени Нумуган; [кроме сего] он имел еще двух дочерей: Улджэй-хатун, которая была женой Хулагу-хана; имя другой не известно; ее отдали Тукану из славного рода Бату; от нее происходил Менгу-Тимур [Рашид-ад-дин, 1952: 119].

Другой рассказ таков: этот Бука-Тимур имел четырех сестер: одна — Кубак-хатун, первая жена Хулагу-хана, мать Джумкура; другая — Уркенэ-хатун, мать Мубарак-шаха; [третья] — мать Менгу-Тимура, государя Батыева улуса; четвертая — Улджай, [жена] Хулагу-хана. Этот рассказ правилен.

Дети Буртоа. Он имел двух сыновей; имя одного — Улуг, а другого Хин. Оба состояли при Кубилай-каане. Чингиз-хан этому Буртоа дал девушку [своего] рода, имя и колено которой не известны; Буртоа был [поэтому] зятем [гурган].

Дети Барс-Буки. Он имел двух сыновей: имя одного Ширап, а другого Беклемиш; оба состояли при Кубилай-каане, будучи в его свите. Вот и все. Рассказ о другом сыне Кутука-беки, о вышеупомянутом Иналджи, таков.

Бату дал ему одну из своих сестер по имени Кулуй-Икачи. От нее родился сын, по имени Улду; у него было два сына: Никтей и Аку-Тимур. Оба они пребывали в улусе Кунджи и начальствовали над четырьмя тысячами войска джалаиров [Рашид-ад-дин, 1952: 120].

Из числа эмиров-гургэнов, которые имели родство с Кутука-беки, предводителем племени ойратов, был некто Тенгиз-гургэн, которому Гуюк-хан дал [в жены] дочь, и он стал [ему] зятем. В то время как Гуюк-хан умер и на царство садился Менгу-хан, род Гуюк-хана и некоторые эмиры замыслили измену. Эмиров казнили; Тенгиз-гургэна также обвинили и так избили [его] палками, что с его бедер спадало мясо. После этого дочь [Гуюк-хана], бывшая его женой, попросила пощадить [его] жизнь; ей подарили его. Старшая жена Аргун-хана, Кутлуг-хатун, была дочерью Тенгиз-гургэна от упомянутой выше жены.

Сыновья Тенгиз-гургэна: Суламиш и <...>; сын Суламиша — Чичак-гургэн. Дочь Хулагу-хана, Тудукач, отдали за Тенгиз-гургэна; в настоящее время ее имеет [женой] внук Чичак-гургэна. У него родились от нее сыновья.

Тарки-гургэн был сыном Джакыр-гургэна, а Джакыр-гургэн был сыном Бука-Тимура.

Он и его сын Тарки-гургэн были эмирами тысяч ойратов. Тарки имел [женою] дочь Хулагу-хана, Менгу-Лукан. Когда же она умерла, он вместо нее взял [в жены] дочь Менгу-Тимура, Ара-Кутлуг, бежал с войском из Диярбекра и ушел в Шам [Сирию]; там у него отобрали войско и разделили.

Нулун-хатун, которая была старшей женой Джумкура, старшего сына Хулагу-хана, также была дочерью Бука-Тимура и сестрою Джакыр-гургэна. У нее еще была дочь, по имени Ургудак; ее отдали [в жены] сыну Сунджак-аки, Шади. Теперь Джебеш и ее сестра Кунджук — супруга государя ислама, — да продлит Аллах его царство! — суть дочери той Ургудак. Она имела другую дочь, по имени Улджэтай, [которая] была женой Менгу-Тимура.

Он имел от нее двух дочерей; одна вышеупомянутая Ара-Кутлуг. После Менгу-Тимура ее взял [в жены] его сын Анбарджи; от нее он имел дочь, по имени Кутуктай; ее высватал Араб, сын Самкура.

В Иране и Туране было и есть множество [людей] из числа эмиров ойратского племени, однако не известно, кто какой ветви, только они между собою знают свое происхождение. Из их числа был эмир Аргун-ака; однако за [его] происхождение [ему] не оказывали уважения. Рассказывают, что во времена Угедей-каана его отец в голодный год продал его за говяжью ляжку одному эмиру из племени джалаиров, по имени Илукэ-Кадан. Этот эмир состоял в качестве воспитателя [атабек] при Угедей-каане. В то время как [Илукэ] определил одного из своих сыновей в кезик ночной стражи Угедей-каана, он вместе с тем сыном отдал [туда] и Аргун-ака. Так как он был расторопным человеком, то постепенно становился большим и уважаемым человеком, пока не достиг правления и баскакства над страной Ирана. Его сыновья такие: Кирай-Мелик, Таряджи, Ноуруз, Лекзи, Хаджи, Йол-Кутлуг, Булдук и Ойратай, а внуки его: Курак и много [других] кроме него. Также он имел много дочерей. Некоторых из них он дал [в жены] государям и эмирам. Его сыновья Ноуруз и Лекзи в качестве зятьев взяли девушек рода [Чингиз-хана]. Из племени ойрат также происходят Ил-Сукурчи и его сын Туган.

Токтай-беки во время, когда была последняя война, в которой он был убит, не воевал на дороге с войсками Чингиз-хана и покорился [ему]; [но] тот повел их на Токтай-беки, его разорили и умертвили. Все! [Рашид ад-дин, 1952, т. 1: 121].

Н. Я. Бичурин в своем известном сочинении «Историческое обозрение ойратов или калмыков» писал: «Но с сего времени и потомки Чингис-Хановы, сидевшие на престоле Китайском, начали нисходить с высоты своего могущества. В Китае возникли сильные междоусобия, которые наконец превратились в войну за независимость. *Тогон-Тэмур,* покорясь судьбе, добровольно оставил престол оного и удалился в свою отчизну —

Монголию (в 1367 г.). Сие событие составляет Эпоху, с которой *Чжуньгарские Монголы* появились на политическом поприще под названием Ойратов». У него же мы можем прочесть следующее: «По падении *Ойратов* возникла сторона *Халхасцев,* которые, ничего не опасаясь со стороны первых, устремили все свои силы на Юг против Китая и уже не имели нужды и времени заниматься *Чжуньгариею.* Сей промежуток, заключающий в себе около 150 лет, *Ойраты* провели в отдохновении после бурного потрясения могущества своего. Посему-то с половины XV до XVII века История их почти ничего в себе не содержит, кроме имени некоторых Ханов и Владетелей Поколений — без означения даже лет их царствования» [Бичурин, 1834: 25].

Главная проблема в освещении ранней истории ойратов в XII–XVI вв. — это отсутствие и фрагментарность источников или поздний характер обобщающих трактатов по истории ойратов, написанных в XVIII–XIX вв., таких, как «Сказание об ойратах», «Сказание о дэрбэн-ойратах» [Златкин, 1983: 8]. Даже те сочинения, которые послужили источником труда Н. Я. Бичурина, подвергаются оценочной критике и требуют источниковедческого анализа [Там же: 5–6].

В монгольской летописи «Шара туджи»[26] ойраты упоминаются нередко, однако речь в этом тексте идет только о правителях, отдельных эпизодах военных действий и генеалогии внутри отдельных подразделений ойратов. Фольклорные мотивы, которые могут быть усмотрены в этом памятнике, пока не изучены. Вот что можно там прочесть:

«О так называемых четырех чужих. Из этих пяти четверо стали чужими.

[26] Здесь мы опираемся на сводный текст, изданный Н. П. Шастиной [Шара-туджи, 1957]. Это сочинение выступало объектом исследования историографов и источниковедов (Ц. Жамцарано, В. А. Казакевич, Ш. Бира, Х. Пэрлээ, Д. Баярсайхан, Ц. Шагдарсурэн, Э. Мунх-Учрал и др.). С. Чулуун опубликовал сведения об одном неизвестном списке «Шара Туджи», выявленном в 2006 г. в Центральном аймаке Монголии, у одного из лам монастыря Манджушри [Чулуун, 2015].

О так называемых шести тумэнах. Тридцать тумэнов монголов остались в Пекине, когда Ухагату-хан лишился правления в китайской стороне. После того как взяв десять тумэнов | своих монголов, вышел, Элбэг-хаган велел Хутхи Таджу, из ойратского рода Чорос, убить своего младшего брата и взял в жены свою невестку. Вслед за тем он велел ведать Дурбэн ойратами Хутхи Таджу. Остальные же шесть тумэнов были вот таковы:

Три восточных тумэна:

Тумэн Чахар, —
являющийся лезвием рубящего меча,
являющийся гребнем шлема.

Тумэн Халха, —
живущий в Хангай-хане,
являющийся защитником вернувшихся,
являющийся опорой собственной жизни.

Тумэн Урянха, —
поедающий куланов,
делающий тушки короткоухих тарбаганов,
являющийся главою воров-разбойников,
выпускающий воду из колодцев.

Три западных тумэна:

Тумэн Ордос, —
являющийся крылом стремительного сокола,
сохранивший одноколки с вращающейся осью,
с уменьем в большом пальце,
с большим сердцем в груди своей,
охраняющий гороподобную белую юрту родившегося с гордостью Эдзэна [Шара-туджи 1957: 167–169].

Двенадцать тумэнов, —
являющихся колом для привязанных лошадей,

ставшие добычей напавших бродяг,
ставшие пищей тайком подползающих,
защищающие двенадцать проходов Алтая,
ставшие обонами на горах и памятниками на равнинах.

Великий Юншиэбо,
явившийся по призыву Эрдэмту Богда,
отдавший силу свою в прежнее время,
явившийся закваской для кумыса и закваской для творога.

К Юншиэбо присоединив харачинов и асутов
— будет один тумэн.

Таковы шесть этих тумэнов» [Шара-туджи, 1957: 158–159].

Об ойратских тумэнах сказано следующее:

«Так называемые Дурбэн ойрат.
Харият, один из них Огулэт (т. е. Элэт),
ставший теперь народом под именем Сархис.
Один из них хошут, торгут, джунгар —
четверо, соединившихся в одно.
Один из них Барагу, Багатут, Хойт
— вот четыре тумэна ойратов» [Шара-туджи, 1957: 160].

Далее приводятся сведения о происхождении отдельных ойратских племен:

«Происхождение хошутов: Чагатай-чинсан, его сын Цабдан-чинсан, его сын Уруб Тэмур, его сын Дучиед Дугурэн, его сын Болот Бугу, его сын Нагатай, его сын Тэгутэй, его сын Нагутай-чинсан, его сын Саймалху Чинджи, его сын Хушой Чинсан, его сын Бубой-мирдза, его сын Ханай-ноян Хонгор, его сын Туру Байху Гуши-хан, его сын Джихшиху Мэргэн-хаган, его сын Радна Далай-хаган.

Торгуты — потомки кэрэитского Онг-хана. Его сын Бадзар, его сын Магачи Манхи, его сын Буйга, его сын Дзолцохай Орлук, его сын Гоа Орлук, его сын Шихур Дайчин, его сын Пунцуг, его сын Аюши.

Хутхи Тоджу был рода Чорос. Сын Хутхи был Батула Чинсан, его сын Тогон-тайши, его сын Эсэн-тайши, его сын Араган-тайши, его сын Онгуца, его сын Булга-тайши, его сын Гумэчи Хара Хула, его сын Хотогочин Батур-хун-тайджи, его сыновья Сэнгэ и Галдан Бошокту. Сыном Сэнгэ был Цэвэн Рабдан.

Хойты — потомки Дзабахан Мэргэна. Сыну хойтского Хутага-бэки Инэлчи Чингис-хан отдал в жены свою дочь Цэцэйкэн; старшему брату Инэлчи Турулчи отдал в жены дочь Джучи по имени Холойхан; потомок этих был Вачирай Мингату, его сын Сутай Мингату, его сын Эсэлбэй-хия, его сын Ном Далай, его сын Солтон-тайши, его сын Цосхин, его сын Аджу» [Шара-туджи, 1957: 160–161].

Авторы некоторых современных работ по истории тюркских и монгольских народов и государств нередко не раскрывают источники излагаемых сведений, что осложняет источниковедческую проблематику исследований. Татарский историк Р. Безертинов пишет: «В давние времена «родным местом» ойратов были территории на Алтае, в Прибайкалье, в верховьях Енисея. Эволюция цивилизационных процессов в этом регионе на протяжении первого тысячелетия нашей эры привела к образованию этнического субстрата, представляющего собой пестрый конгломерат многочисленных этнических групп со сходным образом жизни и деятельности. Впоследствии из этого конгломерата выделились ойраты торгуты, чоросы, дербеты, хошуты, элюты, зюнгары и другие. Этноним «ойрат» идет от слова «оорд» с ударением на «д», что по-ойратски означает «близкий». После курултая 1206 года степные и лесные племена Забайкалья стали присоединяться к монгольскому союзу добровольно. Военный поход 1207 года Джучи, когда к нему присоединились все лесные племена, можно

назвать не военным, а свадебным. «Сокровенное сказание монголов» подробно описывает присоединение ойратов к монголам. «В год Зайца (1207) Джочи — старший сын Чингиз-хана, был отправлен с войском Правой руки на Лесной народ. Бука был их проводником. Ойратский Худуха-беки прибыл с миром впереди тумена ойратов и, став проводником Джучи, довел его до Шикшита. Добровольный приход Худухи-беки высоко оценил Чингиз-хан. Этот акт доброй воли позволил породниться Дому Чингиз-хана и семье Худухи-беки. Монгольская хроника «Шара туджи» описывает женитьбу двух сыновей ойратского хана Худухи-беки на Цэцэйкен — дочери Чингиз-хана и Холойхан — дочери старшего сына Чингиз-хана Джучи. Две дочери Худухи-беки были выданы за Онкута и Менгу. В результате заключения браков между сыновьями, дочерьми и потомками Чингиз-хана и Худухи-беки образовалась отдельная родовая династия. Родственные связи ойратов с чингизидами были, например, с Хубилай-ханом в Китае, с Бату-ханом в Золотой Орде, с Хулагу-ханом в Малой Азии» [Безертинов, 2013: 93].

Иследователь также отмечает: «Так, например, в середине XIII века ойраты сыграли важную роль в установлении империи Хулагуидов, основанной Хулагу-ханом. Огромная империя Хулагуидов включала современные территории Ирака, Ирана, Азербайджана, Туркмении, Афганистана, Закавказья и восточной части Малой Азии. У Рашид-ад-дина мы находим: „В Иране и Туране было и есть множество [людей] из числа эмиров ойратского племени, однако, неизвестно, кто какой ветви, только они между собою знают свое происхождение. Из их числа был эмир Аргун-ака“. Эмиром, кстати, в первоначальном значении назывался глава десятитысячного войска. В 1284 году Аргун стал ильханом, т. е. правителем государства Хулагуидов, после него до 1335 года правили его сыновья и внуки Газан, Олджейту, Абу-Саид. В 1335 году ильханы потеряли влияние и правили под опекой, т. е. возводились на престол для придания законности власти новых династий Чобанидов и Джалараидов. Кроме них опеку

осуществляли ойратские эмиры и визири. В 1338–39 годах ильханом под опекой Чобанидов была ойратка Сати-бек, дочь Олджейту-хана. По данным источников, в Иране и Закавказье в XIII–XIV веках находилось несколько тысяч ойратских семей, которые впоследствии ассимилировались в Сирии и Египте» [Безертинов, 2013: 93–94].

В рассматриваемой работе мы находим и такие сведения: «В начале XIII века ойраты под предводительством хана Худухи-беки в составе одного тумэна переместились из верховьев Енисея в земли Западной Монголии (Джунгарию), опустевшие после ухода найманов и кереитов. Переход тумэна Худухи-беки в Джунгарию к западным окраинам владений Чингиз-хана можно трактовать как результат двухстороннего договора о взаимовыгодном территориальном сосуществовании. Ойраты должны были выставлять в общемонгольскую армию 4 тумена (40 тысяч) воинов, отсюда пошло название ойратского племенного союза «дэрбэн-тумен-ойрат». Общую численность ойратов в начале XIII в. современные ученые определяют в 200 тысяч человек» [Безертинов, 2013: 94].

Начало первого возвышения ойратов связывают с падением монгольской династии Юань в Китае в 1368 г. В числе возвратившихся в монгольскую степь 20 туменов (из 60) — 4 были ойратскими (1/5 часть всех монгольских войск). Китайская хроника XV в. «Минши» сообщает, что юаньский полководец Мункэ-Тэмур сам себя провозгласил правителем <…> ойратов, населенную западными монголами (ойратами), которые делились на несколько крупных племён: чоросов, торгоутов, хошоутов и дербетов. Джунгар — от монгольского слово «джун гар», — «левая рука», когда-то — левое крыло монгольского войска. На востоке между монголами и ойратами были не урегулированы территориальные разграничения, которые периодически решались локальными войнами.

С запада ойраты стали испытывать давление Могулистана (государства на территории Юго-Восточного Казахстана и Киргизии), развивавшего свою экспансию на восток.

Источники свидетельствуют, что вооруженные столкновения между ойратскими и могулистанскими войсками начались в последнем десятилетии XIV века и носили довольно ожесточенный характер.

В начале 20-х гг. XV в. во главе ойратов из племени чорос стал энергичный и деятельный нойон по имени Тогон. Он подчинил своей власти все ойратские владения и стал единодержавным правителем созданной им империи ойратов. После этого он предпринял решительные шаги по расширению империи. В западном направлении ойраты в 1421 г. продвинулись вглубь Могулистана и дошли до Иссык-Куля. Одним из важных объектов ойрато-могулистанской борьбы за контроль над важными торговыми путями был Хамийский округ, обладание которым оспаривали три основные силы: Могулистан, Ойратская империя и Китай. Расположенный на главном торговом пути, связывавшем Китай со странами Запада. Хами играл роль дверей, открывавших и закрывавших вход в Китай. Особая роль Хами была причиной многочисленных войн, которые с древних времен Китай вел с кочевыми и оседлыми обитателями Половецкой степи и Восточного Туркестана.

Описывая географическую ситуацию, Р. Н. Безертинов пишет следующее: «Тоненькая цепочка оазисов тянется вдоль хребтов Тянь-Шаня и заканчивается на востоке узеньким горлышком крохотного Хамийского оазиса. Оазисы прорезают посредине огромную гибельную пустыню. По всей цепочке оазисов пролегает главный и единственный путь из Западного Китая в Восточный Туркестан и притяньшанские земли. Других путей в этом направлении нет, отсюда Хами, имеет стратегическое военное и торговое значение» [Безертинов, 2013: 94].

В конце XIV – начале XV в. правителями Хами были потомки императоров Юаньской династии Китая. В 20-х гг. XV в. округом Хами овладели ойраты [Там же]. Историк указывает также на следующие факты: «С тех пор борьба за Хами велась с переменным успехом несколькими государствами до конца 70-х гг. XVII в., когда Хамийский оазис окончательно подпадает под власть Джунгарского ханства ойратов. Повладев Хами несколько лет, ойраты оставили этот округ турфанцам, сосредоточив все свои силы на восточном направлении» [Безертинов, 2013: 94].

Тогон выиграл несколько сражений в Монголии и в 1438 г. распространил на нее свою власть. С этим временем связывают появление такого этнографического атрибута, как «улан-зала» (небольшая кисть из красных нитей, которую носят на головных уборах), символизирующая солнце и исходящие от него лучи. Указом ойратского хана Тогона в 1437 г. ношение улан-зала было обязательным для всех ойратов, и служило наглядным выражением их отличия от остальных монголоязычных народов, сыграв свою роль в объединении ойратского этноса. Важно отметить, что калмыки Российской империи часто называли себя «улан залата», т.е. «носящие красную кисть», вкладывая в эти слова смысл этнонима. «Улан-зала» в центре герба республики Калмыкия (принят 11 июня 1996 г.) [Там же: 94].

События, связанные с Тогоном, представлены Р. Н. Безертиновым следующим образом: «После завоевания Монголии Тогон вступил в переговоры с правительством Минского Китая, добиваясь в первую очередь узаконения свободной для ойратов торговли на китайских рынках. После того как переговоры с китайскими правителями зашли в тупик, Тогон начал готовиться к походу на Китай. После внезапной смерти Тогона в 1439 году, нападение на Китай осуществил его сын Эсен. Вождь ойратов Эсен стал во главе союза племен и контролировал огромную территорию на севере, от Синцяна до Маньчжурии. Честолюбивый Эсен предложил женить своего

сына на девушке из царского рода Мин и, получив отказ, двинул свою армию на север Китая (1449 г.). Император Ин Цзун, которому исполнилось 22 года под влиянием своего советника евнуха Ван Цзиня, у которого не была боевого опыта, решил лично повести свою армию против ойратов. Он собрал полумиллионное войско (огромную массу неподготовленных и плохо вооруженных людей) которое, в довершение всего увязло в грязи, образовавшейся из-за беспрерывных дождей. В местности Туму (в провинции Чахар, к юго-западу от города Хуэйлай) произошло генеральное сражение, закончившееся разгромом полумиллионной китайской армии. В китайских летописях это событие фигурирует, как «Тумусская катастрофа». Началось с того, что ойраты уничтожили арьергард имперской армии. Затем бросились в атаку, охваченное паникой императорское войско было полностью разгромлено, а император Ин Цзун попал в плен. Есен не двинул свою армию на незащищенный Пекин, а отступил на север, увозя с собой богатую добычу и пленного императора. После полугода неспешных переговоров китайцев с Эсеном вождь ойратов отпустил императора, и заключили с Китаем мирный договор. Есен был выдающийся человек. Он не только стал первым в постчингисхановскую эпоху хаганом Монголии из нечингизидов, но и тем полководцем, который сумел нанести минскому Китаю сокрушительное военное поражение и взять в плен (!) императора Ин Цзун» [Безертинов, 2013: 95].

В 1454 году Эсен провозгласил себя всемонгольским ханом, но уже в следующем 1455 году он был убит в результате заговора группы крупных вождей племен. После смерти Эсен-хана, империя ойратов стала распадаться. Восточные монголы, живущие на территории современной Монголии, разделилась на множество племенных орд, которые откололись от империи ойратов.

В первой половине XVI в. ойраты Джунгарии оказались под властью восточных монголов, которым удалось преодолеть раздробленность

государства, благодаря стараниям Даян-хана (1470–1543). После длительной борьбы он объединил Монголию, подчинил ойратов, заставил Китай заключить выгодный для монголов мирный договор и провозгласил себя «Великим Юаньским ханом». В 1543 г. Даян-хан умер.

Монголия вновь распалась на множество мелких ханств и княжеств. Ойратские владения отделились от Монголии и стали самостоятельно отражать интервенции. Борьба велась со всех сторон одновременно — на юге против Турфанского султаната, на западе против Казахского ханства, на востоке против халха-монгольских и южномонгольских правителей» [Безертинов, 2013: 98].

Историки, освещающие территорию расселения монголов в XIV–XVI вв., как и их предшественники — составители китайских хроник, основное внимание уделяют генеалогии «владетелей», т. е. верховных местных правителей, отчасти военным событиям, в минимальной степени — топографическим деталям, позволяющим с той или иной степенью достоверности локализовать места описываемых событий. Вероятно, вследствие канонов, которым должны были следовать исторические повествования, в исторических источниках мы находим весьма скудные сведения о распространении новой религии — буддизма — среди монголов и соседних с ними тюркских немусульманских народов. Как мы видели и ранее, с большим трудом извлекаются из источников и сведения о распространении или изменении письменности.

В. Ш. Бембеев в автореферате своей диссертации писал: «Доказывается, что ойраты представляли собой ассимиляционную смесь тюрко- и монголоязычных параллельных ветвей от хуннов - сяньби — жужань, муюнь - тюркютов. Монголоязычные сяньби имели традицию брать жён у тюркских «четырёх» родов: волка, собаки, оленя, цветка орхидеи (у калмыков все эти тотемы представлены. — *В.Б.*). Впоследствии тюркюты из-за породнений через брачные традиции трансформировались в торгоутов —

одного из основных субэтносов ойратов» [Бембеев, 2006: 11]. Доказать сказанное здесь невозможно, поскольку каждый из приведенных в этой цитате этнонимов имеет разные интерпретации и разную историко-этнографическую привязку в проекции на современные этнические и языковые группы.

Г. О. Авляев, обратившийся к ранней истории ойратов в связи с историей калмыцкого этноса также, говоря о предках ойратов и калмыков перечисляет племена, упоминаемые в китайских источниках, однако, что разумно, не пытается напрямую связать то или иное наименование с тюркскими или монгольскими народами [Авляев, 2002: 182]. Этот исследователь в качестве своих источников также называет «Сокровенное сказание» и «Сборник летописей» Рашид-ад-Дина [Там же: 183, 190], но не отмечает, что реально в обоих источниках мы находим только упоминания об ойратах как этническом или политическом образовании, некоторые личные имена, указания на территории проживания и некоторые малозначимые эпизоды военной истории.

Итак, суммируя сведения о ранней истории ойратов в изложении историков, придется сказать, что исторические источники сообщают мало сведений о культуре ойратов раннего периода, а позиции отдельных историков отличаются субъективностью и наличием многочисленных домыслов. Более или менее полным и наиболее беспристрастным по отношению к истории ойратов исследованием из числа современных монографий является книга Р. Н. Безертинова, хотя и она, как думается, нуждается в источниковедческом обозрении и соответствующих комментариях.

Ценные сведения об истории ойратов представлены в работах В. П. Санчирова [Санчиров, 1990; Санчиров, 2009а–2009г], В. Т. Тепкеева [Тепкеев, 2005], 3-хтомном издании «Истории Калмыкии с древнейших времен до наших дней» [2009], А. Г. Митирова [Вопросы истории ламаизма,

1987; Митиров, 1998], работах монгольских историков Ч. Далай [Далай, 1983; 2002], На. Сухэбатора [Сүхбаатар, 2006; 2015], в этнографических справочниках и изданиях [Калмыки, 2010].

## 1.3. Источники по истории функционирования письменности у монголов в средние века

Д. Кара отмечает в своей книге, что в начале XIII в. монголы были знакомы с разными системами письменности — чжурчжэньской, киданьской, китайской, тангутской, тибетской, уйгурской [Кара, 1972: 14]. Однако предпочтение в основе для создания национальной письменности монголов было отдано уйгурской письменности. Имеется ряд легенд, обосновывающих выбор письменности, приписываемый Чингис-хану [Там же: 16], от которых все же мы должны абстрагироваться и приблизиться к реальности в трактовке выбора уйгурской письменности как основы старомонгольского (классического монгольского) алфавита и графики. Вполне возможно, что свою роль в этом процессе сыграли писцы-уйгуры, среди которых могли быть лица, владеющие монгольским языком. Рассказы, приписывающие создание письменности монголов Сакья-пандите Гунгаджалцану и Чойджи-Одсеру (начало XIV в.), дошедшие до нас в трактате XVIII в. «Небесный заговор, или разъяснения к книге Оправа сердца» считаются позднейшим вымыслом [Кара, 1972: 16–17].

После обретения письменности у монголов, как пишет Д. Кара, «сформировались два поля письменной культуры: светское, канцелярское, и духовное, монастырское. В продолжение семи столетий эти два поля письменности существовали всегда рядом, время от времени они частично совпадали, их межи стали расплывчатыми: нередко преобладала ламская письменность» [Там же: 15].

«Сокровенное сказание», один из первых письменных памятников на монгольском языке, впервые упоминает о монгольской письменности в году тигра, т. е., по расчетам комментаторов, в 1206 г. [Кара, 1972: 17].

Как стало известно после анализа всех материалов, связанных с изданием «Сокровенного сказания» на русском языке С. А. Козиным в 1941 г. [Козин, 1941], и подготовкой издания текста Б. И. Панкратова, оригинальный текст «Сокровенного сказания» по сообщению Хо Юаньцзе, одного из издателей китайского текста памятника, был написан уйгурским алфавитом, но, по мнению Б. И. Панкратова, основывавшегося на памятнике «Юаньши», это сочинение было записано квадратным письмом [Юань чао ми ши, 1998]. Палладий также пишет о том, что оригинал «Сокровенного сказания» был записан «уйгурскими буквами» [Палладий, 1866: 5].

Общая картина функционирования монгольской письменности в ранний период (вероятно, до конца правления династии Юань, на время правления которой как на время появления старомонгольского письма указывает Палладий), представляется следующим образом. Монгольское письмо и монгольский язык, возможно, как и уйгурский язык, использовались в дипломатической переписке, при опубликовании императорских указов, и составлении деловых документов. Исторические сочинения, главное место среди которых занимали династийные хроники (воспроизведением которых и является «Сокровенное сказание») создавались и хранились в книжных собраниях в оригиналах и в более востребованных китайских переводах, собственно, по этой причине «Сокровенное сказание», написанное по-монгольски, приобрело китайскую транскрипцию. Конфессиональные сочинения продолжали распространяться до определенного времени — а в более узких кругах служителей буддийской церкви и позднее — на тибетском языке, письменность которого, почитаемая как сакральная, не могла по этой причине использоваться монголами в роли повседневной письменности, для которой хорошо подходили

полифункциональные китайские иероглифы и уйгурское письмо, пришедшее с практикой деловой переписки и создававшее прецедент для его использования в данной сфере.

Время начала практики переводов буддийских сочинений с тибетского языка на монгольский еще предстоит установить, поскольку для этого мы не имеем ни прямых свидетельств письменных источников, ни материальных свидетельств, сопровождающих памятники письменности (старейшие рукописи, колофоны и т. п.).

Точка зрения относительно того, что первые монгольские переводы относятся к XIV в., высказана Ц. Дамдинсурэном во 2-м томе «Истории монгольской литературы» [Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II: 383], в работах Л. Хурэлбатора [Хүрэлбаатар, 1995; 1999]. Пока нет точного ответа на вопрос и о том, кто именно был инициатором таких переводов — тибетские просветители или монгольские буддисты-неофиты, освоившие тибетский язык в процессе получения ими духовного образования и определенного статуса в церковной иерархии.

Более или менее подробная информация о переводческих школах и переводчиках, исходящая из содержания письменных источников, появляется в нашем распоряжении лишь для времени XVII в., и она связана с деятельностью и переводческой практикой ойратского просветителя Зая-пандиты Намкай Джамцо (о нем будет сказано далее, в 3-й главе диссертации).

Изучение монгольских письменных памятников несколько запаздывает во времени по отношению ко времени знакомства российских и зарубежных ученых с монгольскими языками и к датам выхода в свет описательных грамматик монгольских языков (Ал. Бобровников, А. Орлов, Я. Шмидт и др.). Осмысление культовых и литературных текстов как исторических источников начинается по существу в XX в., на протяжении которого классики монголоведения не раз писали о необходимости систематического,

целенаправленного изучения связей монгольской книжной культуры и книжности центральноазиатского региона и Индии. Данное положение принципиально важно, так как вектор распространения образцов книжности совпадает в данном случае с вектором распространения буддизма в Центральной Азии. Этот вопрос был поставлен Б. Я. Владимирцовым в работе, посвященной рассмотрению монгольского сборника рассказов из Панчатантры, в которой он писал об индийском происхождении их сюжетов, а также о том, что они получили широкое и многообразное распространение в монгольской литературе [Владимирцов, 1921]. Ученый отмечал, что распространение индийских сказок в среде монголов происходило преимущественно книжным путем, путем заимствования народом разных повестей, сказок, легенд и рассказов из буддийских книг [Владимирцов, 1921: 36]. Согласно его точке зрения, сказочная индийская литература оказала «роковое» влияние на монгольскую национальную словесность, отодвинув ее «на задний план» [Там же]. Вот почему он писал: «…для правильного представления о монгольской народной словесности, для правильного ее освещения, для того чтобы можно было с уверенностью отделить национальные мотивы и сюжеты от заимствованных, необходимо основательное знакомство с книжной повествовательной, сказочной литературой Монголии и Тибета» [Владимирцов, 1921: 40].

В связи с рассмотрением вопроса о заимствованиях, влияниях, рецепциях, присутствии инонационального компонента в монгольских письменных памятниках раннего периода следует обратиться к трудам классика отечественного монголоведения О. М. Ковалевского, который еще в середине XIX в. отмечал наличие четырех элементов, присущих монгольской словесности — номадного, индийско-тибетского, китайского и европейского [Ковалевский, 1836, I: IV–V]. Эти четыре компонента и соответствующие им пласты, сложившиеся в монгольской письменной культуре XVII–XIX вв., были подробно проанализированы А. Д. Цендиной [Цендина, 1995: 77–84].

В продолжение рассмотрения вопроса о заимствованиях, нельзя не коснуться и такого вопроса, как общее культурообразующее и культуродетерминирующее влияние тибетского буддизма, буддийских религиозно-философских идей на духовную жизнь монгольских народов, на развитие их культуры и искусства, среди видов которого не последнее место занимает и литература. О том, что это влияние было значительным, Б. Я. Владимирцов писал еще в 1920 г. [Владимирцов, 1920а: 65–66]. Однако и сегодня мы должны признать, что книжно-литературная составляющая буддийской культуры на различных исторических этапах распространения и утверждения буддизма среди монгольских народов все еще недостаточно исследована и до сих пор по-настоящему не оценена по своей значимости как один из важнейших факторов культурного процесса, имеющий большое значение для изучения истории культуры и истории буддизма и религиозной литературы монголов, калмыков и бурят, равно как и для истории изучения буддийской письменной и книжной традиции в целом. Причины, по которым сложилось подобное положение в отечественной науке, имеют различную природу. Одной из них можно назвать господство на протяжении всего XX в. в стране идеологических установок, согласно которым религии при упрощенном понимании религии как формы общественного сознания декларативно отторгались от общего фундамента духовной культуры, замыкались внутри особых социальных групп (служители культа и верующие) и отчуждались в равной мере как от этнической, так и от гражданской культуры. Эти установки вынуждали ученых прибегать к самоцензуре при выборе тематики исследования и освещать весь материал, связанный с религией и религиозной философией, в соответствии с марксистскими установками. Особенно драматичной была судьба отдельных ученых, внесших большой вклад в изучение письменных памятников народов Центральной Азии и языков народов того региона (Е. Е. Обермиллер, А. И. Востриков, В. А. Казакевич, Ц. Ж. Жамцарано,

Б. Барадийн) и общественных и религиозных деятелей (А. Доржиев). Вне чистой социологии с классовыми установками и приоритетами такое понимание религии существенно обедняло и самые характеристики отдельных религиозных систем и конфессий, ограничивало и сводило на нет их значение в культурной и даже в политической истории народов и государств. Другая причина здесь — отсутствие осмысления интердисциплинарности культуры, в том числе письменной культуры, и отдельных форм искусства, когда уже в рамках частных гуманитарных исследований неэксплицированные конфессиональные элементы оставались без внимания со стороны исследователей. Третья причина — отсутствие осознания культурообразующей формы религии как феномена культуры на любом материале начиная с глубокой древности в том числе и той, к которой апеллировали классики марксизма-ленинизма (например, к античности, не говоря уже о христианстве).

Для характеристики оценок, о которых мы ведем речь, показательной является работа известного ученого-монголоведа Г. И. Михайлова «Литературное наследство монголов» — первый наиболее полный очерк монгольской литературы XIII – начала XX в. [Михайлов, 1969]. В ней он высказывает свое несогласие по поводу мнения авторов «Очерка истории бурятской советской литературы» [Очерк, 1959], охарактеризовавших ряд книжных памятников (Гэсэриада, «Панчатантра», «Бигармижид», «Волшебный мертвец», «Улгэрийн далай», «Сутра „Золотого блеска“», «Повесть о Молон-тойне») как народные и имевшие народную основу и представившие их как переосмысленные, переработанные религиозные сочинения, приспособленные к духовным потребностям бурятского народа. При этом, по мнению авторов, из них устранялись религиозные наслоения и мораль, и сохранялась народная, демократическая основа [Михайлов, 1969: 123–124]. Г. И. Михайлов крайне категоричен в оценке позиции своих коллег из Бурятии, согласно которым подобные произведения религиозного

содержания могут быть переработаны или переделаны, и им может быть придан народный характер. Он считает, что эти сочинения настолько пропитаны буддийской проповедью, что, по его выражению, если попытаться «выбросить всю ламскую шелуху», то от произведения ничего не останется [Там же: 125]. При этом Г. И. Михайлов очень тонко подметил психологию верующих людей, их отношение к сакральным текстам: «…истово верующие будут пересказывать эти истории слово в слово, а переделывать их не осмелятся…» [Михайлов, 1969: 126].

Сказанное справедливо и в отношении положения дел в изучении буддийской литературы в Монголии, на которое, как отмечал академик Д. Цэрэнсодном, наложило отпечаток господство коммунистической доктрины вплоть до последней четверти прошлого столетия [Цэрэнсодном, 1997: 393].

Эти и другие примеры, взятые из трудов по истории монгольской литературы, написанных до последней четверти XX в., свидетельствуют о том, что ученые в освещении вопросов истории культуры и истории конфессиональной литературы не всегда были свободны от конъюнктурных установок. В подобных работах мы можем не обнаружить подчас и самого термина «буддийская литература», даже если речь идет о средневековой монгольской литературе. Тем не менее, следует воздать должное усилиям ученых России и Монголии, внесших значительный вклад в изучение и введение в научный оборот многих известных и малоисследованных буддийских памятников на старописьменном монгольском и ойратском языках.

На одну из главных проблем в изучении монгольской литературы в 1930-е гг. обращал внимание Н. Н. Поппе, согласно которому необходимо различать оригинальную, собственно монгольскую литературу от переводной литературы [Поппе, 1935]. Более поздние авторы, уже известные нам по своей позиции, выраженной в ряде цитат, высказывали точку зрения,

согласно которой не следует преувеличивать роль последней, независимо от того, светская это литература или духовная, даже если знакомство монголов с произведениями других литератур имело благоприятные в культурном отношении последствия, способствовало развитию национальной словесности [Михайлов, 2003: 12].

Не менее важные факторы, создающие серьезное препятствие в составлении обобщающих трудов по истории монгольской книжной культуры и литературы в поступательном ее развитии с охватом всех исторических периодов, связаны со значительными утратами в общем объеме письменных источников. Главной причиной таких утрат в продолжение XX в. было нигилистическое отношение к религии, культовым предметам, к предметам «старой» этнической культуры, в особенности к тем комплексам предметов, которые являлись принадлежностью высших сословий и служителей буддийской церкви. Утраты в этой сфере связаны, как можно думать, прежде всего с кочевым образом жизни монголов, не способствовавшим сохранности письменных памятников, со специфическими условиями распространения и бытования собственно письменной традиции, с постоянной угрозой междоусобных войн, сражений с внешними противниками, имевших разную направленность и различную интенсивность, экспансией со стороны маньчжуров и отдельных тюркских народов, с которыми длительное время ойраты вели войны. Вместе с тем, не вполне ясно, по какой причине мы не имеем сохранившихся письменных памятников монголов «темного периода», приходящегося на время правления династий Юань (1279–1368) и Мин (1368–1644) — обращает на себя внимание любопытное совпадение важных событий в истории монгольской письменности с периодами конца правления или самого начала правления какой-либо династии: дата Чингисова камня (около 1240 г.) на 7 лет отстоит от окончания правления династии Цзинь (1115–1234), а

деятельность ойратского Зая-Пандиты совпадает по времени с периодом последних лет правления династии Мин и началом правления династии Цин.

Еще один фактор связан, на наш взгляд, со спецификой бытования буддийских текстов на поздних этапах у монгольских народов, проживающих в России — текстов, получивших письменную фиксацию не на традиционной для них тибетской или монгольской (ойратской) письменности, а на кириллице. Подобная трансформация явилась одним из следствий антирелигиозной пропаганды, превращающейся в пропаганду против собственной истории и традиционной культуры, а также в значительной мере результатом реформирования графики и орфографии традиционной письменности. Не все исследователи склонны расценивать подобные образцы кириллических текстов как имеющие отношение к книжной традиции на «ясной» письменности («тодо бичиг»). Однако текстологический анализ подобного рода письменных памятников, сохранившихся у калмыков, убеждает в том, что в таких случаях перед нами оказываются копии или списки известных ойратских сочинений, оформленные современной графикой [Музраева, 2008б; Музраева, 2011б: 135–136].

Вопрос периодизации истории монгольских письменных памятников является одним из важных в ряду задач современного монголоведения. Решение именно проблемы периодизации позволит определить значение и роль письменной культуры на разных этапах истории монголов. В отечественном монголоведении утвердился принцип хронологического выделения этапов процесса развития монгольской литературы — историко-хронологическая периодизация, предложенная Б. Я. Владимирцовым, согласно которой он выделяет три периода:

— эпический период (XII–XIV вв.),

— «темный» период (хронологически определяемый как период после падения монгольской династии в Китае[27] до конца XVI в.; в другой хронологической сетке — время правления династии Мин[28]).

— «буддийский период» [Владимирцов, 1920а: 62, 64, 67].

Большинством авторов эта периодизация принимается, хотя следует признать, что выделение хронологических рамок этих периодов у разных авторов может разниться, очевидно, в силу того, что сам Б. Я. Владимирцов в упомянутой статье дает их описательное определение, не приводя конкретных хронологических рамок последнего из указанных периодов, хотя их можно было задать в абсолютной хронологии, и попытаться связать с какими-либо историческими событиями, либо в хронологии смены китайских династий. Интересно отметить отношение к периодизации, предложенной Б. Я. Владимирцовым, и ее вторичную интерпретацию более поздними авторами. Так, согласно Г. И. Михайлову, это те же три периода: 1) эпический период (XII–XIV вв.), 2) «темный» (XV–XVI вв.) и 3) «буддийский» (XVII–XX вв.) [Михайлов 2003: 11]. К. Н. Яцковская пишет, что историко-хронологической периодизации, предложенной Б. Я. Владимирцовым, по сей день придерживаются все, кто изучает монгольскую словесность [Яцковская, 2002: 339]. При этом она поясняет, что начиная с «первого письменного памятника — «Сокровенного сказания», относящегося к XIII в., обозначены следующие периоды: XIV–XV вв., XVI в., XVII–XVIII вв., XIX в. и XX в.» [Там же: 339–340].

Л. К. Герасимович по этому поводу пишет: «В научной литературе нет общепризнанной периодизации развития монгольской литературы, хотя у некоторых авторов встречается термин „средневековая литература“ применительно к XIII–XVIII вв. Другие монгольские исследователи предпочитают выделять хронологические этапы процесса развития

---

[27] Монгольская династия Юань в Китае правила почти 150 лет (1271–1368 гг.).
[28] Династия Мин правила в Китае почти три столетия с 1368 г. по 1644 г.

монгольской литературы» [Герасимович, 2006: 3]. Она также подтверждает, что последний принцип принят в ее работе, о чем свидетельствует следующая хронология этапов развития монгольской литературы: XIII–XIV вв., XV–XVII вв., XVII–XVIII вв., XIX – начало XX в. [Там же]. При этом по двум периодам — XIII–XIV вв. и XVII–XVIII вв. — ею отдельно рассматривается и переводная литература [Герасимович, 2006: 86–108, 166–209].

Несмотря на то, что в литературе по монголоведению признается важность и действенность исторического подхода применительно к описанию монгольских письменных памятников, что подтверждается и самими трудами в этой области науки, существует и несколько иной взгляд на проблему систематического описания монгольской литературы в контексте конфессиональной и светской культуры. В частности, мы хотели бы привести точку зрения А. Д. Цендиной, которая поставила вопрос о необходимости в дополнение к историческому (т. е. выделению исторических периодов в развитии литературы) и формально-жанровому (т. е. выделению форм и жанров, существовавших в разные периоды) подходам привлечь типологический подход к литературному материалу с выделением трех типов — древнего, средневекового и авторского [Цендина, 2000: 202–203]. Так, касаясь способа структурирования материала в «Обзоре монгольской литературы» [Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II], она пишет, что авторы, следующие исключительно историческому подходу, были вынуждены выносить вперед и рассматривать как более ранние по своему происхождению памятники литературы, например, такие сочинения, как «Легенду об Аргасун-хурчи», «Шастру о мальчике-сироте» и др., дошедшие в составе летописей XVII–XIX вв. Так же несправедливо, считает она, «не видеть начатки авторской литературы в летописях XVII–XVIII вв. и отрывать их от XIX в., в котором они полновесно сложились» [Цендина, 2000: 207–208]. Соединение же исторического и типологического

подходов позволило бы рассматривать и описывать историю монгольской литературы в ее целостности, как единый процесс, а отдельные памятники — в том виде, в котором они существовали [Там же].

В истории буддийских письменных памятников на монгольских языках особо отмечен период XVII–XVIII вв. Это не случайно, поскольку именно этот период ознаменовался расцветом переводческой, просветительской деятельности буддийских священнослужителей — выходцев из монголоязычной среды. К этому периоду уже был осуществлен полный перевод и издание Монгольского Ганджура, велась подготовка и в последующем был осуществлен полный перевод на монгольский язык свода Данджура [Бира, 1974: 64–66, 20; Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II: 383–386]. Работе по переводу буддийского канона был придан государственный статус, и вся переводческая работа велась под патронажем царственных персон и высших духовных лиц. Именно в этот период выдвинулась целая плеяда талантливых переводчиков.

Указанный период был достаточно широко освещен в монголоведной литературе [Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II], в работах Ц. Дамдинсурэна, Д. Цэрэнсоднома, Ш. Биры, Л. К. Герасимович, Г. И. Михайлова, В. Хайссига, Д. Ендона, Л. Хурэлбатора, Д. Н. Музраевой и др.

В работе известного монголоведа Л. К. Герасимович описываются события, которыми ознаменовался указанный период (XVII–XVIII вв.), среди которых наиболее значимыми представляются перевод Ганджура и Данджура [Герасимович, 2006: 166–169]. В исследованиях, затрагивающих средневековый период (XVII–XVIII вв.), приводятся сведения о произведениях из состава Ганджура, таких как рассказы из Панчатантры, сказания о Бигармиджид хане и Арджи Бурджи хане, «Капля, питающая людей» Нагарджуны и комментарии к ней, сказки о волшебном мертвеце, Рамаяна, «Сутра о Молон-тойне», «Море притч» и др. [Там же: 169]. В

работе Л. К. Герасимович анализируется также творчество известных монгольских переводчиков, одним из которых является Ширээт-гуши-Цорджи [Герасимович, 2006: 170–172].

По поводу перевода второй части канонического свода Данджура автор отмечает, что отдельные разделы из него переводились уже в конце XII – начале XIV в., полный перевод был осуществлен к 1740-м гг. [Там же]. В цитируемой работе проводится разграничение между памятниками художественной литературы, которых, по мнению Л. К. Герасимович, «в Данджуре (за исключением нескольких *сургаалов*) <…> практически нет», в отличие от Ганджура, в котором присутствует «множество художественных произведений» [Герасимович, 2006: 168]. В книге также неминуемо просматривается существовавшая в советское время установка изучать литературу с позиций идеологии атеистического государства. Поэтому в этой книге можно встретить оценку письменной монгольской литературы как религиозной литературы, что подтверждается словами Ц. Дамдинсурэна об изданиях монастырских печатен [Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II: 61–69]. На наш взгляд, во всем средневековом периоде письменной монгольской литературы крайне сложно найти такое произведение, которое было бы свободно от влияния буддизма, поскольку по сути вся письменная словесность нарождалась в рамках буддийской идеологии, она создавалась адептами буддизма, т. е. вся письменная литература была религиозной. Таков, вероятнее всего, культурный феномен ранних этапов литературно-книжной традиции народов Центральной Азии. Поэтому можно понять, какими жесткими рамками были скованы исследователи, которым приходилось воздавать должное общегосударственной идеологии того времени.

Рассматривая историю монгольской средневековой книжности в целом и переводной литературы в частности, можно отметить тесное сотрудничество российских и советских исследователей с учеными

Монголии [Литературные связи, 1981; Монгольская литература, 1997]. Анализ этих трудов позволяет обобщить, что они касались таких аспектов, как:

1) Период XVII–XX вв., как значимый период в культурной истории монголов и ойратов [Сазыкин, 1987а; Сазыкин, 1988а];

2) Круг авторов (авторов-переводчиков и создателей оригинальных сочинений);

3) Корпус письменных памятников (отдельные произведения и собрания сочинений из репертуара одного или нескольких авторов-переводчиков, комплекты канонических собраний).

На основе проанализированной литературы по предмету приходится констатировать, что в настоящее время в российской монголистике мы обнаруживаем, большей частью, работы, посвященные отдельным письменным памятникам, и можем видеть очень мало обобщающих трудов по истории буддийской книжности в ее целостности и как составной части буддийской культуры в ее единстве. Как правило, это либо очерки [Герасимович, 2006; Монгольская литература, 1997; Сазыкин, 1987а; Сазыкин, 1988б], либо краткие описания с изложением основных итогов проделанной в этом направлении работы [Яцковская, 2002]. В данном подразделе нами были проанализированы основные подходы к изучению истории монгольской книжной культуры и литературы периода XVII–XVIII вв., выявлены основные проблемы, с которыми сталкиваются исследователи, и намечены дальнейшие перспективы работы с источниками.

### 1.4. Письменные источники на «тодо бичиг» и тибетском языке

Материалом (источниковой базой) для данной диссертации послужили коллекции письменных источников на «тодо бичиг» («ясном письме») и тибетском языке — именно такое сочетание текстов характерно для книжных собраний буддийских книг у калмыков, — хранящихся в настоящее время в

Научном архиве КалмНЦ РАН, Национальном архиве Республики Калмыкия, Национальном музее Республики Калмыкия им. Н. Н. Пальмова, в фондах краеведческих музеев и библиотеках буддийских храмов Калмыкии.

Помимо коллекций РК, тексты на «тодо бичиг» представлены в собраниях восточных книг российских востоковедческих центров (ИВР РАН, ИМБТ СО РАН), архивах, музейных фондах (Национальный музей Республики Тыва им. Алдан Маадыр), а также в зарубежных книгохранилищах Монголии, Китая, центрах востоковедения Европы и США.

Основная масса письменных памятников, получивших фиксацию на ойратском «ясном письме», представляет следующие семь тематических групп текстов, которые мы дополняем тибетскими текстами:

I. Намтары (биографии).
II. Летописи (летописания). + Генеалогические записи.
III. Правовые источники.
IV. Надписи на знаменах.
V. Письма, деловая переписка, грамоты.
VI. Хождения, описания путешествий, паломничеств в Тибет.
VII. Буддийские письменные памятники на «тодо бичиг».
VIII. Буддийские письменные памятники на тибетском языке.

Далее мы приводим сведения и даем характеристики письменных источников из каждой из представленных в нашей классификации разновидностей текстов.

**I. Намтары** (от *тиб*. rnam-thar ‘жития святых, духовных учителей’) — биографии известных буддийских деятелей, сыгравших заметную роль в истории распространения, популяризации буддизма среди ойратов и калмыков.

Одним из ценнейших источников для изучения письменного наследия Зая-Пандиты является его биография под названием «История рабджамба

Зая-пандиты, именуемая „Лунный свет“» (*ойр*. Čay-a bandida-yin tuγuǰi saran-u gerel kemekü), составленная в конце XVII в. одним из ближайших учеников Раднабхадрой. В этом памятнике агиографической литературы содержатся сведения о жизни и деятельности самого Зая-Пандиты, а также сведения по истории и культуре ойратов, калмыков и других народов Центральной и Восточной Азии [Biography, 1967; Бадмаев, 1968; Раднабхадра, 1999; Норбо, 1999]. Это сочинение, помимо того что знаменовало собой продолжение традиций, заложенных Зая-Пандитой, оказало заметное влияние на дальнейшее развитие книжности ойратов и калмыков, что нашло отражение в ряде специальных исследований [Михайлов, 1970: 130–144; Лувсанбалдан, 1977: 248–252; Хүрэлбаатар, 1999: 99–110; Музраева, 1999: 76–78].

Факсимиле и транскрипция рукописи биографии Зая-Пандиты были подготовлены и изданы Ж. Цолоо в Улан-Баторе в 1967 г. в серии «Corpus Scriptorum Mongolorum» [Biography, 1967]. В предисловии к этому изданию Ж. Цолоо писал, что рукопись на «ясном письме», положенная в основу издания, долгое время хранилась у Ж. Ванчига и Д. Тувдэна в сомоне Манхан Кобдоского аймака Монголии, а в 1963 г. была передана в дар в ойратский фонд Института языка и литературы Монгольской Академии наук [Biography, 1967: 1]. Здесь же он отмечает, что отдельные фрагменты из биографии Зая-Пандиты были переведены и опубликованы ранее К. Ф. Голстунским [Монголо-ойратские законы, 1880]. До публикации данного ойратского списка, в распоряжении ученых был лишь список на старописьменном монгольском языке из библиотеки халхаского Зая-пандиты Лувсанпринлея, изданный Б. Ринченом в 1959 г. [Radnabhadra, 1959].

Списки биографии Зая-Пандиты имеются в разных мировых собраниях монгольских рукописных памятников. Так, один из них, включающий наиболее полную редакцию памятника и хранящийся в фондах ИВР РАН, был исследован и переведен Г. Н. Румянцевым в 1938 г., но так и не был издан. Спустя более полувека этот перевод был доработан, снабжен

комментарием, индексами и опубликован под редакцией А. Г. Сазыкина [Раднабхадра, 1999].

Различные списки этой биографии ойратского просветителя сличил и издал сводный текст с обширным комментарием ученый из Синьцзяна (КНР) Ш. Норбо [Čaya bandida, 1990]; его монография была переведена на русский язык [Норбо, 1999]. Для нас особую значимость имеет текст биографии в той части, в которой составитель приводит перечень сочинений, переведенных Зая-Пандитой и его учениками [Biography, 1967: 8–9]. Согласно биографу, начиная «с года барса (1638 г.) до года барса (1650 г.) для всех дурбэн-ойратов: хошутов, торгутов, дэрбэтов, джунгаров, хойтов и других», (т. е. за 10 лет до создания «ясного письма»), Зая-Пандита перевел на ойратский язык большое количество тибетских сочинений как из собрания канонических сводов Ганджур и Данджур, так и из разряда неканонических произведений [Там же: 8, 43, 9a]. Таких сочинений насчитывается порядка 178 (177) [Biography, 1967: 8–9, 9a–11b]; в их число входят сутры (как известно, проповеданные самим Буддой Шакьямуни), сочинения из разряда литературы по Праджняпарамите (запредельной или трансцендентной мудрости), философские трактаты, сочинения из раздела тантры, комментарии на известные буддийские сочинения, медицинские трактаты, труды по грамматике, словари, повествовательные, дидактические и биографические сочинения, руководства и описания различных буддийских обрядов и другие тексты [Biography, 1967: 52; Лувсанбалдан 1975: 126; Damdinsürüng, 1959: 320–334]. Ученики Зая-Пандиты, Эрх цорджи, Гур мэргэн гавджи, Рабджамба Джамъян, Тарзан гэлэн и др. [Лувсанбалдан, 1975: 240], продолжая его дело, перевели еще 37 сочинений, включая отдельный сборник [Biography, 1967: 9, 11a–11b].

Авторами сочинений, отобранных Зая-Пандитой для перевода, являлись знаменитые индийские и тибетские буддийские мыслители, сыгравшие заметную роль в становлении и развитии тибетской культуры,

которое осуществлялось под значительным влиянием буддизма как религии и как философской системы (Атиша (Дипанкара Шриджняна) (982–1054), Бромтонпа (1008–1064), Нагарджуна (II в. н. э.), Наропа (956–1040), Миларайпа (Миларэпа) (1040–1123), Шантидева (к. VII–нач. VIII в.), Цзонхава (1357–1419), Далай-ламы, Панчен-ламы и др.). Перечисление этих имен свидетельствует о том, что выбор сочинений для перевода был явно не случайным: сам Зая-Пандита не только прекрасно знал буддийскую классическую литературу прошедших веков, но и старался перевести на ойратский язык наиболее значительные и наиболее авторитетные тексты.

Проповедническая деятельность буддийских священнослужителей, заботившихся о популяризации своего учения среди ойратов и калмыков связана также с именем известного буддийского деятеля XVI–XVII вв. Нейджи-тойна (1557–1653), происходящего из ойратской среды. Он был сыном западно-монгольского владетельного князя олётов и торгутов Мэргэн Тэбэнэ [Пурбуева, 1984: 7]. Имя князя (Сайн Тенес Мерген Темене) упоминается калмыцких летописях Габан Шараба и Батур Убаши Тюменя. Биография Нейджи-тойна, составленная на монгольском языке спустя сто лет после его ухода, хорошо известна в монголоведной литературе под кратким названием «Драгоценные четки» («Чиндамани эрихэ»). Текст этого агиографического сочинения под названием «[Книга], именуемая „Четки чиндамани“, ясно освещающая историю богдо Нейджи-тойна» (*монг.* Boγda nayiǰi toyin dalai manjusiri-yin domoγ-i todurqay-a geyigülügči čindamani erike kemegdekü orusibai) был издан в Пекине ксилографическим способом в 1739 г. [Там же]. Биография Нейджи-тойна Далай Маньчжушри, являющаяся интереснейшим источником по истории и культуре монгольских народов в средние века, стала известна широкому кругу исследователей после публикации ее полного комментированного перевода [Пурбуева, 1984: 7]. Для нас в этом памятнике особую важность имеют те сведения, которые связаны с его проповеднической, просветительской деятельностью, что

можно проследить на таком фрагменте текста: «Наутро, когда он сел на своего лошака, лошак по своей воле направился в сторону хорчинского Цамба Дархан-бэйлэ и быстро доехал до его хошуна. И там в его храме провел лама зиму. Предпринимая переписку Ганджура, заказал из Пекина тушь, бумагу и киноварь и собрал много переписчиков, которые переписали Ганджур 108 раз. Затем роздал по одному комплекту Ганджура ванам, княгиням и принцессам, большим и малым нойонам, тойнам, хуваракам и тушимэлам каждого хошуна с приказанием: “Ревностно их почитайте!” А также дал их амбаню и сайтам восьми хошунов Пекина с повелением: “Почитайте и читайте!”» [«Биография Нейджи-тойна»: л. 73б; см.: Пурбуева, 1984: 66]. Таким образом, из биографии известно, что Нейджи-тойн немало усилий прилагал для перевода буддийских сочинений, для их копирования и распространения.

**II. Летописи, истории (сказания), генеалогические (родословные) записи**. Среди наиболее известных исторических памятников, ставших главными источниками по истории буддизма, культуре, этнографии ойратов и калмыков, являются хорошо известные сочинения, составленные калмыцкими авторами на «тодо бичиг»: «Сказание об ойратах» Габан Шараба, «Сказание о дербен-ойратах» хошутского нойона Батур-Убаши Тюменя, «История калмыцких ханов» анонимного автора.

Первое знакомство с ними состоялось в 1860-м гг. и связано с именем монголоведа, калмыковеда, финно-угроведа Г. С. Лыткина (1835–1907), который обнаружил эти тексты в библиотеке калмыцкого князя Церен-Джаб Тюменя. Широкому читателю они известны по изданию, подготовленному Калмыцким НИИЯЛИ, составителем которого является А. В. Бадмаев [Калмыцкие историко-литературные памятники, 1969]. Особую значимость для данного исследования имеют те сведения, которые проливают свет на историю распространения буддизма среди ойратов и калмыков.

Габан Шараб в своем «Сказании об ойратах» (1737 г.) приводит самый широкий спектр сведений, начиная с XV в., связанных с историей ойратских (торгутских, хошутских, дербетских) нойонов и ханов, их происхождением, взаимоотношениями друг с другом. Автор отразил момент принятия духовного сана представителями ойратских владельцев: «<…> Далай Тайши своего сына, Хара Хула одного сына, Орлюк сына, называемого Лоузанга, а Байбугус вместо себя усыновившего Хутухту — посвятили духовенству» [Там же: 146]. В этом фрагменте под хутухтой имеется в виду Зая-Пандита.

«Сказание о дербен-ойратах» Батур-Убаши Тюменя, согласно комментарию Г. С. Лыткина, составленное с опорой на сочинение Габан Шараба, содержит не менее важные данные для буддистов, начиная со времени перерождения Будды Шакьямуни. Первоначальный период распространения буддизма среди дербен-ойратов Батур-Убаши Тюмень возводит к тому времени, когда торгутский нойон Тенес-Мерген-Темене пригласил Цаган-Номин-Хана (или Майдари-хутугту), посланника Далай-ламы [Калмыцкие историко-литературные памятники, 1969: 28].

«История калмыцких ханов» представляет собой краткое изложение истории волжских калмыков со времени прихода их в пределы России и до ухода части калмыков в 1771 г. в пределы Китая.

**III. Правовые источники** являются основными документами, регулировавшими отношения в калмыцком обществе. К таким письменным памятникам относится «Ик цааджи» («Великое уложение», или Монголо-ойратские законы 1640 г.), своего рода кодекс феодального права, принятый монгольскими и ойратскими князьями при участии крупных буддийских религиозных деятелей на большом съезде, который был созван в Джунгарии [Санчиров, 2009д]. В этом документе законодательно были закреплено правовое положение высших слоев буддийского духовенства и буддийской церкви в целом. В тексте этого документа, сохранившегося в нескольких списках на «тодо бичиг» у волжских калмыков, содержатся предписания, как

следует поступать всем монголам и ойратам перед лицом агрессии — совместными силами. В случае их нарушений грозили суровые наказания [Голстунский, 1880].

Помимо этого, правовые вопросы внутренней общественной жизни ойратов и калмыков регулировались «Указами Галдан хунтайджи» («Галдан хунтайджин зарлиг»), «Духовными и светскими законами» («Шаджин төрөин зарчим», сер. XVIII в.) и др. Все эти законодательные письменные памятники являются важнейшим источником изучения истории, этнографии, общественных отношений, кочевого быта ойратов и калмыков.

**IV. Надписи на боевых знаменах** калмыцких полков, принимавших участие в Отечественной войне 1812 г. и других военных походах на стороне России, представляют интерес как источники, с одной стороны, свидетельствующий о древних верованиях калмыков, связанных с образом духа божества-покровителя воинов, с другой — о буддийских представлениях. Последнее не раз отмечалось исследователями, которые описывали эти знамена [Прозрителев, 1912: 89–95]. По своей семантике изображения и надписи на знаменах перекликаются с традиционными тибетскими молитвенными флажками, на которых печатаются охранительные молитвы [Кукеев, 2010: 60; Шараева, 2012]. Помимо изображений божеств пантеона, мифических образов, животных и других изображений, а также тибетского текста (молитв и мантр буддийских божеств), на знаменах воспроизводился текст на «тодо бичиг». Правильное прочтение этих надписей требует знания литературы на тибетском языке. Для идентификации изображений требуется привлечение справочников по буддийской символике (Р. Бира, А. А. Терентьева и др.), а также приемов описания буддийской религиозной живописи (танка).

**V. Письма, деловая переписка, грамоты**. Образцы деловой и частной переписки ойратов и калмыков со своими соотечественниками и

официальными лицами Российского государства, начиная с XVII в., является важным источником изучаемой темы.

В. Л. Котвич отмечал, что в XVII в. ойратские племена при своем движении на север и запад из Джунгарии «приходили в непосредственное соприкосновение с различными административными пунктами Сибири, а затем и юго-восточной России, и это <…> порождало обширную переписку соответствующих воеводских управлений между собой и с Москвой, а также с ойратскими вождями» [Котвич, 1919, I: 815, 821].

Интереснейшим источником изучения истории калмыков XIX в., их взаимоотношений с миссионерами Сарепты, истории России в целом является переписка И. Я. Шмидта с представителями калмыцкого народа. Коллекция из 82 писем, адресованных И. Я. Шмидту, написанных Эрдени-тайши Тундутовым, князем Джимбя Тундутовым, Цебеком и др., была бережно сохранена И. Я. Шмидтом и после его кончины была передана в архив Гернгутской миссии в Саксонии [Алексеева, Музраева, Намжавин, 2006: 115–118]. Калмыцкие письма, адресованные И. Я. Шмидту, свидетельствуют о том, что академик И. Я. Шмидт именно в калмыцких степях впервые познакомился с такими письменными памятниками, как Ülgeriyin dalai (‘Море притч’), Geserīn tuuǰi (‘История Гэсэра’) [Kalmyk Old-Script Documents, 2002: 47, № 18, 69, № 29]. Эти письма демонстрируют проникновение в кочевой быт новых товарно-денежных отношений, торговли, почтовых услуг, медицинской службы, новых конфессиональных контактов. Письма интересны с точки зрения изучения лексики калмыцкого языка: в них много заимствований из русского языка (почтмейстер, вексель, пристав, господин, поручик, князь, прокурор, наместница и др.) [Там же]. Эти письма датируются 1802–1810 гг., упоминаемые в них имена, события свидетельствуют о том, что это был весьма сложный период в истории калмыков. Причиной этому был ряд обстоятельств, связанных с землепользованием. Из этих писем можно почерпнуть сведения об участии

калмыков в военных действиях России того периода. Так, в письме от 26 августа 1804 г. Эрдени-тайша из Санкт-Петербурга сообщает Шмидту, что аймачные войска из Георгиевска прибыли в Амтя Нур [Kalmyk Old-Script Documents, 2002: 81, № 35]. Интересными представляются и сведения, отражающие культуру и быт калмыков. Калмыки пользовались услугами врачей и аптеки колонии Сарепта. Эрдени-тайша в письме от 11 июля 1806 г. обращается к Леонтию Абрамовичу, Абраму Ивановичу Лоренцу прислать доктора к заболевшему нойону Му Куукену [Там же: 149, №58]. Речь идет, скорее всего, о зайсанге Генден Шарап Мукукенове, отмеченном в списке участников войны с Наполеоном в составе I-го Калмыцкого полка под командованием капитана Джамбы Тундутова. Другие документы показывают проникновение в быт калмыков тканей и предметов одежды промышленного производства: шелка, сукна, тканей, платков, шарфов, перчаток и т. п.

За последние десятилетия опубликовано значительное количество писем правителей Калмыцкого ханства XVIII в. из фондов НА РК [Сусеева, 2003; 2009; Письма наместника…, 2004; Кокшаева, 2011]. Образцы писем на «ясном письме» в настоящее время хранятся во многих мировых собраниях старых восточных книг.

Весьма ценным источником служат буддийские **грамоты** (или официальные письма), выдававшиеся верховными тибетскими ламами (Далай-ламой XIII, Панчен-ламой IX, Панчен-ламой V и др.) определенным лицам как свидетельство завершения ими обучения при одном из монастырей, получения определенного религиозного звания и соответственно возможности вести просветительскую деятельность и сбор пожертвований. Они составлялись на тибетском языке, на одной из разновидностей скорописи (курсива), но также могли быть записаны тибетским курсивом и на «тодо бичиг» [Сабрукова, 2013].

**VI. Хождения, описания путешествий, паломничеств в Тибет** калмыцких священнослужителей, среди которых особое место занимают

сочинения Бааза-бакши (Б. Менкеджуева), Пурдаш-Очира Джунгруева, Дамбо Ульянова и многих других. Именно те из них, кто вел дневники, а в последующем сумели с помощью ученых-монголоведов опубликовать их, внесли значительный вклад в изучение Тибета, который длительное время был запретной страной для европейских и российских ученых.

Бааза-бакши (1846–1903) — бакша (настоятель) Малодербетовского Дунду-хурула, свое паломничество в Тибет совершил в 1891–1893 гг. [Сказание о хождении, 1897]. Ценными являются его описания пути, упоминания мест, населенных пунктов, по которым проходил маршрут, сведения о посещаемых монастырях и святых местах, о приобретении 108-томного издания Ганджура и др. Описание путешествия Бааза-бакши было опубликовано в 1897 г. в переводе А. М. Позднеева, который в одну из поездок в Калмыцкую степь за год до этого посетил Дунду-хурул и смог ознакомиться с записями Бааза-бакши.

Другим известным ламой-паломником является Пурдаш-Очир Джунгруев, который совершал паломничества в Тибет дважды, в 1899 г. вместе с Овше Норзуновым и в 1902–1903 гг. Перевод этого описания на русский язык, осуществленный А. Д. Рудневым, был опубликован А. Г. Сазыкиным [Хождение в Тибет, 1987; 1988].

Помимо первых двух авторов, оставивших описания паломничеств в Тибет на «тодо бичиг», не менее значимы сведения, представленные бакши-эмчи Эркетеневского хурула Донской области (ныне Ростовская область) Д. Ульяновым (1844–1913) о его поездке в Тибет в 1904–1905 гг. [Ульянов, 1913]. Записанные на «ясном письме», но опубликованные на русском языке, они содержали данные о современной ситуации в Тибете, важные для последующих экспедиций.

**VII. Буддийские письменные памятников на «тодо бичиг».** Письменные памятники из наследия ойратских и калмыцких буддийских священнослужителей дают современному ойратоведению и шире —

монголоведению ценные сведения о фактах истории распространения буддизма среди ойратов, западных монголов и волжских калмыков, в особенности в XVIII–XX вв., а также о персоналиях и книжных центрах. В их изучении мы можем выделить два наиболее важных аспекта. Первый — это тот круг сочинений, большей частью на тибетском и монгольском языках, которыми располагали первые проповедники и учителя, а в последующем и новообращенные священнослужители из ойратской и калмыцкой среды. Второй — это то, что является результатом литературно-книжной деятельности калмыцких лам позднейшего времени (Д. Сетенов, З. Бурульдинов, Тугмюд-гавджи и др.).

При установлении первого из указанных направлений логичным представляется сбор сведений о буддийских книгах, когда-либо привезенных к ойратам Джунгарии и в калмыцкие степи. Здесь можно назвать дары Далай-ламы V, Далай-ламы XIII, книги, привезенные первыми буддийскими проповедниками (Нейджи-тойн, Зая-пандита Намкай Джамцо), а позже — проповедниками и учителями, прибывавшими в степи из буддийских центров (А. Доржиев), преподававшими в высших конфессиональных школах Цанид Чёёря (Шагджа Джалцан, Хаян-ирбэ, Д. Буянтуев и др.), равно как и новообращенными буддийскими монахами-калмыками, получавшими религиозное образование в Тибете (Шакур-лама, Анджатан-лама, Л. Ш. Тепкин, Б. Боваев), священнослужителями, совершавшими паломничества (Джиджитен, Б. Менкеджуев, П. Джунгруев, Д. Ульянов), посещавшими Тибет и Монголию в составе делегаций (Намха-гелюнг, М. Борманжинов, Д. Сетенов), а также светскими лицами (О. Норзунов и др.) [Музраева, 2017в]. Решение этой части поставленного вопроса требует сбора, аккумуляции и анализа всех имеющихся сведений из различных источников (описаний путешествий, экспедиционных отчетов и отчетов о практиках, путевых и этнографических заметок, воспоминаний, мемуаров и т.п.), в которых есть упоминания о буддийских храмах ойратов и калмыков, о религиозных

текстах, использовавшихся в храмовой службе, об индивидуальной практике буддийских священнослужителей, о частной религиозной жизни отдельных представителей этноса и т. д. Немаловажным в этой связи представляется изучение системы монастырского образования в тибетских, монгольских, бурятских и калмыцких конфессиональных буддийских школах.

Ценные сведения представлены в трудах европейских и российских ученых, путешественников, миссионеров (Н. К. Витсен (Витзен), Г. Байер, Г. Ф. Миллер, В. М. Бакунин, И. П. Фальк, И. Георги, Г. А. Цвик, И. Иериг, П. С. Паллас, В. Бергман, Н. Я. Бичурин (Иакинф), Я. И. Шмидт, О. М. Ковалевский, А. В. Попов, П. И. Небольсин, Н. В. Львовский (о. Мефодий), Ф. А. Бюлер, А. А. Бобровников, К. Ф. Голстунский, М. Г. Новолетов, Г. С. Лыткин, Г. Н. Потанин, Х. Каарсберг, И. А. Житецкий, А. М. Позднеев, Г. Е. Грумм-Гржимайло, П. К. Козлов, Н. Н. Пальмов, В. Л. Котвич, Г. Рамстедт, Н. В. Кюнер, А. Д. Руднев, А. И. Степанов (архимандрит Гурий), Б. Я. Владимирцов, А. В. Бурдуков, Э. Хара-Даван, Н. О. Очиров).

К большому сожалению, у нас очень мало свидетельств наблюдения над непосредственным бытованием книг среди ойратов и калмыков. На этом фоне весьма важно и интересно свидетельство ученого-этнографа, путешественника и писателя Яна Потоцкого (Ивана Осиповича Потоцкого) (1761–1815), который во время пребывания в ставке калмыцкого князя Тюменя видел, как его жена, княгиня Нурджан, «читала монгольскую книгу, в коей описывались знаменитые подвиги Чингис-Хана» [Исторические путешествия, 1936: 212–213; Бурыкин, 2012: 92]. Как нам представляется, эта книга могла быть на «тодо бичиг».

Второе из отмеченных выше направлений изучения письменных источников буддийской тематики требует анализа состава книжных собраний, установления круга сочинений, имеющих отношение к истории буддийского учения у ойратов и калмыков. Среди этих текстов сочинения на

тибетском, ойратском и калмыцком языках, имевших хождение в среде верующих и священнослужителей Калмыкии вплоть до наших дней.

Письменные материалы на «тодо бичиг», собранные путешественниками, миссионерами — представителями протестантской общины немцев в Сарепте, сегодня вызывают устойчивый интерес со стороны монголоведов. Одним из миссионеров был И. Я. Шмидт (1779–1847), стоявший у истоков отечественного и немецкого монголоведения и тибетологии, специалист в области монгольской филологии, истории, религии, первым обративший внимание на письменные источники на ойратском и тибетском языках, которые ему довелось видеть, изучать во время посещения калмыцких степей в качестве торгового агента немецкой колонии [Алексеева, Музраева, Намжавин, 2006].

Классиками монголоведения, посещавшими калмыцкие степи, будучи студентами и начинающими преподавателями Казанского, а в дальнейшем и Петербургского университета, собраны коллекции, которые в настоящее время имеют большую ценность в разработке вопросов истории бытования буддийских книг среди калмыков.

Со времени создания кафедры монгольского языка в Казанском университете в 1833 г. была начата планомерная работа по сбору материалов по этнографии, истории, праву, религии, языку и фольклору монгольских народов. Материалы, собранные О. М. Ковалевским и А. В. Поповым, их научные труды заложили основы научного монголоведения. С открытием в 1855 г. в Петербургском университете факультета восточных языков и монгольско-калмыцкой кафедры свою работу на ней продолжили профессора и преподаватели Казанского университета. Коллекция восточных рукописных и печатных книг была передана в Петербургской университет и в настоящее время является одним из ценнейших собраний ойратских книг. Помимо этой коллекции для нас представляют большое значение рукописные и печатные материалы Института восточных рукописей РАН,

ведущего отсчет своей истории со времени создания в Петербурге Азиатского музея в 1818 г.

Коллекция письменных источников на монгольском, монголо-тибетском и калмыцком языках, собранная А. В. Поповым (1808–1865) в период поездки в 1846 г. в калмыцкие степи для изучения языка и сбора книг, в настоящее время хранится в библиотеке Восточного факультета СПбГУ (дата ее поступления — 1866 г.) [Успенский, 2007: 83]; см. также: [Uspensky, 2001]. В этой коллекции представлены сочинения на монгольском языке, имеющие отношение к истории и культуре ойратов. Среди них можно отметить известное сочинение «Илэтхэл шастир» (*монг.* Jarliγ-iyar toγtaγaγsan γadaγadu mongγol qotong ayimaγ-un vang gung-üd-ün iledkel šastir). В той части коллекции, в которой описываются ойратские тексты, перечисляются такие титулы сочинений, хорошо известные на монгольском языке: «Шастра „Капля нектара“» (*ойр*. Törölkitöni asaraxui dusul yosuni šastir), «Сутра о мудрости и глупости» в переводе Зая-Пандиты (*ойр*. Eldeb üliger-ün dalai nomloqson medētei medē ügeigi ilγaqči sudur orošibo), «Монгольский Убаши хунтайджи» (*ойр*. Mongγoliyin ubaši xun tayiǰi), «Руководство к принятию Прибежища» (ойр. Itegel yabuγulquyin kötelbüri bičig orosibai) [Успенский, 2007: 87–88].

В калмыцких степях неоднократно бывал К.Ф. Голстунский (1831–1899), откуда привозил рукописи на «ясном письме» [Успенский, 2001: 18]. В настоящее время эти раритеты сосредоточены в 3-х коллекциях. Тематика этих текстов обширна и охватывает фольклор, эпические сказания ойратов и калмыков, буддийскую догматику. Среди буддийских письменных памятников можно указать на хорошо известные сочинения, такие, как «Сутра Золотого света», «Алмазная сутра», «Мани гамбум», «История Цзонхавы», «История Бром багши», «Субхашида», «Волшебный мертвец», «Шастра “Капля, питающая живых существ”» и др.

Интересную коллекцию сочинений на калмыцком языке (на «тодо бичиг») собрал, будучи студентом, во время пребывания в калмыцких степях Астраханской губернии А. М. Позднеев (1851–1920). В настоящее время она хранится в библиотеке Восточного факультета СПбГУ (дата поступления — 1875 г.) вместе с коллекцией монгольских и тибетских книг (дата поступления — 1879 г.), приобретенных во время научной командировки в Монголию в 1876–1878 гг. [Успенский, 2003: 19]; см. также: [Uspensky, 2001].

Если на ойратском «ясном письме» в коллекции А. М. Позднеева представлены в основном тексты буддийского содержания, то в составе сочинений на монгольском языке наше внимание привлекают сочинения исторической направленности, имеющие отношение к ойратской истории, например: Iledkel šastir (ʻИлэтхэл шастирʼ), Oyirad ulusa erte boluγsan qaγučid-un tobči tegüke (ʻКраткая история событий, произошедших в государстве ойратовʼ), Boγda Neyiči toyin Dalai Mañjusrii-yin domoγ-i todorqay-a geyigülügči čintamani erike kemegdekü orosiba (ʻ«Драгоценные четки», ясно освещающие повествование о Богдо Нейджи-тойне Далай Маньчжушриʼ) [Успенский, 2003: 20]. Первые два сочинения имеют прямое отношение к истории монголов и ойратов, а в последнем из приведенных излагается история жизни одного из известных буддийских проповедников Монголии, происходившего из западно-монгольской княжеской семьи правителей олётов и торгутов [Пурбуева, 1984: 49].

Интересным источником по истории бытования образцов буддийской письменных памятников и оригинальной литературы на «тодо бичиг» среди астраханских калмыков являются отчеты о поездке к ним, составленные Номто Очировым (1886–1960) в 1909 г. и 1911 г. [Избранные труды, 2002: 39–53, 54–65]. В них он приводит перечни буддийских книг из личных библиотек некоторых калмыцких нойонов и зайсангов (нойона Тюменя, княгини Е. Б. Тюмень, зайсанга Б. Талтаева и др.). Помимо этого, он дает

описание сборника и из частной коллекции калмыка Астраханского улуса Ахтабы [Избранные труды, 2002: 62–65]. Коллекция Н. О. Очирова, собранная им у астраханских калмыков, в настоящее время хранится в монгольском фонде ИВР РАН, в ней насчитывается 35 ед. хр. [Сазыкин, 1988в, I: 8, 15, 484].

Многие из переводов Зая-Пандиты с течением времени оказались утрачены, а те из них, что дошли до наших дней, были рассеяны по различным мировым собраниям старых монгольских книг. О том, что ныне хранится в фондах библиотек, архивов, академических институтов и университетов писали и пишут многие монголоведы и тибетологи. Сведения об отдельных сочинениях мы можем почерпнуть из целого ряда описаний, обзоров, каталогов письменных источников, хранящихся в различных мировых собраниях восточных книг России, Монголии, КНР, Германии, Дании, Франции, США и других стран.

Среди этих изданий следует указать описания двух крупнейших российских собраний монгольских книг — коллекции Института восточных рукописей РАН и коллекции Научной библиотеки Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Автором первого, трехтомного издания Каталога монгольских рукописей и ксилографов из фондов ИВР РАН, является А. Г. Сазыкин [Сазыкин, 1988–2003]. Н. С. Яхонтовой описаны памятники на «тодо бичиг» из собрания ИВР РАН [Яхонтова, 2014]. Коллекция монгольских рукописей и ксилографов из библиотеки Восточного факультета СПбГУ описана В. Л. Успенским [Uspensky, 1997; 2001]. Одним из крупных собраний монгольских письменных источников является коллекция Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Описание двух ее коллекций было выполнено Н. Цыремпиловым под редакцией Ц. П. Ванчиковой [Tsyrempilov, 2004; 2006]. Калмыцкий научный центр РАН также располагает коллекцией старописьменных источников на монгольском и ойратском

языках, ее описание выполнено К. В. Орловой [Орлова, 1996]. Помимо названной здесь работы, представляют интерес более ранние сведения, приводимые в обзорной статье В. О. Чуматова [Чуматов, 1983].

Письменные памятники на «тодо бичиг» хранятся также в Национальном музее Республики Тыва им. Алдан Маадыр; их описание и каталогизацию осуществил А. Г. Сазыкин [Sazykin, 1996]. В рамках недавнего совместного научного проекта КалмНЦ РАН и Национального музея Республики Тыва им. Алдан Маадыр были опубликованы исследования, переводы целого ряда ойратских, монгольских и тибетских письменных памятников из фондов Национального музея Тувы, Нацинального архива Тувы и Научного архива КалмНЦ РАН [Новые исследования Тувы, 2019, №4].

Письменные источники на «тодо бичиг» в Монголии в настоящее время хранятся в фондах Государственной библиотеки Монголии, Института языка и литературы Академии наук Монголии, в Библиотеке Музея-квартиры Ц. Дамдинсурэна (г. Улан-Батор), в библиотеке храма Гандантегчинлин (г. Улан-Батор), в фондах музеев Кобдоского и Убсунурского аймаков, библиотеке Кобдоского университета (Ховд их сургууль), а также в частных коллекциях. Важные сведения о собраниях ойратских книг в Монголии представлено в ряде каталогов и специальных работ [Самбуудорж, 1997; Gerelmaa, 2005; Билгүүдэй, Отгонбаатар, Цендина, 2018], а также в материалах диссертанта, собранных в ходе экспедиций в указанных аймаках Монголии в 2013–2016 гг., частично отраженных в коллективной монографии [Трансграничная культура, 2016].

Источники на «ясном письме» отображены в работах немецких ученых. В. Хайссиг в своем обобщающем труде, представляющем весь спектр пекинских ксилографических изданий на монгольском языке, приводит в нем сведения, имеющие большую ценность для исследователей письменного наследия Зая-Пандиты [Heissig, 1954]. Описания ойратских источников

представлены в каталоге всех находящихся в библиотеках Германии монгольских рукописей, ксилографов и карт, составленном В. Хайссигом в соавторстве с К. Загастером [Heissig, Sagaster, 1961]. Профессор Гёттингенского университета Г. Дёрфер в работе «Ранние западноевропейские источники по истории калмыцкого языка» описал 16 самых ранних текстов, от голландского географа и путешественника Н. Витсена (Витзена) (1691) до миссионера Г. Цвика (1827), содержащих материалы по истории калмыцкого языка [Doerfer, 1965; Алексеева, Музраева, Намжавин, 2006: 105].

Важное место в ойратском источниковедении играет исследование, перевод и издание образцов письменных памятников и, тем самым, введение их в научный оборот. В эту работу особый вклад внесли Г. С. Лыткин, Ц.-Д. Номинханов, Г. И. Слесарчук, Д. А. Сусеева, Н. О. Кокшаева, В. П. Санчиров, А. Г. Сазыкин, В. Л. Успенский, А. Д. Цендина, А. В. Бадмаев, Н. С. Яхонтова, К. В. Орлова, Б. А. Бичеев, Д. Б. Гедеева и др.

Большую работу по разысканию, изучению, переводу и публикации ойратских и тибетских текстов разноплановой тематики, сохранившихся в Западной Монголии, осуществляет общественная организация «Тод номин гэрэл» (‘Свет «ясного письма»’) (Монголия). Ею учреждена научная серии «Bibliotheca Oiratica», в которой уже вышло более 70 томов, где публиковались исторические источники на «тодо бичиг», тексты биографии Зая-Пандиты, сочинения по истории хошутов, ойратов Синьцзяна, тексты летописей, сопровождаемые факсимиле письменных памятников на «тодо бичиг», эпические и фольклорные материалы и т. д. Не менее информативны выпуски, в которых были опубликованы образцы тибетских текстов, которые использовались в религиозной службе западномонгольских буддийских храмов.

**VIII. Буддийские письменные памятников на тибетском языке.** Письменные источники на тибетском языке, как отмечалось ранее, являются

неотъемлемой частью книжных собраний Калмыкии. Первые российские коллекции книг на восточных языках, включая и источники на тибетском языке, стали складываться во времена становления востоковедных направлений университетского образования в Казани, а затем в Петербурге.

Обширная коллекция О. М. Ковалевского (1801–1878) была собрана во время его пребывания в Забайкалье, Монголии и Пекине в 1828–1833 гг. [Успенский, 2004: 231]. В ней, помимо тибетских, представлены тексты на санскрите, монгольском, маньчжурском и китайском языкам. В. Л. Успенский так объясняет отбор сочинений по языку написания: «Именно маньчжурская империя Цин сумела собрать под свою власть и собственно Китай, и Монголию, и Тибет, и Восточный Туркестан. <…> Маньчжурский язык широко использовался монголами в деловой и официальной переписке» [Там же: 231–232]. Во времена О. М. Ковалевского поездки русских миссий осуществлялись через Ургу, поэтому знание монгольского и маньчжурского языков имело для России практическое значение [Успенский, 2004: 232].

Не случайным стало появление в собрании О. М. Ковалевского текстов на тибетском языке. Оно объясняется следующим образом: «Среди монголов тогда был широко распространен буддизм в его тибетской форме. <…> значительную часть старой монгольской литературы составляют буддийские сочинения, в большинстве своем являющиеся переводами с тибетского языка. Более того, тибетский язык стал у монголов языком богослужебной литературы и буддийской учености, и сами монгольские монахи стали писать свои собственные сочинения на тибетском языке» [Там же: 232]. Коллекция О. М. Ковалевского, хранящаяся в библиотеке СПбГУ, укомплектована многоязычными лексикографическими работами, что во многом должно было упростить обучение восточных языков. Несмотря на то, что в ней не представлены книги на ойратском «ясном письме», она очень ценна, поскольку в ней сосредоточены все основные работы на монгольском и маньчжурском языках, которые были напечатаны в Пекине. Присутствие в

этом собрании тибетских первоисточников дает возможность изучать тексты переводов в сопоставлении с их оригиналами. Для ойратоведов это тоже очень значимая коллекция, поскольку позволяет выполнять сравнительные исследования разных переводов известных и популярных сочинений, поскольку, как известно, такими же принципами отбора текстов для перевода руководствовался Зая-Пандита.

Разумеется, О. М. Ковалевский не мог оставить без внимания словарь «Источник мудрецов» (*монг.* Merged γarqu-yin oron), в котором даны разъяснения о принципах перевода буддийских текстов с тибетского на монгольский язык. Каталоги-гарчаки канонических сводов Ганджур и Данджур тоже не были обойдены его вниманием. Примечательно, что в коллекции довольно многочисленны сборники тибетских текстов, которые используются в литургической практике. Присутствие среди буддийских текстов таких известных трудов, как «Панчаракша» (‘Пять покровительниц’), «Тарпа-ченпо» (‘Великий освободитель’), «Маникамбум», «Субхашида» и др. свидетельствуют о широком кругозоре собирателя, ученого.

Ценные источники на монгольском, тибетском и маньчжурском языках представлены в коллекции Б. Лауфера, хранящейся в Чикаго (США), описание которой составлено Дж. Крюгером [Krueger, 1966]. Особое внимание привлекают двуязычные тибетско-монгольские тексты, а также тетради современного образца с записями Б. Лауфера (транскрипция калмыцких рукописей из библиотек Германии, заметки из грамматики А. А. Бобровникова, фрагмент текста из истории о подавлении монголов дербен-ойратами [Krueger, 1966: 177].

Издание образцов тибетских канонических памятников, начало которому было положено в первой трети XVIII в. [Каталог, 2017: 11], вызвало интерес со стороны академических ученых и побудило заняться их изучением и переводом. Традиция переводов тибетских буддийских сочинений, начатая в 1890-е гг. серией «Bibliotheca Buddhica», продолжалась

и в следующие десятилетия, была реализована в работах Ю. Н. Рериха, Ю. М. Парфионовича, Р. Е. Пубаева, Б. И. Кузнецова, Л. С. Савицого и др.

## 1.5. Историография письменных памятников на «тодо бичиг» и тибетском языке

Сочинения, переводившиеся Зая-Пандитой, позволяют современным и будущим исследователям судить о глубине средневековой мысли, системе воззрений, уровне просвещенности тибетского общества, в котором проходило становление Зая-Пандиты как личности. В том, какие сочинения были отобраны Зая-Пандитой для перевода [Лувсанбалдан, 1975: 297–300], отчетливо проявляется не только выдающаяся буддийская образованность, но и сама система ценностей тибетской культуры, которую он принял, вобрал в себя и стал проповедовать среди монголов, ойратов и калмыков. Как хорошо известно, деятельность этого выдающегося ойратского просветителя на этом поприще распространялась в географическом пространстве от Восточной Монголии до берегов Волги.

Сочинения на «ясном письме» («тодо бичиг»), созданном Зая-Пандитой на основе старомонгольского алфавита составляют, по оценке Б. Ринчена, золотой фонд мировых собраний старых монгольских книг [Ринчен, 1999: 291–295]. Многие ученые России и зарубежных стран на протяжении более чем двух столетий — столько, сколько насчитывает история научного монголоведения — занимались анализом состава и содержания этих переводов, идентификацией тех или иных переводов с известными каноническими и неканоническими сочинениями. Состав, содержание переводов Зая-Пандиты, их историческая значимость, ряд других аспектов получили освещение в трудах классиков отечественного монголоведения (К. Ф. Голстунский, А. М. Позднеев, А. В. Попов и др.), ими продолжили заниматься более поздние авторы (Х. Лувсанбалдан, Ц. Дамдинсурэн,

Г. И. Михайлов, В. Хайссиг, С. Халковик (Халкович), Л. Хурэлбатор и др.). Эта работа сопряжена со многими трудностями, одна из которых состоит в том, что представленный Раднабхадрой перечень сочинений, которыми занимался Зая-Пандита, отличается предельной лаконичностью в передаче названий, и это затрудняет установление точного заглавия того или иного сочинения. Академик Ц. Дамдинсурэн приводит этот перечень в книге «Mongγol uran ǰokiyal-un degeǰi ǰaγun bilig orusibai» (‘Сто образцов монгольской литературы’) в виде таблицы, в которой, наряду с монгольскими названиями сочинений, параллельно дает их краткие тибетские титулы [Damdinsürüng, 1959: 327–334], и это надо расценивать как существенное дополнение в вопросе установления оригиналов переводных сочинений Зая-Пандиты и их названий, не теряющее ценности со временем.

Вопрос идентификации сочинений из перечня переводов Зая-Пандиты стал объектом исследования американского ученого С. Халковика (Халковича), который в своей диссертации дает характеристику каждому сочинению из перечня Раднабхадры [Halcovic, 1972]. Правда, некоторые из текстов ему так и не удалось идентифицировать.

Следует особо сказать о вкладе в ойратоведение монгольского ученого Х. Лувсанбалдана, чья работа «Тод үсэг, түүний дурсгалууд» (‘Ясное письмо и его памятники’) [Лувсанбалдан, 1975] до сих пор продолжает оставаться классическим источниковедческим трудом, представившим во всей полноте наследие ойратского просветителя. Эта работа оказалась своеобразным водоразделом в ойратоведческих исследованиях, поскольку все последующие работы, посвященные трудам Зая-Пандиты на «тодо бичиг», лишь дополняют и уточняют перечень сочинений, приведенных Х. Лувсанбалданом. Работа монгольского ойратоведа позволила существенно дополнить список, составленный биографом Зая-Пандиты. Он приводит данные целого ряда сочинений разных жанров, в колофоне которых указывается авторство ойратского просветителя и переводчика. Это, к примеру, такие сочинения,

как «Святая дхарани, успокаивающая все болезни лошадей» (*ойр.* Xutuqtu mörini xamuq ebeči maši amurliulun üiledküyin toqtōl), «Дхарани под названием “Разрушающая ваджра”» (*ойр.* Teyin ebdegči očir kemēkü toqtōl) и некоторые другие [Там же: 240]. Помимо указанной работы, некоторые выводы в отношении интересующих нас сочинений были представлены в более ранних статьях этого автора [Лувсанбалдан, 1961; 1968].

Интересное исследование биографии Зая-Пандиты предпринял китайский ученый Ш. Норбо — ойрат по происхождению [Čay-a bandida, 1990]. Автор провел скрупулезное исследование всех этапов жизни и деятельности ойратского просветителя и на основе ряда списков издал сводный текст его биографии с обширным комментарием. Эта работа, написанная на монгольском языке, стала доступна широкому кругу читателей и получила определенный резонанс в научной среде благодаря переводу на русский язык, выполненному калмыцкими учеными (Д. Н. Музраевой, К. В. Орловой, В. П. Санчировым). Новым в этом исследовании биографии Зая-Пандиты стало привлечение, помимо монгольских и ойратских текстов и исследований, также многих китайских источников, что позволило прояснить и разъяснить многие географические названия, уточнить имена исторических лиц. Выход этой книги, а также сведения, приводимые в комментариях автора и редактора В. П. Санчирова, дали толчок для дискуссии, в которой приняли участие ученые Казахстана [Артыкбаев, 2002].

Обращение ойратов Джунгарии и калмыков Поволжья в буддизм связано также с именем известного проповедника, просветителя и политического деятеля XVII в., Нейджи-тойна (1557–1653), происходящего из ойратской среды, которого можно назвать старшим современником Зая-Пандиты [Пурбуева, 1984; Дорджиева, 1995: 19]. Текст биографии Нейджи-тойна неоднократно привлекался в качестве источника в классических монголоведных трудах, к нему обращались О. М. Ковалевский

[Ковалевский, 1844: IX], К. Ф. Голстунский [Голстунский, 1880: 73–78], В. Л. Котвич [Котвич, 1919], Б. Я. Владимирцов [Владимирцов, 1927а: 316; 1934а: 316], Г. И. Михайлов [Михайлов, 1969], Л. К. Герасимович [Монгольская литература, 2006: 181–183], Ц. П. Ванчикова (Пурбуева) [Пурбуева, 1984].

Историки буддизма отмечают, что именно Нейджи-тойн «занял решающую позицию в распространении буддизма в калмыцком обществе» [Бакаева, 1994: 13–14]. Признавая важную роль «Биографии Нейджи-тойна» как источника изучения истории буддизма у ойратов, Б. У. Китинов констатирует, что он мало привлекался в исследованиях современных историков [Китинов, 2004: 28–29].

Биографии Нейджи-тойна и Зая-Пандиты являются свидетельством того, как выстраивалась проповедническая, просветительская деятельность двух лам высокого ранга.

Первый проповедовал в кочевьях монголов Южной Монголии и начал этим заниматься чуть раньше, второй — среди ойратов и калмыков. Но их объединяло общее стремление донести суть учения на языке тех народов, кому предназначались эти проповеди.

В принципе некоторые данные по истории ойратских письменных памятников рассматриваемого нами периода (XVII–XX вв.), можно почерпнуть в трудах по истории монгольской литературы, неразрывной составной частью которой выступает ойратская литература, поскольку именно от времени создания Зая-Пандитой «тодо бичиг» (1648 г.) она ведет отсчет своей истории.

О неослабном интересе к письменному наследию ойратов свидетельствуют и ранние, и современные публикации переводов ойратских текстов. Это научное направление связано с именами таких классиков отечественной монголистики и тибетологии, как И. Я. Шмидт, К. Ф. Голстунский, О. М. Ковалевский, А. В. Попов, А. М. Позднеев и др.

Одной из первых работ, в которых затрагивается история зарождения ойратской литературы и рассматриваются письменные памятники на «тодо бичиг», являются «Лекции по истории монгольской литературы» А. М. Позднеева [Позднеев, 1897–1898].

Период конца XIX – начала XX в. ознаменовался всплеском в переводческой, проповеднической деятельности калмыцких буддийских монахов, которые осуществляли переводы тибетских сочинений на ойратский язык. А. М. Позднеев приложил немало усилий в редактировании текстов на «тодо бичиг» и некоторых их переводов, равно как и в последующей публикации образцов буддийских текстов [Шастина, 2003: 7–18]. Хорошо известно о сотрудничестве ученого не только с калмыцкими, но и бурятскими ламами. Результатом этой работы явились публикации таких изданий, как «Калмыцкие сказки», ойратский текст «Прибежища» Д. Сетенова, ряд учебных изданий по буддизму [Руководство к познанию, 1914; Шастина, 2003]. Среди талантливых калмыцких переводчиков были старший бакша хурулов Больше-Дербетовского улуса ставропольских калмыков Дорджи Сетенов (ум. в 1915 г.) [Руководство к познанию, 1914], бакша-эмчи Эркетеневского хурула Донской области, знаток тибетской медицины Дамбо Ульянов (1844–1913) [Перевод из тибетских…, 1902: 402].

Одной из особенностей проповеднической, просветительской работы калмыцких лам начала XX в. было создание ими сочинений буддийской тематики на русском языке. Подтверждением этого могут послужить труды Д. Ульянова, который перевел известные тибетские медицинские сочинения из разряда лечебников (*миб*. lhan-thabs) на русский язык [Перевод из тибетских…, 1902]. Из предисловия к этому изданию видно, какой «крайне трудно выполнимой» была для него работа по переводу с тибетского языка на русский язык. Его собственная переводческая техника заключалась в том, что он не позволял себе что-либо изменять, выпускать, или добавлять, а передавал разного рода аллегорические и символические представления в

том же виде, как они были изложены в тибетском оригинале [Там же: 3–4]. Помимо переводов, Д. Ульянов также создавал оригинальные работы на русском языке [Ульянов, 1913].

Помимо сочинений практического назначения, каковыми являются лхантабы, калмыцкие священнослужители занимались вопросами популяризации, разъяснения основных положений буддийского учения. С этой целью Д. Ульяновым было подготовлено издание на ойратском «тодо бичиг» [Руководство к познанию, 1914]. На титуле этого издания было представлено название сочинения «[Практика] пробуждение мысли о принятии прибежища» по-тибетски (*тиб*. sKyabs 'gro sems bskyed bzhugs so) и на «тодо бичиг» (*ойр*. Ibēl yabuülxu sedkil öüskekü). Помимо этого, приводится название второго сочинения — «Руководство пути для трех разрядов живых существ» (*ойр*. Гurban törölkiteni möriyin kötölbüri). Автором является Дордже Сетенов (Навангсодба, Навангзодба). Содержание этого памятника представляет собой изложение двух основополагающих моментов буддийской практики —– принятие прибежища в Трех драгоценностях (т. е. в Будде, дхарме и сангхе), а также руководство для тех, кто встал на путь учения Будды.

Нельзя не упомянуть и сочинение Бакши-ламы донских калмыков М. Б. Борманжинова (1855–1919), также составленное на русском языке с целью проповеди учения [Послание Бакши-ламы]. Таким образом, для начала прошлого столетия характерным стало использование калмыцкими буддийскими священнослужителями русского языка в своей проповеднической деятельности.

В историографическом обзоре литературы по проблеме нельзя не отметить непреходящее значение книги Б. Лауфера «Очерк монгольской литературы», изданной в переводе В. А. Казакевича, под редакцией Б. Я. Владимирцова [Лауфер, 1927]. Эта публикация ценна не только сведениями самого Б. Лауфера относительно калмыцкого фольклора и

письменных памятников, но и теми данными, которые приводит Б. Я. Владимирцов в предисловии к этому изданию [Владимирцов, 1927б]. Связано это было с тем, что издание на русском языке и первую публикацию книги Б. Лауфера отделяли два десятилетия, за этот период в свет вышло достаточно много изданий текстов и исследований по монголистике и ойратоведению [Там же].

В исследованиях по истории монгольской литературы раннего периода остро стоял вопрос об отграничении литературы от письменного наследия и письменности в целом (Н. Н. Поппе), при этом не отмечалось противопоставления духовной и светской литературы (Л. К. Герасимович, Б. Лауфер). Подобный симбиоз духовного и светского внутри видов словесного искусства является типической особенностью восточных культур, для которых не характерны дифференцированные истоки конфессиональной книжной культуры и светской литературы. Тем не менее, необходимо признать, что в исследованиях последних двух третей XX в. по монгольской литературе раннего периода прослеживается недооценка буддийской составляющей, причем это наблюдается как на уровне состава текстов, так и на уровне освещения истории традиционной письменности, что отражалось в равной степени на характеристике написанного, то есть как в оценке письменного наследия монгольских народов, так и на характеристике пишущих — авторов дошедших до нас памятников, развивавших письменный язык и письменную культуру своих народов.

Свою оценку труда Раднабхадры — автора намтара Зая-Пандиты дал Г. И. Михайлов в монографическом исследовании «Литературное наследство монголов», в котором также упоминается ряд письменных источников из числа переведенных Зая-Пандитой [Михайлов, 1969: 92–93, 130].

Труд немецкого ученого В. Хайссига «История монгольской литературы (XIX – начало XX в.)» [Heissig, 1972] в котором приводятся ценные сведения по интересующим нас письменным источникам, признается

монголоведами наиболее полным обобщающим исследованием эпических традиций и памятников XIX в.

Письменное наследие Зая-пандиты Намкай Джамцо в работе Л. К. Герасимович «Монгольская литература XIII – начала XX вв.» предстает в связи с анализом сочинения «Бодхичарьяавтара» Шантидевы и его монгольских переводов. Перевод этого сочинения, выполненный Зая-Пандитой, датируется Л. К. Герасимович второй половиной XVII в. [Герасимович, 2006: 91]. В указанной работе приводятся также сведения, связанные с историей изучения версий Гэсэриады. Так, в частности, автор пишет об обнаружении в 1930-х гг. рукописной версии Гэсэриады Зая-Пандиты, включающей 19 глав, которая была записана кистью [Там же: 144].

Дополнением ко всему вышесказанному могут послужить материалы, включенные в энциклопедические издания: составленные Н. Н. Поппе по ойратской литературе [Поппе, 1929–1939], подготовленные А. Г. Сазыкиным по монгольской литературе XVII в. и XVIII в. [Сазыкин, 1987а; Сазыкин, 1988б].

Одним из ключевых моментов в создании общей картины полного собрания переводов Зая-Пандиты стало решение вопроса о периодизации его переводческой деятельности. Об этом писали А. Г. Сазыкин [Сазыкин, 1977: 134–140; Сазыкин, 1988а: 448–449] и Ц. Дамдинсурэн [Дамдинсурэн, 1979].

Не осталась без внимания со стороны ученых и переводческая техника Зая-Пандиты, получившая освещение, прежде всего, в трудах Д. Цэрэнсоднома [Цэрэнсодном, 1977; Цэрэнсодном, 1982] и Л. Хурэлбатора [Хүрэлбаатар, 1995: 52–60]. Вопрос о принципах перевода с монгольского и ойратского языков на тибетский язык, о влиянии языка оригинала на синтаксис переводов исследован Н. С. Яхонтовой [Яхонтова, 1986: 113–117], которая также дала описание ойратского литературного языка XVII в. [Яхонтова, 1996; Яхонтова, 1982].

Некоторые аспекты сравнительно-сопоставительного исследования переводов Зая-Пандиты и других переводчиков из числа его современников (Ширээт-гуши-цорджи) и более поздних авторов (Тугмюд-гавджи) были рассмотрены диссертантом [Музраева, 2010в: 157–160].

Изучение вопросов истории буддизма, истории традиционной письменности калмыков, их исторических предков ойратов, в первую очередь требует обращения к летописной литературе и историческим хроникам, включая сочинения калмыцких авторов. Рубежом, отделяющим ойратскую историю от истории калмыков, по определению В. П. Санчирова, послужили «события конца XVI – начала XVII в. в Западной Монголии и Джунгарии. Именно в это время дефицит пастбищных территорий, непрекращающиеся феодальные усобицы, военные неудачи побудили правителей крупных ойратских этнополитических объединений торгоутов и дэрбэтов Хо-Урлюка и Далай-Батыра откочевать со своими людьми в степи Западной Сибири. В дальнейшем эта часть ойратов расселилась по территории междуречья Волги и Яика (Урала) и Нижнего Поволжья, где со временем сложилась самостоятельная монголоязычная народность — калмыки» [Санчиров, 1990: 3]. Еще Б. Я. Владимирцов отмечал, что «среди оригинальных произведений ойратской литературы на первом месте стоят исторические произведения» [Владимирцов, 1920а: 114]. В. П. Санчиров пишет, что это замечание классика монголоведения справедливо и в отношении ойратов, откочевавших из Джунгарии на берега Волги и принесших с собой традиция составления исторических и историографических сочинений, где использовались более ранние исторические источники. Ярким свидетельством этого могут послужить исторические памятники приволжских калмыков XVIII – первой половины XIX в., ставшие известными благодаря разысканиям и переводам Г. С. Лыткина (1835–1907). Из биографии ученого известно, что по окончании Санкт-Петербургского университета в 1859 г. он был командирован на два

года в Астраханскую и Ставропольскую губернии, а также в область Войска Донского. В Астраханской губернии он находился среди калмыков Малодербетовского и Хошутского улусов. Эти тексты были обнаружены им в личном собрании нойона Церен-Джаб Тюменя, переведены и опубликованы на страницах газеты «Астраханские губернские ведомости» 1860–1861 гг. под именем Ю. Лыткин [Калмыцкие историко-литературные памятники, 1969: 5]. Эти исторические памятники получили широкую известность после публикации Калмыцким научно-исследовательского института языка, литературы и истории (КНИИЯЛИ) [Там же]. Автором-составителем этого издания выступил А. В. Бадмаев (1939–2020), известный монголовед, специалист по калмыцкому языку и литературе, переводчик, исследователь ранних памятников ойратско-калмыцкой литературы XVII–XVIII вв., много сделавший для возрождения и популяризации «тодо бичиг» и сочинений, записанных на нем [Сарин герл, 1991; Лунный свет, 2003]. В Предисловии к сборнику А. В. Бадмаев отмечает: «Среди памятников видное место занимают летописи калмыцких авторов», цитирует слова В. Л. Котвича о том, что «… превратности судьбы не способствовали сохранению исторической литературы» у ойратов и калмыков [Котвич, 1919, 12–15: 792], приводит слова Б. Лауфера о том, что калмыки «обладают большим количеством исторических сочинений», «…никогда не упражнялись в книгопечатании» и поэтому ему встречались только рукописи [Лауфер, 1927: 50]. Автор-составитель калмыцкого сборника соглашается с последним из высказываний Б. Лауфера, поскольку не сомневается в том, что тот использовал богатую коллекцию калмыцких рукописей, хранящуюся в Дрездене [Калмыцкие историко-литературные памятники, 1969: 3].

В сборник вошли следующие памятники в переводе Г. С. Лыткина: 1) «Сказание о дербен-ойратах», составленное хошутским нойоном Батур-Убаши Тюменем; 2) «Сказание об ойратах» Габан Шараба; 3) «История калмыцких ханов» анонимного автора; 4) «Биография Зая-Пандиты»,

составленная Раднабхадрой. Помимо перечисленных сочинений в сборник были включены работы самого Г. С. Лыткина: «Материалы для истории ойратов» [Там же: 81–131] и «Аюки хан калмыцкий» [Там же: 131–139].

Составитель сборника с некоторой долей сожаления отмечает, что книги, освещающие историю ойратов и калмыков, большей частью представляют собой сочинения буддийского содержания [Калмыцкие историко-литературные памятники, 1969: 3–4]. Сказанное о буддийской ориентированности письменных источников нам интересно с позиций установления того, в каком объеме в текстах этого сборника нашли отражение история ойратов и калмыков, их культура, а также история распространения буддизма в их среде. Так, «Сказание о дербен-ойратах» Батур-Убаши Тюменя представлено восемнадцатью разделами-главами, начиная с «Хронологических исчислений важнейших событий для ойрата-буддиста». В них приводятся даты, связанные не только с важными историческими личностями, историческими событиями, но и указывается отрезок времени, отделяющий то время от наших дней. Согласно Г. С. Лыткину, Сказание было составлено на основе собранных нойоном генеалогических записок владетельных хошоутовских семей, народных преданий, собранных и зафиксированных им в 1801 г. и 1819 г. Первая среди этих датировок — дата перерождения Бурхан-Бакши (Будды Шакьямуни) (год железа — обезьяны или 961 г. до Р. Х.), с которой прошло 2780 лет [Калмыцкие историко-литературные памятники, 1969: 17]. Помимо этого, здесь же перечисляются даты, связанные с Чингис-ханом, одним из его потомков, с историческими вехами в истории калмыков, их предков ойратов (а именно, ойратских племен олётов, торгоутов, зюнгар). Среди этих событий описываются приход торгоутов на Волгу (1703 г.), падение Зюнгарского нутука (Джунгарского ханства) (1757 г.), уход торгоутов за пределы Российского государства (1771 г.), издание сборника законов «Ик Цааджин Бичиг» (1616 г. или 1617 г.) и др.

Большой интерес со стороны монголоведов к сочинению Батур-Убаши Тюменя проявился в том, что его текст был включен А. М. Позднеевым в сборник исторических памятников астраханских калмыков [Позднеев, 1885: 49–90], а также фрагмент его неизменно включался в состав его «Калмыцкой хрестоматии», издававшейся трижды [Калмыцкая хрестоматия, 1915; Баянова, 2012].

Не менее важны для нашего исследования сведения, содержащиеся в главе VI «Сказание о дербен-ойратах», в которых сказано о начале введения буддийского учения между дербен-ойратами. Это событие Г. С. Лыткин определяет так: «после 1604 года, но не позже 1616 года» [Калмыцкие историко-литературные памятники, 1969: 28].

В главе VII, о начале принятия дербен-ойратами духовного сана, повествуется о том, как ойратские нойоны, послушав слова Цаган-Номин-Хана, отговорили хошутского Байбагас-хана принимать духовное звание, а взамен отдали по одному из своих сыновей. Среди них был и будущий Зая-Пандита, которого сам Байбагас сначала усыновил [Там же: 29–30].

Относительно приводимых датировок событий и в целом обо всем «Сказании о дербен-ойратах» для нас ценны комментарии самого Г. С. Лыткина, а также некоторые соображения А. В. Бадмаева. Так, в Предисловии переводчика к «Истории калмыцких ханов» Г. С. Лыткин делает уточнение по сочинению Батур-Убаши Тюменя, что оно составлено с опорой на «Сказание об ойратах» (1737 г.), автором которого является эмчи Габан Шараб, которое отмечено как «Калмыцкая летопись». В нем представлены ценные сведения о родах дербетских и джунгарских владельцев, о деяниях ойратских зайсангов, о первых посвященных в духовное звание, среди которых упоминается и Зая-Пандита [Калмыцкие историко-литературные памятники, 1969: 140–146]. Специалисты по истории ойратов отмечают, что исторический материал представлен Габан Шарабом не в хронологическом порядке, а с опорой на тематику содержания, в

которой просматриваются: история ойратских и калмыцких нойонов (владельцев) и ханов (торгутских, хошутских, дербетских), их происхождение (родословные), история их взаимоотношений друг с другом и характер этих отношений [Сүхбаатаар, 2006: 102–103]. Об авторе Габан Шарабе составитель сборника А. В. Бадмаев пишет, что «он был высокообразованным человеком своего времени и прекрасно знал историю предков, хорошо знал устную народную словесность и отлично владел языком» [Там же: 8]. По оценке Б. Я. Владимирцова, среди трех сочинений по истории ойратов у волжских калмыков «самым выдающимся является историческое произведение монаха Габан Шараба, написанное в XVIII веке, на котором сильно отразились былые эпические настроения и взгляды» [Владимирцов, 1920а: 114]. Списки этого памятника на «тодо бичиг» и на монгольском языке хранятся в библиотеке Восточного факультета СПбГУ, а также в Монгольском фонде ИВР РАН [Там же: 8–9].

«История калмыцких ханов» (XVIII в.), опубликованная в рассматриваемом сборнике 1969 г., является неполным вариантом перевода Г. С. Лыткина, вот почему в историографической литературе эта летопись часто упоминается как «Краткая история калмыцких ханов» [Котвич, 1919: 793, 799]. Этот текст был включен А. М. Позднеевым в сборник исторических сочинений астраханских калмыков [Позднеев, 1885: 1–48], а также в «Калмыцкую хрестоматию» [1915: 1–23]. По сведениям А. В. Бадмаева, две рукописи на «тодо бичиг» хранятся в библиотеке Восточного факультета СПбГУ и в ИВР РАН [Лунный свет, 2003: 108].

Завершает сборник текст «Биографии Зая-Пандиты» [Там же: 150–200]. По замечанию А. В. Бадмаева, этот текст является неполным, не указано также имя его автора.

На основе материала биографии ойратского просветителя Г. С. Лыткин составил собственный «Исторический очерк знаменитого в буддийской иерархии лама Зая-Пандиты с показанием его влияния на распространение

буддизма между ойратами и ученых его заслуг для калмыцкой литературы», за что был удостоен золотой медали [Калмыцкие историко-литературные памятники, 1969: 11].

Исторические сочинения из сборника 1969 г. позднее вошли в сборник под названием «Сарин герл» (‘Лунный свет’) на калмыцком языке. В нем было устранено упущение издания 1969 г., в котором сочинение Габан Шараба было помещено после сочинения Батур-Убаши Тюменя, хотя хронологически оно должно было предшествовать ему [Сарин герл, 1991]. Издание было существенно расширено за счет образцов сочинений разных жанров, начиная с «Сокровенного сказания монголов» и заканчивая сочинением жанра хождений Бааза-бакши Менкеджуева и текстом сургала «Услаждение слуха» Боован Бадмы (1880–1917) [Там же]. Тексты в этом сборнике представлены в строгом хронологическом порядке и сгруппированы по разделам: памятники XIII–XIV вв., XV–XVI вв., XVII–XVIII вв. и XIX – начала XX в. Исторические сочинения из издания 1969 г. позднее вошли в сборник под названием «Лунный свет», опубликованный А. В. Бадмаевым в 2003 г. [Лунный свет, 2003].

Процесс добровольного вхождения калмыков в состав Российского государства завершился временем шертей (присяги на верность договорным отношениям с Российским государством) 1655 и 1657 гг., и с этого же времени начались военная служба калмыков, освоение степных пространств правобережья Нижней Волги и Предкавказья [История Калмыкии, 2009, I: 311]. Начавшийся в 50-е–60-е гг. XVII в. период становления Калмыцкого ханства, к 80-м гг. завершился окончательно и был связан с деятельностью хана Аюки (1642–1724) [Там же: 349–352]. В рассматриваемые исторические периоды калмыки были активными участниками военных кампаний, предпринимавшихся Российским государством. Начиная с 50-х гг. XVII в. калмыцкие конные полки выступали вместе с русской армией против иноземного неприятеля. История описывает участие калмыков в войне

против Крымского ханства и турецких крепостей, оказание ими помощи запорожским казакам и гетманам Украины в борьбе с поляками, участие в Персидском походе [История Калмыкии, 2009, I: 377–385].

При сопоставительном анализе описаний событий военной истории калмыков по документам российских архивов и по сведениям, представленным в летописной, хроникальной литературе на «ясном письме», например, в «Сказании об ойратах» Габан Шараба и «Сказании о дербен-ойратах» Батур-Убаши Тюменя, наблюдаются расхождения. Примером может послужить история взаимоотношений Аюки с двоюродным дядей Дугаром (в Сказаниях приводится более лаконичная информация и дается более резкая оценка действиям Аюки) [Там же: 356]. Сказанное является напоминанием того, что при трактовке событий, фактов, приводимых в исторических летописях, требуется тщательный критический анализ и привлечение данных других источников, освещающих процесс или явление с разных позиций и разных точек зрения.

Следует сказать, что работа по выявлению новых малоисследованных, малоизвестных широкому кругу российских ученых источников по истории ойратов продолжалась в последующие десятилетия трудами В. П. Санчирова. Им был исследован и опубликован ценный исторический источник об ойратах периода XV–XVIII вв., их этническом составе, времени сложения в их составе крупных этнополитических объединений — монгольская версия «Илэтхэл шастир» [Санчиров, 1990]. Этот памятник, полное название которого «Высочайше утвержденные родословные и биографии ванов и гунов Внешней Монголии и Туркестана», расценивается историками как один из важнейших источников по истории монгольских народов цинского периода [Там же: 21].

В 2016 г. В. П. Санчировым был осуществлен перевод и издание шести памятников, в свое время обнаруженных и опубликованных монголоведами Китая и Монголии. Среди этих источников на «тодо бичиг» такие сочинения,

как «История Хо Örлöка», «История дурбэн-ойратов», «Родословная торгутских ханов и князей» (или «Происхождение торгутов»)», «Родословная монголов» (или «История происхождения монголов», «История о том, как управляли государством владыки Чингиса и поддерживали ханское правление» и «История происхождения элётских князей. Книга жизнеописаний ханов и нойонов с древности до настоящего времени» [Санчиров, 2016]. В перечисленных текстах освещаются события XVII и XVIII вв., которые, по замечанию историка, «чрезвычайно богаты знаменательными событиями» [Там же: 5]. Это время так охарактеризовано В. П. Санчировым: «Именно в этот период мы наблюдаем взлет военной и политической активности крупных этнополитических объединений джунгаров, хошутов, торгутов и дэрбэтов, который предопределил возникновение, расцвет и гибель на территории Евразии трех государственных образований кочевников: Джунгарского ханства (1635–1758) в Джунгарии и Западной Монголии, Калмыцкого ханства (60-е гг. XVII – 1771 г.) в Нижнем Поволжье и Хошутского ханства (конец 30-х XVII в. – 1724 г.) в Кукуноре. Консолидация ойратских кочевых объединений в 30-х гг. XVII века привела к появлению на западе Монголии сильного Джунгарского ханства. Его взаимоотношения с Цинским Китаем, Россией и Калмыцким ханством оказали значительное воздействие на политический климат в регионе Центральной Азии, на внешнюю и внутреннюю политику Цинской империи и России в XVII – первой половине XVIII в.» [Санчиров, 2016: 5].

К китайским источникам при изучении ойратов обращался в своих работах А. И. Чернышев [Чернышев, 1990]. Автор, в частности, указывает на то, что «Судьба … западных монголов и их взаимоотношений в указанный период [XVIII в.] с соседями не привлекала к себе достаточного внимания исследователей, особенно советских <…>» [Там же: 17], потому он

предпринимает попытку «реконструировать в общем плане историю ойратов в эпоху Мин» [Там же].

Большую работу по разысканию, изучению, переводу и публикации ойратских текстов разноплановой тематики, сохранившихся в Западной Монголии, других регионов проживания ойратов, осуществляет общественная организация «Тод номин гэрэл» (‘Свет «ясного письма»’) (Монголия). Ею учреждена научная серии «Bibliotheca Oiratica», в которой вышло более 70 томов, каждый из которых посвящен определенному кругу текстов, отдельному памятнику или материалам научных мероприятий, посвященных Зая-Пандите и его письменному наследию. Выпуски включают тексты биографии Зая-Пандиты, по истории и культуре ойрат-монголов, джунгар, ойратов Синьцзяна, хошутов, захчинов, олётов и др. письменные памятники на «тодо бичиг», в том числе их факсимиле. Помимо этого ряд выпусков был посвящен тибетским памятникам из ойратских монастырей, а также истории и культуре калмыков.

В первом томе серии «Bibliotheca Oiratica» На. Сухэбатор представил свое исследование исторических источников на «тодо бичиг» [Сүхбаатаар, 2006]. В нем он дает описание основных хорошо известных по изданию 1969 г. ойратских источников, имеющих отношение к истории ойратов и калмыков, дает свою классификацию, в которую в качестве основных исторических включает: 1) биографические сочинения, 2) исторические источники (летописи), 3) родословные (генеалогические) сочинения, в дополнение к которым рассматривает также 4) правовые, 5) эпиграфические (наскальные надписи и надписи на камнях), 6) письма и деловую переписку и 7) путевые записи. Важным новшеством является введение в научный оборот новых малоизвестных письменных источников, среди которых На. Сухэбатор приводит следующие: «Хо өрлөгийн түүх», «Дээдийн зохиосон „Монголын уг эхийн түүх“», «Цоросын язгуур гарсан намтар», «Богд Чингис хааны уг, Дөрвөн Ойрадын уг, Хошуудын угийн түүх бичиг», Хуашанбугийн зохиосон

«Монголын эхэн адгийн тууж түүх», «Шашны алтан нарны гэрлийн илч тогтоон өгүүлсэн Өлзий цагаан бадам номлол бүтээл өргөн дэлгэр сүмийн эх туурвил Алтан эрх хэмээх оршив». В дополнение приводятся такие генеалогические сочинения и родословные, как «Үнэн сүсэгт хуучин Торгууд хийгээд Чин сэтгэлт шинэ торгуудын хаад, ноёдын уг үндэсний илтгэл түүхийн бичиг», «Торгуудын уг язгуур сүлжил», «Үнэн сүсэгт хуучин Торгууд өмнө аймгийн чуулганы дарга, Засаг, Зоригт хаан Буянцогтын гэрийн туурь уг язгуурын шадар төрлийн дэвтэр», «Үнэн сүсэгт хуучин Торгууд хойт аймгийн ван, гүн, засаг, тайж нарын уг эхийн нэр данс» [Сүхбаатаар, 2006: 121–147]. Таким образом, исследование ойратских исторических памятников и источников не прерывалось и в последние десятилетия.

В истории бытования буддизма среди калмыков есть важная и интересная страница, связанная с деятельностью протестантской общины немцев в Сарепте (в настоящее время — Историко-этнографический и архитектурный музей-заповедник, находящийся в черте г. Волгограда). Основанная в 1765 г. представителями евангелического братства из саксонского г. Гернгут (Хернхут) колония Сарепта территориально располагалась в северной части калмыцких кочевий [Алексеева, Музраева, Намжавин, 2006: 106–107]. Их основной миссией было распространение христианства среди местного населения, в том числе и калмыков, но в этом они не особо преуспели. Причиной было то, что миссионеры не были знакомы с буддизмом, приверженцами которого были калмыки; они принимали кочевников за язычников. Тем не менее, представители Гернгутской миссии сумели установить с кочевниками тесные контакты, отдельные их представители длительное время проводили в калмыцких кочевьях, хорошо изучили быт, освоили разговорный язык и письменность. Ими были собраны образцы письменных памятников и других историко-культурных ценностей [Исторические связи, 2001: 7].

Один из представителей этой общины И. Я. Шмидт (1779–1847), стоявший у истоков отечественного и немецкого монголоведения и тибетологии, специалист в области монгольской филологии, истории, религии, первым обратил внимание на письменные источники на ойратском и тибетском языках, которые ему довелось видеть, изучать во время посещения калмыцких степей в качестве торгового агента немецкой колонии в Сарепте. Деятельность И. Я. Шмидта была высоко оценена в российском монголоведении: «Научная деятельность И. Я. Шмидта определила дальнейшее развитие научного монголоведения, главной особенностью которого является понимание неразрывной связи монгольской средневековой письменной литературной традиции с тибетской, осознание большой роли буддизма для этого региона и комплексное изучение монгольских и тибетских литературных памятников, т. е. монголоведение вызревало в органичном соединении с такими дисциплинами, как тибетология и буддология» [Кульганек, 2014: 7].

Переписка И. Я. Шмидта с Эрдени-тайши Тундутовым, князем Джимбя Тундутовым и другими их современниками представляет собой важную часть эпистолярного наследия калмыков. В. Л. Котвич на основе анализа архивных документов по русско-ойратским отношениям в XVII–XVIII вв., указывает, что первое упоминание об отправке ойратами письма к Тобольскому воеводе относится к 1636 г. [Котвич, 1919, III: 1199]. При этом до времени создания ойратской письменности (1648 г.), первые письма ойратских князей были записаны монгольским письмом, иногда «татарским» («ногайским», на деле — чагатайским) письмом или же в изложении по-персидски [Котвич, 1919, III: 1200–1202]. На основе анализа ойратских и калмыцких писем XVII и первой половины XVIII в., хранящихся в российских архивах, В. Л. Котвич приходит к заключению, что все они, большей частью, «основываются на живом произношении и совершенно

лишены тех архаизмов, которыми пестрят буддийские переводы Зая-пандиты» [Котвич, 1919, III: 1204].

Письма, адресованные И. Я. Шмидту, вызвали большой интерес со стороны профессора Дж. Крюгера, который в 1993 г. получил микрофильм и в последующем совместно с В. Розицким и Р. Сервисом перевел их на английский язык и опубликовал [Kalmyk Old-Script Documents, 2002]. Эта публикация представила широкой научной аудитории новые фактические данные по истории калмыков начала XIX в. и одновременно позволила историкам провести параллели с уже известными на тот момент событиями, сделать некоторые углубленные обобщения.

Как известно из источников, представители евангелического братства из г. Гернгут (Хернхут) в Саксонии, поселившись на Нижней Волге, во второй половине XVIII – XIX в. основали южнее Царицына на р. Сарпе колнию Сарепта, стали заниматься распашкой земли для посевов. Так, к примеру, пашни, заведенные колонистами у устья р. Сарпа (*калм*. Шорва), были повреждены скотом кочевников, прикочевавших с левобережья Волги на правый берег, что неминуемо привело к столкновениям между колонистами и кочевниками. Конфликт удалось урегулировать мирным путем, что было закреплено распоряжением Убуши хана [Kalmyk Old-Script Documents, 2002: 8–9], но в целом по нему можно судить о системе землепользования и всей сложности государственной политики России на рубеже XVIII–XIX вв.

В истории калмыцкого народа переломным трагическим моментом является 1771 год, когда под предводительством наместника Калмыцкого ханства Убаши большая часть калмыков численностью от 30 до 40 тыс. кибиток (или более 150 тыс. человек) откочевала в пределы Джунгарии. Территория Джунгарского ханства к этому времени пустовала после уничтожения ойратского населения маньчжурскими войсками в 1757–1758 гг. [Батмаев, 1993: 354; Дорджиева, 2002: 118]. Как отмечают исторические

источники, лишь половине калмыцких семей удалось добраться до конечного пункта [Батмаев, 1993: 354; История Калмыкии, 2009, I: 430; История Калмыкии 2009, III: 232; История буддизма, 2011: 34; Дорджиева, 2002: 122]. Роль духовенства, принимавшего активное участие в делах ханства, в откочевке 1771 г. была очевидна [История Калмыкии, 2009, III: 232; Курапов, 2015: 155–163]. Несмотря на то, что до сих пор, спустя почти два с половиной столетия, в отечественной историографии имеются разные точки зрения относительно причин, инициаторов ухода, численности покинувших Россию калмыков, исследователи единодушны в оценке его последствий. В результате это привело к ликвидации государственности в виде Калмыцкого ханства, большая часть Калмыцкой степи была включена в состав Астраханской губернии, оказалась в военном и гражданском подчинении губернатору и проч. [История Калмыкии, 2009, I: 420–431; Авлиев, Горяев, Дорджиева, 2016: 128–132]. Помимо этого, исследователи указывают на то, как велики были «моральные и культурные потери»: были увезены архивы и литература оригинального и переводного характера, другие культурные ценности религиозного и светского происхождения [Батмаев, 1993: 369; История Калмыкии, 2009, I: 431]. Буддийские реликвии, библиотека, увезенные Убаши, как отмечают историки буддизма, в дальнейшем оказались в буддийском храме, основанном специально среди калмыков в Китае [История буддизма, 2011: 34]. Об этом храме (храме Зая-пандиты, именуемом как Шар сюме) имеются сведения в книге Ш. Норбу [Норбо, 1999: 239].

После ухода в 1771 г. большей части калмыцкого народа в Джунгарию, указом Екатерины от 17 октября 1771 г. Калмыцкое ханство было упразднено. Дербетовский улус разделен на два улуса, Малые Дербеты и Большие Дербеты. Большедербетовцы находились в ведении Донского казачества. Не согласных с притеснениями со стороны казачества (калмыков хотели переселить на луговую сторону Волги для борьбы с кочевниками),

они снова ушли в Дербетовский улус Астраханской губернии [Алексеева, Музраева, Намжавин, 2006: 107]. Правительство не было заинтересовано в уходе калмыков с южных границ. Оно боялось повторения 1771 г. В Санкт-Петербург был вызван владелец Дербетовского улуса Чуче (Чучей) Тундутов с ламой Сойбонгом. От них была получена подробная информация о положении дел калмыков на местах. После этого посещения был издан указ Павла I, по которому калмыкам передавались во владение все земли от Царицына выше по Волге, рекам Сарпа, Сал, Маныч, Кума и по побережью Каспийского моря, т. е. все те земли, по которым кочевали калмыки до 1771 г. Калмыки из ведения Астраханской губернии были переданы в подчинение Коллегии иностранных дел [Беликов, 1960: 80–82]. В 1800 г. Ч. Тундутов был утвержден в качестве владельца Малодербетовского улуса [История Калмыкии, 2009, I: 450].

После смерти Павла I и с приходом к власти Александра I произошли изменения в наместничестве. Наместник ханства стал подчиняться Астраханскому военному губернатору. Была учреждена новая должность «Главный пристав калмыцкого народа» для защиты прав и интересов калмыков. Первым был назначен Д. Б. Мертваго (1760–1824), после него главным приставом калмыцкого народа стал Н. И. Страхов (1768–1843) [Решетов, Бурыкин, 2011]. По указу Александра I (1777–1825) от 12 июня 1803 г. калмыки теряли права на землю, полученные по указу Павла I (1754–1801) в 1801 г. [Алексеева, Музраева, Намжавин, 2006: 108].

Сведения, содержащиеся в письмах, адресованных И. Я. Шмидту, позволяют реконструировать события начала XIX в., происходившие в царской России, и отклики на них внутри калмыцкого сообщества. Обнаружение ответных писем самого Шмидта, а также переписка, осуществлявшаяся другими действующими лицами исторических событий этого времени, позволили бы более полно описать этот период. То, что

Шмидту принадлежит большая заслуга в сохранении эпистолярного культурного наследия калмыков, не вызывает сомнений.

Письма калмыков на «тодо бичиг», как часть письменной культуры монголоязычных народов, с давних пор привлекались в работах по истории и этнографии калмыков (В. М. Бакунина, Н. Н. Пальмова, М. Л. Кичикова, И. Я. Златкина, М. М. Батмаева, А. Г. Митирова, Э. П. Бакаевой и др.). Калмыцкие письма вызывают большой интерес и со стороны зарубежных исследователей, о чем было сказано ранее [Krueger, Rozycki, Service, 1999; Kalmyk Old-Script Documents, 2002]. Благодаря публикациям российских ученых [Сусеева, 2003; Сусеева, 2009; Гедеева, 2004; Кокшаева, 2011 и др.], существенно расширивших источниковую базу исследований по истории калмыков XVII–XVIII вв., мы имеем возможность ознакомиться с письмами хана Аюки (1642–1724), хана Дондук-Даши (1690–1761), наместника Убаши (XVIII в.) и их современников.

Рассматривая документы, имеющие отношение к истории калмыков конца XVIII – начала XIX в., следует упомянуть и еще об одной странице российской истории. В 1813 г. возникло Российское библейское общество для распространения христианства среди народов России. Первыми из народов-инородцев, как тогда называли представителей национальных меньшинств, на кого обратили внимание миссионеры, были калмыки. Библейское общество занялось переводами Евангелия и другой христианской литературы на калмыцкий язык. Переводы были поручены члену Библейского общества И. Я. Шмидту, хорошо знавшему калмыцкий язык [Алексеева, Музраева, Намжавин, 2006: 113]. Для печатания книг на ойратской письменности потребовались типографские шрифты. С помощью Библейского общества шрифты были отлиты, и в 1815 г. в типографии Академии наук были отпечатаны первые калмыцкие тексты [Веселовский, 1879]. Книги отправлялись в степь для распространения среди калмыков. Так, в 1815 г. представители библейского общества были направлены в

Хошеутовский улус с рекомендательным письмом к его владельцу Тюменю с просьбой о содействии; их миссия продлилась до 1821 г. [Алексеева, Музраева, Намжавин, 2006: 113–114]. В 1828 г. при проведении ревизии Астраханской губернии, в результате проверки состояния управления калмыцким народом было выявлено отсутствие хороших переводчиков с калмыцкого языка. В том же году в Петербурге при школе медицинского ведомства был открыт класс калмыцкого языка на 10 человек, где в течение восьми лет преподавал И. Я. Шмидт [Там же: 114].

В XIX в. религиозная жизнь калмыков, в первую очередь калмыцкого духовенства, была под пристальным вниманием царской администрации. Причиной тому была обеспокоенность большим влиянием буддийских священнослужителей на жизнь мирян. Совершенно не случайным оказался ряд мер, направленных на регулирование не только религиозной (духовной), но и светской жизни калмыков. Администрация стремилось установить контроль над калмыками путем принятия ряда нормативных документов. Таковыми явились «Правила для управления калмыцким народом» 1825 г., «Положение об управлении калмыцким народом» 1834 г., а также новое Положение от 1847 г., «Расписание хурулов и духовенства», в соответствии с которыми регулировалась численность духовенства, предусматривалось полное подчинение хурулов правительственному надзору, проведение сбора данных об отношениях духовных и светских лиц и т. д. [История Калмыкии, 2009, III: 233–235]. Все вышеуказанные меры (законы 1825, 1834 и 1847 гг.) были направлены по большому счету на то, чтобы уменьшить сопротивление буддийского духовенства православному миссионерству [Там же: 259]. В этот период, согласно «Положению» от 1847 г., стал избираться Лама из числа настоятелей больших хурулов, деятельность которого в значительной степени ограничивалась [История Калмыкии, 2009, III: 234].

XX век привнес существенные изменения в историю калмыков, во все сферы, включая религиозную жизнь и соответственно функционирование

ойратской письменности. События начала века имели важное значение в равной степени как для калмыков, так и для бурят — буддистов по вероисповеданию. Ограничения религиозной жизни, закрепленные статьями «Положения» от 1847 г., привели к тому, что в начале XX в. представители калмыцкой интеллигенции вместе с духовенством выступили за свободу вероисповедания. Одними из их требований в отношений расширения прав деятельности Ламы были требование разрешить ему переводить хурулы из одного улуса в другой, строить молитвенные дома, печатать священные книги и т. п. [История Калмыкии, 2009, III: 251].

С началом революции 1905–1907 гг. в вероисповедной политике России в отношении духовных дел калмыков произошли изменения. В результате духовенство превратилось в одну из общественных сил, выступивших за национально-культурную автономию, реформирование национальной школы, поднятие культурного и религиозного образования духовенства, выполнение методов Винаи и обновление методов религиозной пропаганды [История Калмыкии, 2009, III: 258–259]. По требованию духовенства были открыты хурулы, закрытые в 1856 г., созданы высшие конфессиональные школы [Там же: 259].

Образец текста ойратской рукописи из НА КалмНЦ РАН, датируемый 1914 г., является ярким свидетельством того, что накануне и очевидно в период Первой мировой войны были востребованы религиозные обрядовые тексты (см. далее подраздел 4.1).

Краткий исторический период, ознаменовавшийся Февральской революцией 1917 г., привнес в религиозную жизнь калмыков существенные позитивные изменения. Временное Правительство стало решать вопрос о свободном вероисповедании «инославных и иноверных народов» путем принятия своих программных документов — Декларации (от 3 марта 1917 г.) о предоставлении народам окраин «широкого самоуправления» на основе «национально-культурного самоопределения», Постановления (от 20 марта

1917 г.) «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» и др., тем самым наметило пути развития религиозной деятельности всех конфессий [История Калмыкии, III 2009: 308–309]. Это был кратковременный период, сменившийся периодом враждебного отношения к религии и религиозным обществам, растянувшимся на многие десятилетия (до конца 1990-х гг.) [Там же: 311–313].

В результате событий Великой российской революции 1917 г. большевики в программном требовании об отделении церкви от государства (согласно декрету «Об отделении церкви от государства и школы», принятому 23 января 1918 г.) объявили религию частным делом каждого [История Калмыкии, 2009, III: 312].

С 1920 г. у буддистов, как и в православии, зародилось течение обновленчества, в результате в среде духовенства произошел раскол, образовалось два лагеря — из сторонников советской власти и ее противников. При этом были и последователи третьего направления, которые избрали выжидательную политику [Там же: 314]. С 1922 г. наметился вектор репрессивной деятельности Компартии, развернувшей антирелигиозную пропаганду, направленную на разрушение религиозного мировоззрения, по изъятию хурульных ценностей [Там же: 315–317]. С марта 1925 г. наблюдается массовое сложение сана гелюнгами и переход их в мирян как следствие проводившейся политики со стороны государства по реорганизации внутренней жизни буддийского духовенства, в первую очередь в отношении имущества хурулов [История Калмыкии, 2009, III: 322–323]. Репрессивные меры против духовенства нашли отражение в ряде работ историков, религиоведов [Басхаев, 2007; Дорджиева, 2014].

В отечественной историографии наилучшим образом освещена проблематика истории буддизма и ламаизма у монголоязычных народов России. Вышел в свет целый ряд энциклопедий, посвященных буддизму и его культурным компонентам, имеются монографии, посвященные истории

буддизма в Бурятии [Ламаизм в Бурятии, 1983; Ванчикова, Чимитдоржин, 2006], Калмыкии [Бакаева, 1994; 2014], Туве [Монгуш, 2001] и Монголии [Буддийская традиция, 2015; Ванчикова, 2019]. Но до сих пор малоисследованной остается история переводческой и просветительской деятельности калмыцких священнослужителей, оказавшихся в эмиграции, в Европе и Америке. Калмыцкие гелюнги, оказавшиеся в Европе, не только продолжили заниматься переводческой деятельностью, но также и по-прежнему создавали оригинальные духовные сочинения на ойратском языке. Одним из таких трудов является сочинение Задбы (Зодьбы) Бурульдинова (1888–1964), в котором он представляет линию преемственности буддийских иерархов донских калмыков [Buzabiyin blamnari[y]in daran]. Согласно автору, рукопись была завершена «30-го числа месяца обезьяны года коровы, земли 16-го равджуна (64-летнего цикла по тибетско-монгольскому календарю), что соответствует 1949 г. по европейскому летоисчислению. Краткий пересказ этого сочинения со слов А. Борманжинова сделал в своем очерке Кольдонга (Кульдинов) Содном [Кольдонга, 1984]. Помимо этого, рукопись З. Бурульдинова, умзада (канонарха, запевалы при богослужениях) при хуруле «Арша ламин кит» [Алексеева, 1997: 30–31], записанная на «тодо бичиг», включает сочинение «Будда и брахман» (*ойр.* Burxan birman xoyor), а также разъяснение основных положений учения Будды (учения о страданиях, о трех ядах, десяти грехах, 10 добродетелях и др.).

Представители калмыцкой интеллигенции, оказавшиеся в Америке, озабоченные необходимостью пропагандировать национальную культуру среди молодого поколения, организовали культурно-просветительскую работу, в рамках которой переводились буддийские обрядовые тексты, молитвы. Бакша (настоятель) Храма Цзонхавы в Филадельфии (США) Санджи-Рагба Меньков (~1905–1972) перевел с тибетского языка «Магтал (восхваление) о ниспослании милости Трех драгоценностей и божеств буддийского пантеона» — Ваджрапани, Манджушри, Авалокитешвары

[Adistide cixal orxu, 1957]. Эта небольшая по объему работа была опубликована в 1957 г. в Филадельфии. Автор сопроводил ойратский текст латинской транслитерацией с тем, чтобы сделать буддийскую молитву легкой для прочтения и понимания.

Среди текстов, представленных в коллекциях Калмыкии, а также получивших распространение и бытовавших в среде калмыцкой диаспоры, оказавшейся сначала в Европе, а затем в Америке, можно назвать тексты, имеющие отношение к древним (добуддийским) верованиям кочевников, связанным с ними обрядами и культами, одним из которых является культ почитания Белого старца (*ойр.* Čaγan öbügön, *калм*. Цаһан Аав, Цаһан Авһ) [Трансграничная культура, 2016: 294–312]. Санджи-Рагба Меньков является составителем текста под названием «Sašiva kemeküü γazar usuni nomγodxan daruülan čidiqči nertei sudra» (‘Сутра, именуемая «Способная усмирить и подавить землю и воду под названием „Сашива“»’), которое указано в колофоне. Этот текст был создан в эмиграции в Америке и опубликован Санджи-Алтаном [Sanj Altan]. В этом тексте так представлена миссия Белого старца: *ойр*. ang arata xorta moγa tergüüteni ezen bi mön: öböčin ada zud turungxan ezen bi: tedeni bi čidxü:: uülü kiged γazar usun-dü oršoqson luus bügüdin xan bi mön:: taran temsen kiged kömöni ger baišing: xotü balγad: küčin kölgün: ed aγursün xamugin ezen bi mön (‘Я воистину хозяин зверей, ядовитых змей. Я хозяин болезней, злого духа, бескормицы, истощения. Всех их (все это) я способен одолеть. Я хан всех лусов (нагов, драконов), обитающих в горах, на земле и воде. Я воистину хозяин всего: посевов, урожая, а также домов, жилищ людей, городов (поселений), верховых (ездовых), имущества, скота’) [Трансграничная культура, 2016: 303].

Слово «Сашива» (Sašiva), упоминаемое в тексте американского гелюнга, — это, на наш взгляд, калмыкизированная / тибетизированная форма русской аббревиатуры США (Соединенные Штаты Америки), т. е. аббревиатуры сокращенного названия страны, в которой в результате

эмиграции оказались последователи буддийского учения — выходцы из Калмыкии. Использование этого названия страны в рукописи традиционного образца свидетельствует о том, что автор текста знал русский язык, поскольку приводит название страны — США, а не разговорное «Америка», под которым подразумевается континент (материк или даже страна света). Влияние тибетского языка проявилось в том, что в последнем слоге этого трехсложного слова к гласной «а» добавился согласный «в», так что получился слог «ва» [Трансграничная культура, 2016: 306].

Калмыцкие буддийские священнослужители, в силу ряда исторических причин оказавшиеся в эмиграции, продолжали и там оставаться последователями Будды, поддерживать и популяризировать его среди соплеменников. В их представлении страна, в которой они оказались, так же представляет собой определенную местность или «нутуг / нутаг» от *ойр*. nutuq ‘кочевье, местожительства, родина’ [Позднеев, 1911: 71] со всеми ее водными ресурсами, а благополучие эмигрантов напрямую было связано с ее хранителями. Отсюда возникла необходимость совершения определенных обрядов умилостивления этих божеств, для чего и мог понадобиться рассматриваемый текст С.-Р. Менькова [Там же].

Примечательным в ряду ойратских и калмыцких переводов буддийских текстов является труд Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева), который выполнил перевод известного буддийского сочинения «Сутры о мудрости и глупости» [Музраева, 2017а]. Этот перевод является самым поздним из ойратских переводов буддийских памятников, выполненных калмыками в XX в. и он является одновременно свидетельством сохранения традиции, и значительным вкладом в книжное наследие калмыков и ойратов [Музраева, 2006в]. Полный перевод на русский язык этого сочинения Тугмюд-гавджи, включающий исследование, комментарий и глоссарий, а также факсимиле текста на «тодо бичиг» из НА КалмНЦ РАН [TG] был опубликован диссертантом в 2017 г. [Музраева, 2017а].

Труд Тугмюд-гавджи, равно как и описанные выше образцы сочинений на тибетском, ойратском, калмыцком и русском языках, свидетельствуют о богатстве и самобытности буддийской составляющей калмыцкой литературы XX в., демонстрируют преемственность и непрерывность традиции, которая была заложена в XVII в. великим ойратским просветителем Зая-пандитой Намкай Джамцо и сохранялась на протяжении более чем трех последующих веков вплоть до нашего времени.

В продолжение историографического анализа литературы по избранной теме можно отметить, что за последние два–три десятилетия получила освещение история буддизма и буддийского духовенства в России и, в частности, в Калмыкии [Буддийское духовенство, 2004; Басхаев, 2007; Буддийская традиция, 2008; История буддизма, 2011]. Эти работы ценны тем, что, во-первых, освещают историю отдельных центров и монастырей, во-вторых, открывают нам картину становления и развития буддийского образования в Калмыкии, в-третьих, содержат и в перспективе аккумулируют в максимально полном списке имена калмыцких гелюнгов XIX – первой трети XX в., чье служение связано с переписыванием, собиранием и хранением буддийских рукописных и ксилографических памятников и чьим наследием оказываются книги из современных собраний республики.

Важный компонент историографии для нашей работы — это история сложения и описаний коллекций буддийских рукописей Калмыкии. Начало работы по описанию книг на восточных языках было положено В. О. Чуматовым [Чуматов, 1983], получило продолжение в работах К. В. Орловой [1996; 2002] и Д. Н. Музраевой [1999б; 2001а; 2003; 2006б и др.] и в настоящее время продолжается.

Работа по каталогизации письменных источников на «тодо бичиг» также ведется ойратоведами Монголии (Г. Гэрэлма, О. Самбудорж и др.) [Brief Catalogue, 2005; Самбуудорж, 1997].

Следует сказать о сложившейся, начиная с 1980-х гг., традиции российских и монгольских ученых по написанию совместных трудов, посвященных различным аспектам монголоведения и ойратоведения. Среди них совместные монографические исследования, в которых, наряду с фольклорно-литературной проблематикой, затрагивались вопросы изучения буддийских письменных памятников [Литературные связи Монголии, 1981; Монгольская литература, 1997]. В последней из упомянутых монографий можно указать на исследование А. Г. Сазыкина, в котором упоминаются «История Чойджид-дагини» и «Повести о Молон-тойне» в переводе Зая-Пандиты [Сазыкин, 1997: 218, 211], а также анализ одного из переводов ойратского Зая-Пандиты — сочинения «Книга сына», выполненного А. Д. Цендиной [Цендина, 1997: 188].

Особо следует сказать о первых научных мероприятиях, посвященных юбилеям «ясного письма» и его создателя, таких как Kalmyk-Oirat Simposium (Филадельфия, США, 1966 г.) и научная сессия, посвященная 320-й годовщине создания старокалмыцкой письменности (г. Элиста, 1968 г.). Материалы сессии содержат доклады и выступления отечественных и зарубежных ученых (Б. К. Пашкова, И. К. Илишкина, И. Я. Златкина, Д. А. Павлова, А. В. Бадмаева, Г. И. Михайлова, Х. Лувсанбалдана, С. Лувсанвандана и др. [320 лет, 1970]. Еще одним знаковым событием в ойратоведении явился научный симпозиум, посвященный 350-летию создания «ясного письма» и 400-летнему юбилею Зая-Пандиты (г. Элиста, 1999). К этим же юбилейным датам был приурочен сборник «Некоторые вопросы ойратоведения», в котором была представлена статья Б. Ринчена о культурно-историческом значении создания «ясного письма» [Ринчен, 1999]. Мероприятия, посвященные юбилейным датам Зая-Пандиты, созданной им письменности «тодо бичиг», а также другим историческим лицам, с периодичностью проводятся монгольскими учеными. Публикация материалов таких конференций в виде отдельных сборников, в первую

очередь выпусков серии «Bibliotheca Oiratica», вводит новые малоизвестные факты истории, культуры и т. д.

Становится доброй традицией проведение совместных конференций Института истории и археологии АН Монголии и ИВР РАН, тематика которых посвящена культурному наследию монголов, рукописным и архивным материалам, а также деятельности ученых, внесших свой вклад в монголоведение (Б. Я. Владимирцов, З. К. Касьяненко, А. Г. Сазыкин и др.). Публикация совместных сборников во многом обогатила современные монголоведные и ойратоведные исследования.

***

Калмыки, как и другие народы Центральной Азии, оказались в сфере распространения и влияния тибетской формы буддизма. Буддийские культы и обрядовая практика тибетского буддизма освещались во многих работах отечественных и зарубежных этнографов, историков, религиоведов, философов и других специалистов, занимавшихся изучением истории и культуры Центральной Азии (О. Л. Уоддел, Дж. Туччи, А. М. Позднеев, Г. Ц. Цыбиков, Б. Б. Барадин и др.).

Ведущее место в изучении буддизма в XIX в. заслуженно принадлежало английским ученым. Их интерес к буддизму понятен: задачи изучения буддизма во всех его аспектах, в том числе изучение письменных памятников, входило в тогдашнюю парадигму научных знаний об Индии, которая более всего была доступна именно британским ученым. Большой интерес к тибетскому буддизму, начиная с середины прошлого столетия, обусловил появление специальных трудов по религиозным верованиям тибетцев и народов, исповедующих тибетский буддизм. Эти работы пробудили фундаментальный интерес к культуре и литературе Индии и Тибета в Европе — в Германии, Италии, Франции. Большой вклад в изучение буддизма и традиционных верований тибетцев внесли А. Вайман, Р. Стейн, Дж. Туччи, Р. де Небески-Войковиц, Ф. В. Томас, Г. Хоффман, Р. Стейн и др.

В самой Индии, исследования Тибета, начатые известным тибетологом С. Ч. Дасом, получили продолжение в работах Ш. Дасгупты, Л. Чандры и др.

Труды российских буддологов (О. М. Ковалевского, И. М. Минаева, И. А. Подгорбунского, А. М. Позднеева, С. Ф. Ольденбурга, Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга, Е. Е. Обермиллера и др.) являются довольно разнообразными по содержанию. Не случайно, что их материалы, наряду с работами зарубежных исследователей, в последующем послужили источником для создания целого ряда словарей, справочных изданий и энциклопедий, включающие словарные статьи о буддизме [Большая энциклопедия, 1896; Энциклопедический словарь, 1891].

Среди исследователей, заложивших основы изучения канонических сводов Кангьюра и Тэнгьюра, перевода тибетских священных и научных текстов, был венгерский ученый А. Чома де Кёрёши (1784–1842). Работа по изучению буддийского канона продолжает оставаться актуальным направлением тибетологии [Введение, 1989; Каталог, 2017; Каталог, 2019] и монголоведения, о чем свидетельствуют публикации по рукописному Ганджуру [Касьяненко, 1993; Алексеев, 2018; Alekseev, Turanskaya, Yampolskaya, 2016].

Первые переводы буддийских текстов с монгольского и тибетского языков связаны с деятельностью И. П. Минаева (1840–1890), его учеников Ф. И. Щербатского (1866–1942) и С. Ф. Ольденбурга (1863–1934) [Островская-мл]. Санкт-Петербургская буддологическая школа выдвинула таких всемирно известных ученых, как О. О. Розенберг, А. И. Вострикова, Е. Е. Обермиллер, чьи исследования в области буддийской философии, тибетской исторической литературы и переводы произведений махаянского направления буддизма до сих пор остаются востребованными тибетологами [Там же].

Основанная в 1890-е гг. С. Ф. Ольденбургом международная научно-исследовательская серия «Bibliotheca Buddhica» способствовала

популяризации буддийских памятников на восточных языках, их переводов, комментариев на них, а также исследований по различным аспектам буддизма и буддологии как науке [Zorin, 2017–2018: 68–69]. В этой серии выходили хорошо известные труды: «Сборник изображений 300 бурханов», подготовленный С. Ф. Ольденбургом по альбому Азиатского музея [Bibliotheca Buddhica, 1903, V], «Обзор собрания предметов ламайскаго культа кн. Э. Э. Ухтомскаго», составленный А. Грюнведелем [Bibliotheca Buddhica, 1905, VI], тибетский перевод сочинения Чандракирти «Мадхьямакаватара», подготовленный Л. де ла Валле-Пуссэном [Bibliotheca Buddhica, 1912, IX], подготовленное Ф. И. Щербатским издание тибетского перевода сочинений «Самтанантара-сиддхи» Дхармакирти и «Самтанантара-сиддхи-тика» Винитадевы вместе с тибетским толкованием, составленным Агваном Дандар-Лхарамбой [Bibliotheca Buddhica, 1916, XIX] и многие другие тексты.

Традиция описания и исследования религиозных представлений монгольских народов с опорой на письменные источники была положена классиками российского монголоведения и тибетологии. Примером такого описания является работа О. М. Ковалевского «Буддийская космология», в которой дан историографический обзор российских и европейских, чаще всего немецкоязычных источников о народах, являющихся носителями буддизма (бурятах и калмыках) [Ковалевский, 1837]. Автор отмечал важность таких текстов, как история о Молон-Тойне и словарь «Источник мудрецов» [Там же: 14].

Особо следует сказать о трудах видных буддологов А. М. Позднеева, Г. Ц. Цыбикова (1873–1930) и Б. Б. Барадийна (Барадина) (1878–1937), основанных на их экспедиционных записях. «Очерки быта буддийских монастырей» А. М. Позднеева являются по сути энциклопедией буддизма в его социальном и культурном аспектах и до сих пор востребованы в монголоведных и тибетологических исследованиях [Позднеев, 1887].

После событий 1917 г. изучение буддизма по целому ряду понятных причин начало специализироваться в тех компонентах, которые с формальной стороны были далекими от буддизма, как одной их мировых религий. Неудивительно, что в публикациях ученых-буддологов того периода на разных этапах буддизм рассматривался в первую очередь как философское учение (А. Доржиев), и, вероятнее всего, в обоснование подобного подхода к буддизму проводились параллели между основными положениями буддийской доктрины с философией западных мыслителей (Б. Дандарон, 1914–1974) [Островская-мл]. В отдельных случаях публикации носили полемический характер, на что обращали внимание более поздние исследователи [Герасимова, 2006; Жамсуева, 2006: 4–5]. Интересным в этом плане являются работы Б. Б. Барадийна [Bibliotheca Buddhica, 1924, XXII], Б. Дандарона [Дандарон, 1968].

Не случайным в 1920-е–1930-е гг. было сближение тематики исследований Ф. И. Щербатского и его научной школы «с вопросами изучения источников по тибетской медицине, так как советское государство делало преимущественную ставку на развитие естественных наук и опыт тибетской медицины регулярно изучался на базе буддийских монастырей Бурятии» [Островская, 2010]. Изучению письменных источников по тибетской медицине, экспедиционной работе ученых в Ацагатском и др. дацанах содействовал Хамбо-лама буддистов Восточной Сибири А. Доржиев (1853–1938). Но это, как отмечает Е. П. Островская, не спасло ученых от идеологических нападок, политизации научных споров и репрессий [Там же: 237–238].

Деятельность отечественных ученых-буддологов, тибетологов в СССР в 1920-е–1930-е гг., в особенности после 1937 г., не утратила своего предмета, но сосредоточилась по преимуществу на тех аспектах, которые по крайней мере внешне были далеки от религиозной проблематики. В первую очередь самым доступным для исследователей стало изучение памятников

буддийской литературы как образцов древней письменности и книжности, издание ценных рукописей и отдельных письменных памятников, а также изобразительная сторона буддизма, включающая в первую очередь образы и символику.

Видимая борьба с буддизмом в рамках официально провозглашенной политики атеизации велась в первую очередь с его персональной и предметной манифестацией, т. е. с ламаизмом (буддийским духовенством) и предметами их собственности — культовыми учреждениями, школами и академиями, а также собраниями рукописей и культовых предметов, которые не были переданы научным или культурным учреждениям. При этом если собрания книг, рукописей, скульптур, находившиеся в городах, передавались в фонды музеев и в архивы, то на периферии, в местах проживания верующих, они едва ли не публично предавались уничтожению.

Таким образом, собственно религиозное учение буддизма долгое время оставалось в стороне. Это не было случайным подходом — подобные исследования должны были вестись хотя бы формально с позиций научного атеизма. Следует констатировать, что работы советских ученых не были свободны от влияния и диктата официальной (марксистской) методологии науки [Жамсуева, 2006: 4–5]. Интерес и активизация буддологических исследований, а также исследования в области истории и языка тибетских и монгольских письменных памятников, буддийской иконографии и т.д. отчасти связаны с возрождением буддийской традиции у российских народов, начиная с конца 1980-х гг. [История буддизма, 2011]. Поэтому сегодня весьма актуально обращение к культурному наследию народов, исповедующих буддизм и к истории отечественной и мировой науки о буддизме. Лишь в 1990-е гг. положение дел радикально изменилось и работы В. Б. Касевича [1996], Е. А. Торчинова [2000] и других ученых не только получили зеленую улицу для издания, но и оказались востребованы широким кругом ученых-гуманитариев. В постперестроечное время, когда наметилась

тенденция возрождения традиционных конфессий в Российской Федерации, тибетологические исследования в рамках буддологических разысканий получают новый импульс. Появляется целый ряд энциклопедических трудов, словарей и справочников буддизма, равно как и специальных трудов, посвященных буддизму, истории Тибета [Ламаизм в Бурятии, 1983; Буддизм, 1992; Бакаева, 1994; 2014; Андросов, 2000а; Андросов, 2000б; Монгуш, 2001; Кычанов, Мельниченко, 2005; Ванчикова, Чимитдоржин, 2006; Буддизм в истории и культуре бурят 2014; Буддийская традиция, 2015; Ванчикова, 2019 и др.].

В буддологических исследованиях особо отмечается синкретизм культовой системы тибетского буддизма, ассимилировавшей автохтонные верования и обычаи кочевых народов Центральной Азии, в том числе монголов и ойратов (Н. Л. Жуковская, К. М. Герасимова, Г. Р. Галданова). Объектом исследования ученых выступали тибетские и монгольские тексты по практике буддийского ритуала [Сыртыпова, Гармаева, Базаров, 2006], особенности культа женских божеств пантеона тибетского буддизма [Сыртыпова, 2003], культы бодхисаттв Авалокитешвары, Манджушри и Ваджрапани [Елихина, 2010]. Отметим, что изучение региональных особенностей культов буддийских божеств на основе анализа тибетских и ойратских письменных источников, имевших распространение среди калмыков, пока представлено единичными работами [Музраева, 2012в].

Вопросы тибетологии, истории Тибета, изучения канона и отдельных тибетских письменных источников, истории буддизма у ойратов, деятельность буддийских проповедников, отношение к буддийским книгам в семьях потомков верующих — вот тот неполный перечень проблем, которые могут быть решены с привлечением письменных памятников на тибетском языке. Поэтому в разноплановом материале по тибетологии мы большей частью опираемся на труды, связанные с этой проблемой — выявлением, описанием, атрибутированием, идентификацией текстов, в конечном итоге

установлением основного массива текстов, получивших распространение у калмыков. Вот почему для нас так важны каталоги, описания тибетских источников в собраниях востоковедных центров. Работа по каталогизации сохранившихся коллекций является следующим продолжением такого направления тибетологии, как каноноведение, основанного на описании и текстологическом изучении тибетского буддийского канона, у истоков которого стояли А. Чома де Кёрёши, И. Иериг, Я. И. Шмидт, О. фон Бётлинг и др. Подобные исследования были бы невозможны без организации экспедиционной работы, в которой принимали участие ученые, исследователи, путешественники, священнослужители (П. Л. Шиллинг фон Канштадт, В. П. Васильев, Г. Ц. Цыбиков, Б. Барадийн, С. Ф. Ольденбург, П. К. Козлов, Дамбо Ульянов, Е. Е. Обермиллер, А. И. Востриков, Б. В. Семичов и др.).

***

Анализ архивных и книжных собраний Калмыкии показывает, что при отсутствии полных канонических сводов письменные памятники могут быть представлены сборниками, среди которых необходимо различать два типа: 1) сборники текстов, сложившиеся исторически, дошедшие до наших дней практически в неизмененном виде, например, различные издания сборника «Сундуй» (*тиб.* gZungs 'dus), и 2) сборники, своего рода подборки текстов, составлявшиеся священнослужителями для личного пользования и для мирян.

При анализе второй разновидности сборников прослеживается такая закономерность: более ранние сборники, созданные на рубеже XIX–XX вв., составлялись их владельцами согласно той специализации, которую они получали в процессе обучения в буддийских конфессиональных учебных заведениях (Цанид Чёёря). Вот почему мы можем отметить наличие сборников астрологических, медицинских, в которых отдельные тексты создавались традиционным образом, при этом формат *бодхи* сохранялся. Что

касается более позднего времени, то изменяется и сам формат книг: они приобретают практически форму тетради по образцу европейской. Что же касается времени начала политики атеизации (после 1920 г.), буддийские тексты приобретают форму блокнота, записной книжки небольшого размера и даже мини-книги. В Научном архиве КалмНЦ РАН представлены записные книжки советского производства образца 1950-х–1960-х гг. («блок-книжки») в твердом переплете, содержащие тексты на тибетском языке и вставки и приписки на «тодо бичиг» [НА КалмНЦ РАН, ФД–15. Оп. 3. Ед. хр. 276]. Причина такой трансформации буддийских книг для нас очевидна: священнослужители, несмотря на то, что формально снимали с себя религиозный сан, продолжали практику, поэтому вынуждены были иметь такой вариант текстов, которые легко можно было спрятать, хранить при себе, не привлекая внимания представителей административных органов [Музраева 2019а]. Представляет большой интерес содержание подобных сборников, их направленность, тематика, жанровая принадлежность, обращенность к определенному божеству буддийского пантеона. К таким сборникам, своего рода «новоделам», можно отнести записную книжку из Фонда Дорджиева О. М. (Тугмюд-гавджи) [НА КалмНЦ РАН, ФД–15. Оп. 1. Ед. хр. 466].

Полевые археографические экспедиции, в которых принимал участие диссертант начиная с 2006 г., позволяют говорить о том, что для домашних собраний светских верующих характерны единичные тексты. У калмыков таким текстом как правило является «Алмазная сутра» («Дорджи Джодва», от крат. *тиб.* rDo rje gcod pa). Но даже и у мирян мы отметили такое обыкновение, как наличие подборки, небольшого собрания религиозных текстов для домашнего пользования. Статистический анализ позволяет отметить наличие таких текстов, как «Дорджи Джодва», «Камчу нагпо», «Амитаюс»; не менее популярным в среде мирян является сочинение в форме

наставлений, прорицаний монгольского буддийского иерарха XIX в. Джебцзун Дамба хутухты.

Изучение состава сборников рукописей позволяет более объемно представить себе собрания буддийских сочинений, бытовавших у калмыков в XVIII – середине XX в., выявить среди них канонические и неканонические сочинения, круг текстов, связанных с культами определенных божеств буддийского пантеона, а значит и связанные с ними обряды, ритуалы, литургическую практику, проследить историю переводов отдельных сочинений и их изданий и т. д. В ходе такой работы удастся проследить формирование корпуса сочинений, особо распространенных и соответственно особенно популярных среди калмыков.

Таким образом, резюмируя все сказанное выше, можно заключить, что история переводов классических буддийских сочинений (канонических и неканонических, расширяющих объем наших знаний о сложении и составе канона) в период, непосредственно предшествующий созданию Зая-Пандитой «тодо бичиг» («ясного письма») и после его создания самим Зая-Пандитой и его учениками, выглядит необычайно интересной и насыщенной яркими событиями, связанными с созданиями ойратских версий переводов известных памятников и их историей в среде ойратов и калмыков. Здесь сделано очень многое в плане характеристики биографии самого Зая-Пандиты, определения состава знакомых ему и переведенных им сочинений, установления их тибетских оригиналов, что открывает нам выход к более ранней истории этих произведений до их прихода в Тибет, а для некоторых — и вхождения в буддийский канон. Историография вопроса наглядно демонстрирует значительный вклад отечественных и европейских исследователей в мировое ойратоведение и тибетологию, одновременно с этим надо признать, что немало сделано в области ойратоведения учеными Монголии и других стран.

Вместе с тем в этих областях остается еще множество нерешенных проблем, создающих большой простор для исследования в XXI в. Монографическое изучение истории письменностей монгольских народов [Кара, 1972; Санжеев, 1977; Шагдарсурэн, 1978; Чулуунбаатар, 2000], не имеет адекватного продолжения уже почти полвека, сведения о монгольских письменных системах ранних периодов, рассыпанные по фундаментальным трудам, посвященным истории письма (А. Шницер, Д. Дирингер, И. Фридрих и др.), пока не стали предметом анализа. Среди учебных пособий по «тодо бичиг» в Калмыкии классикой остаются труды А. В. Бадмаева, Д. А. Павлова, в то время как история обучения грамоте на «тодо бичиг», охватывающая как конфессиональную, так и светскую культуру калмыков XIX – начала XX в. остается малоизученной и не имеет системного преподнесения современным жителям республики как компонент их культуры и истории. Практически неразработанными остаются проблемы палеографии «тодо бичиг», не освещены вопросы стилей и групп почерков письма на «тодо бичиг», вне освещения до недавнего времени оставались проблемы кодикологии (оформления) буддийских (и не только буддийских) книг, нет специальных работ по изучению материалов для письма, в частности, характеристики бумаги: даже указатель водяных знаков С. А. Клепикова [Клепиков, 1978], без которого не обходится ни одно описание русских рукописных документов XVI–XVIII вв., еще не вошел в стабильный обиход у исследователей ойратской рукописной книги. Слабо разработаны и вопросы текстологии памятников монгольской и ойратской письменности, имеющийся опыт текстологии как области филологической науки далеко не полностью освоен исследователями образцов письменной культуры монгольских народов.

Немногочисленны и исследования по технике и опытам практики перевода буддийских текстов на монгольский, ойратский и калмыцкий языки, малоизвестны и до настоящего времени не были подвергнуты

научному изучению буддийские сочинения гелюнгов (священнослужителей) на русском языке, оказавшиеся как бы вынутыми из того конфессионального и историко-культурного контекста эпохи, когда они были созданы и сохранившиеся в научной памяти только как образцы церковной буддийской практики. В этой связи особенно значимым представляется опыт камеральной (с использованием информационных ресурсов) и полевой работы бурятских ученых, занимающихся проблемами археографического изучения хранящихся в архивных фондах ЦВРК ИМБТ СО РАН и сохранившихся у мирян религиозных текстов, раскрывающих историю книжной культуры бурят и историю буддизма у монгольских народов в целом [Базаров, 2009; Базаров, 2015; Базаров, Ринчинов, 2016; Базаров, Доржиева, Мункожапов, Найданова, 2018].

Завершая историографический анализ литературы по памятникам письменной культуры ойратов и калмыков на «тодо бичиг» и тибетском языке, можно с определенностью сказать, что они и сегодня привлекают большое внимание ученых-исследователей, а также всех тех, кто занимается проблемами буддологии, тибетологии, монголистики, этнографии, истории, культуры монголоязычных народов и других народов, исповедующих буддизм или испытавших влияние буддийской культуры.

**Выводы к 1-й главе**

Процесс сложения монгольской письменности представляет собой сложный исторический феномен, связанный с динамикой границ между ареалами расселения различных народов Центральной Азии, динамикой политической организации государств, в которые входили монголоязычные народы и разнообразными культурными влияниями.

В изучении истории письменных традиций у монгольских народов на сегодняшний день утвердился определенный круг выводов относительно систем письма, с которыми им довелось познакомиться к XIII в., датой возникновения монгольской письменности, которую связывают с периодом

правления Чингис-хана (XIII в.), а также тот факт, что письменность была заимствована у уйгуров. Вместе с тем имеются другие точки зрения, допускающие возможность определения времени возникновения монгольского письма более ранним периодом (VI–VII вв.).

Как можно судить по характеру, жанрам и лексическому составу текстов на монгольских языках, развитие письменности у монголоязычных народов напрямую связано с принятием буддизма этими народами и освоением ими тех богатств буддийской книжности, которые бытовали на санскрите, китайском, тибетском и, вероятно, тюркских языках. Наибольшее влияние на сложение и развитие письменности монголоязычных народов оказали согдийское, уйгурское, в более поздний период тибетское письмо, которое использовалось для записи текстов на ойратском и калмыцком языках. В XX в. известны случаи использования кириллицы вместо «ясного письма» для записи религиозных текстов на калмыцком языке. Очевидно, немаловажную роль в развитии письма у монголоязычных народов играли и дипломатические связи, определящие светскую сферу функционирования письменности. В условиях нарастания интенсивности использования того или иного вида письма между разными видами письма прослеживается интерференция, которую необходимо учитывать при анализе текстов определенного времени, например текстов на «тодо бичиг» первой трети и второй половины XX в. В нашем случае в судьбе калмыцкой письменности после 1920-х гг. налицо еще и культурный конфликт, связанный с борьбой с религией и разрушивший традиционную образовательную систему и образовательные ценности калмыков.

Как мы можем судить, модификации классического монгольского письма, на основе которого в середине XVII в. были созданы две новые письменные системы — маньчжурское письмо (1632 г.) и «тодо бичиг» (1648 г.) — по происхождению не связаны друг с другом. Маньчжурское письмо, возможно, было создано на основе галиков, уже с опытом их

использования. «Тодо бичиг», как можно судить по использованию элементов, использованных в нем, было создано на основе тех же письменностей, которые ранее были примерены при создании собственно монгольского письма и его предшественников, включая арабское письмо.

# ГЛАВА 2. ПАМЯТНИКИ МОНГОЛЬСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КНИЖНОСТИ XIII–XVIII вв. У ОЙРАТОВ

## 2.1. Основополагающие сочинения, входящие в Ганджур и Данджур. Анализ источников на тибетском, монгольском и ойратском языках

Как отмечают историки, монголы познакомились с буддизмом в XIII в., в годы правления династии Юань (1271–1368) буддизм поддерживался великими ханами, которые стремились распространить его и среди монгольской аристократии, и среди народа [Златкин, 1983: 98], однако после падения империи среди монголов начали восстанавливаться традиционные анимистические воззрения и шаманство. Новый, на этот раз успешный этап распространения буддизма среди монголов приходится на последнюю четверть XVI – начало XVII в., когда буддизм стал господствующей и единственной религией среди монголов, а примерно 40 лет спустя — и у ойратов [Там же: 99]. Источники приписывают инициативу принятия буддизма ойратами торгутскому нойону Сайн-Тэнэс-Мэргэн-Тэмэнэ [Златкин, 1983: 101]. Решающую роль в распространении буддизма у ойратов сыграло то, что глава ойратского чулгана Байбагас принял посвящение в тойны (ламы из знатной семьи). Приемный сын Байбагаса, сын хошутского нойона Баба-хана вошел в историю под именем просветителя ойратов Зая-Пандиты [Там же].

На протяжении многих веков религиозные и мифологические тексты рассматривались как недосягаемый образец, верхний предел словесности, источник всех литературно-книжных форм. Священный канон (идея сакрального слова) наложил на литературные традиции Востока заметный отпечаток, поскольку канон полифункционален, «религия» и «этика» в нем не отделены от поэтики и даже подчиняют ее себе [Типология и взаимосвязи, 1974]. Данная полифункциональность отчасти свойственна периоду

средневековья, отчасти связана со спецификой буддизма как культурного феномена в ряду мировых религий.

В изучение и введение в научный оборот многих известных и малоисследованных буддийских памятников на старописьменном монгольском и ойратском языках внесли значительный вклад ученые России и Монголии. В последние десятилетия наука, изучающая буддийский канон на тибетском и монгольском языках (переводы классических санскритских трактатов из собрания Ганджура (Кангьюра) (*тиб.* bka'-'gyur) и переводы классической комментаторской литературы из собрания Данджура (Тэнгьюра) (*тиб.* bstan-'gyur), заметно продвинулась.

Академическим трудом, оказавшим значительный вклад в изучение буддийского канона, способствовавшим дальнейшему продвижению исследований в рамках каноноведения является монография «Введение в изучение Ганчжура и Данчжура: Историко-библиографический очерк», подготовленная коллективом авторов (Н. Д. Болсохоева, Б.-Д. Бадараев, Ц. П. Ванчикова, Д. Б. Дашиев, Ц.-А. Дугар-Нимаев, З. К. Касьяненко, Т. М. Маланова, Р. Е. Пубаев, В. Н. Пупышев) под общей редакцией Р. Е. Пубаева [Введение, 1989].

Среди текстов, которые выступают объектом исследования, можно отметить сочинения по праджняпарамите, сутры, молитвы, дхарани (тарни, заклинания), обрядовые тексты, посвящения в практики, астрологические сочинения, намтары, аваданы и многие др. Они составляют основу средневековой тибетской литературы, как в количественном, так и в мировоззренческом отношении.

В Тибете процесс сложения сводов буддийского канона, его систематизации длился на протяжении XI–XIII вв., и его завершение ознаменовалось публикацией оглавления тибетского канона, которую осуществил в 1322 г. знаменитый ученый Будон Ринчендуб (Бутон Ринчендруп) (1290–1364) в своей «Истории буддизма в Индии и Тибете»

[Введение, 1989: 36]. Он распределил все имевшиеся буддийские сочинения на два собрания — Кангьюр (тексты, считавшиеся записями проповедей самого Будды) и Тэнгьюр (комментарии индийских и тибетских авторов к ним, а также самостоятельные произведения тибетских авторов).

Среди канонических сочинений в данной работе нами привлекались такие сочинения, как «Сутра о мудрости и глупости», «Сутра о юноше, [преисполненном совершенным знанием], излагавшем мысли святого Будды», сборники джатак, авадан и другие сборники из состава Монгольского Ганджура, сборник «Сундуй» из состава Тибетского Кангьюра, а также неканонические сочинения, среди которых «Повесть о Лунной кукушке», «Сургал (поучение) под названием „Ясное зерцало“», ряд сочинений дидактического характера, как анонимных, так и созданных буддийскими проповедниками, тексты гимнов, различных религиозных обрядов. Общим для перечисленных сочинений являются их древнеиндийские корни: в них воспроизводятся реалии древней Индии, начиная со времен Будды Шакьямуни. Отличие их в том, что первые из названных сочинений являются каноническими (то есть возведенными в ранг сакральных буддийских текстов), а вторые — неканоническими (или внеканоническими, то есть не включенными, не вошедшими в состав канонических сводов), тем не менее, подобное определение нисколько не влияет на их оценку как образцов религиозных текстов.

В ходе подготовки данной диссертации нами были исследованы переводы образцов буддийских текстов, осуществленные с тибетского языка на монгольский и ойратский языки. Были также затронуты проблемы соотношения канонических и неканонических текстов, о существовании различий в подходах при переводе сочинений канонических и тех, что не вошли в состав буддийского канона. В этой связи нельзя не коснуться вопроса об изданиях буддийского канона на тибетском и монгольском языках, круге сочинений, включенных в них.

Тибетский канон в полном виде издавался в общей сложности шесть раз. Наиболее распространенными изданиями Кангьюра являются: пекинское (105 томов), нартанское (106), дэргэское (106) и чонэское (106~107), литанское (106) и ургинское (104~105) [Введение, 1989: 14–19; Bethlenfalvy, 1982; Каталог, 2017; Каталог, 2019]. Эти издания отличаются друг от друга качеством печати, бумаги и цвету печати. Кроме того, различные издания Кангьюра разнятся между собой количеством томов и разделов, порядком их размещения.

Изучение тибетского буддийского канона продолжает оставаться одним из важных направлений тибетологических исследований в России и за рубежом. В 2017 г. вышел в свет 1-й том описания сочинений из тибетского буддийского канона (пяти изданий Кангьюра и двух изданий Тэнгьюра) из собрания Института восточных рукописей РАН [Каталог, 2017]. О времени начала переводческой работы в Тибете автор предисловия А.В. Зорин пишет так: «<…> переводческая работа в Тибете уже на ранних этапах была поставлена на твердую основу: переводы осуществлялись централизованно, обычно тибетскими переводчиками-*лоцзавами* совместно с индийскими учеными-*пандитами*, по единым правилам, с унифицированной системой передачи индийских слов. Уже в IX в. появляются каталоги переведенных текстов, которые можно рассматривать как своего рода прообразы структуры канонических сборников» [Каталог, 2017: 9]. Начиная с XI в., с новым расцветом буддизма в Тибете и в последующие три века появилось огромное количество новых текстов на тибетском языке [Там же].

Благодаря работе по систематизации канона, которую осуществил Бутон Ринчендруп, сформировалась структура из двух частей:

«Первая часть, Кагьюр („Перевод слов“ Будды), состоит из нескольких разделов: „Тантры“, „Праджняпарамита“, „Аватамсака-сутра“, „Ратнакута“, „Различные сутры“, „Виная“. Иногда отдельными разделами выступают „Калачакра-тантра“, „Паринирвана-сутра“ и „Собрание дхарани“.

Вторая часть, Тэнгьюр („Перевод трактатов“, комментирующих слова Будды), состоит из 7 основных разделов, при этом подавляющее большинство томов включено во второй и третий разделы („Комментарии к тантрам“ и „Комментарии к сутрам“), которые также содержат ряд подразделов» [Каталог, 2017: 9]. Касаясь вопроса о первом рукописном издании Кангьюра (по общему признанию исследователей, первое такое издание появилось в тибетском монастыре Нартанг) и о том, какое из изданий было взято за основу последующих изданий, А. В. Зорин отмечает, что «Свои варианты Кангьюра (или, точнее, Прото-Кангьюра) имелись в разных монастырях Тибета (особенно интересны в связи с этим сравнительно недавние находки рукописных канонических собраний в монастырях Ладака и Занскара, относящиеся к XI–XVI вв.)» [Там же: 9–10]. А. В. Зорин дает обзор изданий Кангьюра и Тэнгьюра, имеющихся в собрании ИВР РАН, а также в коллекциях других востоковедческих центров России: в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН хранятся Пекинский Кангьюр и Тэнгьюр, Ургинский Кангьюр, в Санкт-Петербургском государственном университете — Нартангский Тэнгьюр [Каталог, 2017: 10–12]. Во 2-м томе Каталога, опубликованном в 2019 г., представлена обширная информация об отдельных сочинениях из состава канона [Каталог, 2019].

Отечественными востоковедами высказывалась точка зрения, согласно которой перевод отдельных трактатов Кангьюра (Ганджура) с тибетского языка на монгольский «относится к началу XIV в., периоду правления юаньского императора Хайсан-Кулуга (1308–1311)» [Введение, 1989: 65]. Первым переводчиком сутр был известный монгольский ученый Чойджи-Одсер, за ним последовали и некоторые другие [Там же]. В отечественной монголоведной литературе приводятся сведения о том, что уже в XII–XIV вв. (со времени распространения буддизма среди монголов) на монгольский язык было переведено большое количество буддийских сочинений с тибетского и, возможно, с уйгурского и санскрита [Успенский, 1988: 191–

200]. Этот период характеризуется появлением ксилографического книгопечатания на монгольском языке. В силу исторических событий, происходивших в этот период, в письменной культуре монголов на протяжении двух десятилетий наблюдался застой. Лишь в конце XVI в., с новой волной распространения буддизма среди монгольских племен, начинается активная работа по переводу буддийской литературы с тибетского языка на монгольский. Не случайно с XVI веком, совпавшим с периодом правления тумэтского Алтан-хана (1507–1582), связывается работа по созданию перевода большей части Ганджура. Среди первых переводчиков упоминаются Гуши-цорджи, Мэргэн-Дайчин-тайчжи и др. [Введение, 1989: 65]. Эта работа продолжалась в течение трехсот лет. Результатом деятельности монгольских и тибетских переводчиков стал рукописный Ганджур.

Монгольский Ганджур, согласно историческим хроникам, был впервые переведен полностью с тибетского языка в период с 1628 по 1629 г. по инициативе монгольского Лигдэн-хана (1592–1634) [Введение, 1989: 65–66]. Все сказанное выше свидетельствует о том, что историко-культурные предпосылки окончательного оформления монгольского Ганджура сложились постепенно, в течение нескольких веков. Неудивительно, что новая монгольская редакция Ганджура, выполненная по приказу Лигдэн-хана, была осуществлена в короткий срок. Один из шести известных экземпляров этого рукописного Ганджура хранится в настоящее время в библиотеке Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (113 томов). Каталог этого собрания издан З. К. Касьяненко [Касьяненко, 1993]. Вопрос относительно того, с какого издания тибетского Ганджура был осуществлен монгольский перевод, до сих пор остается не решенным.

В начале XVII в., после того, как на историческую сцену Китая выступила новая сила — маньчжуры, их первые императоры явно

покровительствовали распространению буддизма среди монголов. Поскольку рукописный Ганджур не мог получить широкого распространения, встал вопрос о его издании ксилографическим способом. По приказу маньчжурского императора Канси (1662–1722) этот свод был напечатан ксилографическим способом в Пекине в 1717–1720 гг. Это издание включало 108 томов [Введение, 1989: 66]. В основу издания был положен Ганджур времен Лигдэн-хана, подвергшийся некоторой редакции. Для его печати использовалась только киноварь (красная краска), поэтому это издание часто называют «красным» Ганджуром. Единственной из европейских библиотек, которая имеет полный экземпляр этого издания, является Национальная библиотека в Париже. В начале XX в. буддийский канон на тибетском языке был издан в Урге. В 70-е гг. прошлого столетия факсимиле 108 томов монгольского Ганджура (из коллекции профессора Рагхувиры) были изданы в Индии профессором Локешом Чандрой в серии «Шата-питака» [Mongolian Kanjur, 1973–1979]. Один комплект этого издания хранится в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН. Этот свод Ганджура был приобретен калмыцким гелюнгом Тугмюд-гавджи при посредстве бурятских лам и поступил в НА КалмНЦ РАН в составе его личной библиотеки, из которой сформирован Фонд–15 (Фонд О.М. Дорджиева). В своде отсутствует лишь 88-й том

Примечательно, что рукописный и печатный Ганджур имеют расхождения в своем составе и содержании. Некоторые сочинения из рукописного свода по воле редакторов, были включены в печатный Ганджур не в строгом соответствии с тем порядком и той последовательностью, как это прослеживается в более раннем рукописном издании. Следует отметить также, что некоторые сочинения рукописного Ганджура вовсе отсутствуют в печатном (ксилографическом) издании. Тем не менее, исследователи единодушно отмечают, что хотя рукописный (1628–1629 гг.) и печатный (1717–1720 гг.) издания Монгольского Ганджура были выполнены, прежде

всего, для религиозных целей, по своему «содержанию и роли в истории культуры Монголии он далеко выходит за эти рамки» [Введение, 1989: 67].

Перевод второй части буддийского канона Монгольского Данджура восходит к XII – началу XIV в., его завершение под руководством Чжанчжа-хутухты Рольбий-Дорчже (Джанджа-хутухты Ролби-Дорджэ) (1717–1787) — к 40-м гг. XVIII в. Издание осуществлялось в течение 1747–1748 гг. и было завершено в 1749 г. в Пекине [Введение, 1989: 79–80]. Он также напечатан красной краской, искусно оформлен иллюстрациями. Один экземпляр этого редкого издания хранится в настоящее время в Национальной библиотеке Монголии в Улан-Баторе, два экземпляра — в Хух-Хото (АРВМ, КНР).

У истоков изучения монгольского Данджура в России стоял Б. Я. Владимирцов, установивший, что по структуре и количеству томов монгольский Данджур соответствует «красному» Данджуру, изданному в Пекине по-видимому во времена императора Цяньлуна (1736–1796) [Владимирцов, 1926: 31–34]. Он состоит из 225 томов, а также имеет дополнительный том, содержащий оглавление (гарчаг) на тибетском и монгольском языках [Введение, 1989: 79].

Как отмечают исследователи, в переводе трактатов Данджура принимало участие около 200 человек, в печатании — 55 человек [Цэрэнсодном 1970; Банзрагч, Лувсанчултэм 1970]. Давая характеристику собранию сочинений (своду) монгольского Данджура, Д. Цэрэнсодном писал о нем, как о важном памятнике истории переводов, художественной литературы и исследования языков. Он также отмечал, что Данджур представляет собой «действительно исключительную ценность как традиция, свидетельствующая о высшем достижении культуры и науки древневосточных народов и государств» [Цэрэнсодном, 1970: 151].

Для того чтобы унифицировать работу по переводу трактатов, включенных в состав монгольского Данджура, был составлен лексикографический труд, именуемый «Источник мудрецов», сыгравший

роль «руководящего пособия» при переводе Данджура [Владимирцов, 1926: 32; Цэрэнсодном, 1970: 158]. (Об этом словаре будет сказано подробнее в подразделе 2.2.2).

Изучение буддийских трактатов, вошедших в оба канонических свода, дает нам знание системы категорий и иерархий буддийской культуры. А это, в свою очередь, позволяет выявить, какие именно сочинения отбирались для перевода монгольскими переводчиками, в какой последовательности, каким образом и как осуществлялся их перевод, в каком содержательном направлении интерпретировались различные идеи и категории буддизма первоначально в просвещенной ламской среде, а в последующем и в народной буддийской культуре (народной ментальности).

Как было отмечено выше, помимо канонических сочинений, в нашем исследовании был привлечен ряд неканонических (или внеканонических) сочинений. Следует отметить, что к последним относятся не только такие трактаты, которые не вошли в те или иные редакции Ганджура и Данджура, но также и такие, которые были созданы в более поздние времена, после того, как основной корпус буддийского канона на монгольском языке устоялся. В качестве образцов неканонических сочинений мы рассматривали такие, к примеру, сочинения, как «Сургал под названием “Ясное зерцало“», «Субхашида», сочинение повествовательно-дидактического характера «Повесть о Лунной кукушке», ее более поздние интерпретации, среди которых пьеса Д. Равджи «Жизнеописание (намтар) Лунной кукушки» и некоторые другие.

«Повесть о Лунной кукушке» являет собой один из ярких примеров сочинений тибетских и монгольских авторов, по образцу текстов, включенных в состав канонических сводов (Ганджура и Данджура) создававших свои собственные оригинальные сочинения. Указанное сочинение является по сути биографией тибетского автора Дагпу Лобсан-Данби-Джалцана (*тиб.* sTag-phu-ba blo-bzang bstan-pa'i rgyal-mtshan) (1714–

1762), открывшейся ему в снах и видéниях [Byang chub-G; Byang chub-D; Bya mgrin], представляет собой повествование Дагпу об одной из своих прошлых жизней в облике индийского царевича, который, в силу кармы, превратился в кукушку [Mdzad pa po'i lo rgyus; Bya mgrin, 1987; Повесть, 2004]. Датой ее написания является 1737 год. Данное сочинение получило широкую известность в переводах, как полных (оно печаталось в Пекине и Бурятии) [SKT; SKT-P], так и фрагментарных [SKJ], и интерпретациях на монгольском и тибетском языках [SKN].

Первым из монгольских переводчиков, открывших это произведение широкому кругу читателей, был просвещенный монгольский лама XVIII в. Дай гуши Агвандампил (1700–1780), который перевел это произведение в 1770 г. [Повесть, 2004]. Этот перевод является классическим переводом, выполненным по правилам смыслового перевода, основанным на предписаниях словаря «Источник мудрецов». Это неслучайно, поскольку Дай гуши Агвандампил является одним из тех авторов, чьи переводы вошли в состав Монгольского Ганджура и Данджура [Хүрэлбаатар, 1995: 91–102].

Ойратский рукописный вариант повести хранится в фонде Института языка и литературы Академии наук Монголии [Лувсанбалдан, 1975: 88, 331).

Позднее, по мотивам повести монгольский лама Д. Равджа (1803–1856) создал музыкальную пьесу «Жизнеописание Лунной кукушки» (*монг.* Saran kökügen-ü namtar) [SKN], которая ставилась в монастырях Внутренней и Внешней Монголии вплоть до 1920-х гг.

Кроме того, хорошо известен фрагмент из этой повести в виде молитвенного текста, переведенный бурятским ламой Агван-Лобсан-Галсан-Жинба (Г.-Ж. Дылгыровым) (1816 – после 1872) [SKJ]. О последнем из упомянутых переводчиков известно, что он был ламой Цугольского дацана в Бурятии, где плодотворно работал, создавая не только переводы, но и собственные оригинальные труды [Сыртыпова, Гармаева, Базаров, 2006а: 77–79].

Так, перевод Дай гуши Агвандампила, как было отмечалось выше, — это классический перевод, выполненный с опорой на руководства и правила, зафиксированные в словаре «Источник мудрецов». Перевод Г.-Ж. Дылгырова свидетельствует о том, что популярное изложение основ буддизма было востребовано в монголоязычной среде в XIX и вплоть до первой трети XX в. Монолог царевича, переведенный бурятским просветителем, является блестящим образцом переводной тибетской книжности, зафиксированным на старописьменном монгольском языке. Сочинение Д. Равджи оценивается нами как авторское переложение, в котором наблюдается не только отход от текста повести, но и смещение эмоциональных и идейных акцентов.

По поводу подобного рода сочинений Б. Я. Владимирцов писал: «Тибетские авторы очень любили использовать популярные волшебные сказки, повести и рассказы для своих особых целей, в качестве комментариев к тем или другим дидактическим произведениям, при составлении описаний предшествующих перерождений разных буддийских святителей, при изложении и толковании различных монастырских легенд» [Владимирцов, 1920а: 80]. В этих сочинениях часто использовался прием превращения человека в животных и птиц.

Автором «Повести о Лунной кукушке» использованы образы и сюжеты, чрезвычайно популярные в центральноазиатском, и шире — в мировом фольклоре. К примеру, мотив превращения человека в птицу (в данном случае — в кукушку) хорошо известен в мировом сказочном фольклоре [Thompson, 1955–1958, I–VI; Сравнительный указатель, 1979: 88; Thompson, Roberts, 1960: 94 (№ 678); Панчатантра, 1958: 355; Шукасаптати, 1960: 118], в повествовательной литературе древней и средневековой Индии [Сомадева, 1982: 21–28; Дандин, 1964: 160], в фольклоре тибетцев и монгольских народов [Клюева, 1946: 156; Damdinsürüng, 1959: 120; Тудэв, 1982: 90; Яцковская, 1988: 69–70, 209; Ёндон, 1997: 108–109; Баранникова, 1973: 335, 393; Цацлын дееж, 1997: 130–131].

Рассмотрение вопроса о принципах перевода буддийских сочинений с тибетского языка на монгольский и ойратский языки на примере классических канонических произведений в сопоставлении с теми, которые создавались более после формирования канона, но по его образцам, представляется одним из важных направлений современного монголоведения.

Резюмируя историко-культурное значение издания двух сводов монгольского буддийского канона, хотелось бы привести выводы, сделанные бурятскими учеными относительно Ганджура: «Работа над переводом Ганджура, сбор и редактирование переведенных ранее канонических сочинений, сличение их с текстами тибетского Ганджура — все это было колоссальным стимулятором в развитии письменного литературного языка, вызвало к жизни большое количество терминологических словарей и справочников. В этом сочинении скрыты громадные возможности для изучения истории, литературы, языка монголов того периода» [Введение, 1989: 67].

## 2.2. О жанровой принадлежности памятников тибето-монгольской буддийской книжности XVII–XVIII вв.

Жанровая принадлежность сочинений рассматриваемых в связи с распространением буддизма и выражении его идей в письменных текстах, разнообразна: примечательно, что сами авторы расценивают их подчас иначе, чем это позже делают авторы переводов, ориентирующиеся на иную традицию. Очевидно, связано это с тем, что, несмотря на то, что в большинстве восточных литературно-книжных традициях описание состава памятников строится по жанровому принципу, однако основания выделения жанров в разных (или в пределах одной) традиций различны. При этом исследователи отмечают, что становление этих традиций в основных культурных центрах Востока проходило неравномерно. Что касается стран

региона Центральной Азии, то в них этот процесс был сопряжен с несколькими общими факторами.

Одним из таких факторов являлось утверждение письма как господствующей формы культурной коммуникации. Так, зарождение тибетской литературы связано с созданием тибетского письма в VII в. н. э.

В качестве структурирующей категории в тибетской и монгольской литературах как формах письменной культуры выступал обычно жанр. Поскольку предмет нашего рассмотрения в данной работе — буддийские памятники XVII–XX вв., следует сказать несколько слов о книжности в средние века. Характерным признаком системы средневековой художественной культуры является, как отмечается исследователями, широкое толкование понятия «литература» как письменного слова с обязательным включением в нее в первую очередь функциональных жанров, к которым можно отнести религиозно-обрядовые жанры [Рифтин,1974: 13, 107; Теория жанров 1985: 13]. Традиционность мышления, его клишированность, недостаточная выделенность средневекового автора из общей письменной традиции приводили к тому, что одним из основных признаков, формирующих произведение, были строго соблюдаемые законы жанра. То, что жанр в средневековой литературе был категорией осознанно ведущей, проявляется в постоянном обозначении его в самом заглавии произведения [Там же: 32]. Многочисленные примеры тому мы находим и в тибетских и монгольских письменных памятниках.

Исследователи, касавшиеся системы жанров, решали эту проблему неоднозначно. Связано это с тем, что деление произведений, к примеру, средневековой тибетской литературы на жанры в определенной степени условно. Хотя каждый из жанров предполагает некоторые содержательные и формальные особенности, наряду с этим, отдельные произведения обнаруживают черты различных жанров. Вследствие этого, к формально-содержательным жанровым признакам прибавляется еще и функциональный,

который, по мнению ученых-медиевистов, для средневековых восточных литератур является основным [Там же].

В отечественном востоковедении жанровому своеобразию средневековой тибетской и монгольской письменных культур посвящено не так много исследований. На сегодняшний день существует не так много работ, в которых на основе анализа всех имеющихся жанров религиозной и религиозно-философской литературы была бы представлена история становления буддийской литературы у монголов и ойратов, их этнических потомков калмыков, тем более в историко-культурном контексте. Не случайно в специальной литературе обычно ставится вопрос о жанровой природе и особенностях отдельных письменных памятников, о письменной традиции, но не о литературе буддизма как части эволюции конфессиональной идентичности и как составляющей историко-культурного развития. Это и понятно: для того, чтобы говорить о буддийской литературе, нам следует восстановить по возможности полную картину, в которой нашлось бы место каждому жанру, каждому направлению и поддерживающим их культурным институтам, всем без исключения многочисленным авторам оригинальных сочинений и авторам-переводчикам с их разными биографиями, судьбами и индивидуальной переводческой практикой. При этом неминуемо на повестке дня появляются вопросы необходимости исследования позднейших компиляций, переделок, интерпретаций, версий и списков, что должно в значительной степени расширять рамки подобного исследования, хотя это необходимо и для истории и историографии вопроса, и для детальной характеристики наблюдаемого процесса. Такое исследование сопряжено со многими трудностями. Так, к примеру, у калмыков, как и у всех народов, знакомых с политикой атеизации, подвергшихся депортации, уцелело и сохранилось до наших дней лишь ничтожно малая часть из письменного наследия в целом,

не говоря уже о той части этого наследия, которая имеет отношение к буддийской традиции.

Мы предлагаем несколько иной подход к классификации форм и содержания письменных памятников, который, как думается, будет приложим как к монгольско-ойратским, так и к тибетским текстам, создающим фундамент светской литературы для последующих традиций, так и к иным средневековым литературам Дальнего Востока и Южной Азии. Все памятники, имеющие отношение к буддизму и его распространению среди народов, его воспринимающих, составляют отдельную группу конфессионально-ориентированных текстов, которые будут различаться по своей прагматике, но будут демонстрировать максимальную степень наполнения буддийской символикой, философией, идеологией, эстетикой. Другая группа текстов — это социально-ориентированные тексты, основное содержание которых — освещение истории и ее политические характеристики (к этой группе относятся «Сокровенное сказание монголов», а также позднейшие исторические хроники, отчасти соотносящиеся с ним по содержанию «Шара Туджи», «Алтан Тобчи»). Третья группа текстов — эстетически ориентированные или этически ориентированные тексты: это разнообразные нарративы, постепенно утрачивающие формальную связь с породившей их в свое время религиозной идеологией и приобретающие статус произведений словесного искусства.

Как известно, основу корпуса средневековых тибетских письменных памятников составляют такие сочинения, как сутры, молитвы, дхарани (тарни), обрядовые тексты, посвящения в практики, астрологические сочинения, намтары (биографии), аваданы и др., составленные в соответствии со сложившейся классификацией наук, с выделением «пяти больших» и «пяти малых» наук [Пубаев, 1989: 15–16; Введение, 1989: 89–109, 110–112]. Основная часть их связана с буддизмом и проявлениями его философских установок в разных областях практик.

Классификация наук, созданная в буддийских сутрах и шастрах, включенных в Ганджур и Данджур, имеет исключительную важность для характеристики взглядов древнеиндийских и средневековых буддийских философов на окружающий мир и на возможность его познания [Введение, 1989: 81–82]. Исследователи указывают на существование различных систем классификации, которые отличались друг от друга как по расположению, так и по количеству и разграничению наук [Там же: 81]. Эти системы в буддийских сутрах и шастрах были рассмотрены известным тибетским ученым XVIII в. Лондол-ламой (1719–1805) в его «Списке имен» (*миб.* ming gi rnam grangs) [Там же]. Лондол-лама, основываясь на четыре различных источника, среди которых «Виная-васту» (*миб.* 'dul lung las bshad pa), «Косалаламкара-сутра» (*миб.* ko sa la'i rgyan mdo), «Абхидхармакоша» (*миб.* chos mngon pa mdzod) и «Калачакра-тантра» (*миб.* dus 'khor), выделил 4 системы классификации, согласно которым науки делятся на 18 разрядов [Введение, 1989: 81–82]. Общим в указанных системах являлась попытка классифицировать научные знания светского характера и специальности ремесленников, которые могли использовать эти знания и опыт в своем ремесле, а также отсутствие религиозных предметов [Там же: 84]. То, что в разных системах просматривается различная степень влияния буддизма на классификацию средневековых наук в странах Центральной Азии, в первую очередь в Тибете, свидетельствует о том, что рассматриваемые трактаты «составлялись в первые века нашей эры и были фактически вне влияния буддийской религиозно-философской системы» [Введение, 1989: 84–85].

Новая классификация наук с делением на «пять больших наук» (*миб.* rig gnas chen lnga) и «пять малых наук» (*миб.* rig gnas chung lnga) сложилась в XIV–XVII вв., когда в Тибете устанавливается господство школы гелугпа. Именно эта классификация наук оказала влияние на формирование структуры Данджура [Там же: 86]. Согласно указанной классификации, «пять больших наук» включают такие составляющие, как Адхьятмавидья,

представляющую всю религиозно-философскую систему буддизма, Грамматика, Логика, Технология, Медицина [Введение, 1989: 90–109].

«Пять малых наук» делятся на пять разрядов: Поэтика, Синонимика, Лексикография (Стилистика), Астрономия, Хореография (и драма) [Tsepak Rigzin, 1993: 258].

Примечательно, что определение жанровой принадлежности того или иного трактата тесно связано с системой классификации наук. Так, основные трактаты, представляющие всю религиозно-философскую систему буддизма (адхьятмавидья или «внутренняя наука», определяемая как «экстраординарная, предназначенная для высших монахов — святых», от *санскр.* adhyatma-vidya, *тиб.* nang rig pa) — ‘карики’ (*тиб.* rtsa ba) в виде ‘сутр’ и ‘тантр’, т. е. наставлений Будды, включенные в состав Ганджура. Комментарии (толкования) к ним — ‘тики’ (*тиб.* 'grel ba) — в виде ‘шастр’ (*тиб.* bstan bcos) вошли в состав Данджура как сочинения исторических лиц — индийских мудрецов и философов [Там же: 88]. Сочинения по грамматике, логике, технологии и медицине, называемые ‘шастрами’, также вошли в состав Данджура.

Сочинения по «пяти малым наукам» (а именно, по поэтике, стилистике (лексикографии), синонимике, хореографии и астрономии) вошли в состав Данджура в отдел ординарных ‘шастр’, раздел ‘сутр’ и другие разделы.

Что касается жанровой принадлежности произведений монгольской литературы в целом и монгольской переводной литературы, в частности, мы можем констатировать наличие тех же самых жанров, что и в тибетской литературе [Михайлов, 1969; Пубаев, 1989: 15–16].

## 2.3. Проблемы истории текстов, являющихся переводами с тибетского языка на монгольский и ойратский языки. Особенности двуязычных (тибетско-ойратских) текстов у ойратов и калмыков

Как мы уже отмечали, из событий, предшествовавших созданию «ясного письма» («тодо бичиг»), обращает на себя внимание более позднее распространение буддизма у ойратов по сравнению с монголами. По-видимому, необходимость реформы письма, имеющей ближайшей целью перевод огромного объема — почти 200 буддийских текстов на ойратский язык, выполненных Зая-пандитой Намкай Джамцо и его учениками, — вызывалась минимум двумя факторами, первый из которых мы видим в относительно низком уровне функционирования письменности у ойратов в период второй половины XIV – XVI вв. Второй фактор, ярко обозначивший себя в самой реформе письма и в системе алфавитных знаков «тодо бичиг» в виде их звуковых значений и начертаний новых букв, являющихся модификацией тех букв монгольского алфавита, которые имели по два, а с учетом долгих гласных — и по четыре значения — это нарастающий объем диалектных различий в фонетике между монгольскими и ойратскими диалектами. Очевидно, именно диалектная специфика языка ойратов внутри монголо-ойратского языкового сообщества и побудила Зая-Пандиту разработать ойратский алфавит в том виде, в каком мы видим его сейчас.

К сожалению, мы не знаем, какова была сфера функционирования «тодо бичиг» в первые годы и первые десятилетия его существования. Достоверно можно утверждать только то, что «ясное письмо» («тодо бичиг») использовалось его создателем и его учениками и последователями для перевода буддийских книг на ойратский язык. Мы также знаем, что в начале XVIII в. «ясное письмо» использовалось в деловой переписке, от XVIII в. до нас дошло большое количество документов, прежде всего писем калмыцких ханов, представленных в целом ряде работ [Сусеева, 2003; Сусеева, 2009;

Кокшаева, 2011; Гедеева, 2004; Асирова, Бембеев, 2013; Тепкеев, Бембеев, 2020 и др.], а также юридические документы, описанные в работах А. Д. Насилова, Д. Б. Гедеевой, Г. Ц. Пюрбеева и др. Заслуживают изучения источники и самые обстоятельства появления исторических хроник на «ясном письме».

Диглоссия, особая форма двуязычия, при которой разные языки оказываются распределенными по различным сферам функционирования, является универсалией для мировых религий в их наиболее стабильном состоянии [Мечковская, 1998]. Примеры конфессиональной диглоссии нам хорошо знакомы: древнееврейский язык, а впоследствии другие самые разные языки у иудеев, арабский язык и этнические языки у мусульман, причем даже в арабском мире язык Корана отличается от национально-государственных вариантов языков арабских стран, латинский язык и европейские языки в Западной Европе, церковнославянский язык и восточнославянские языки в России и в Восточной Европе. В этом ряду находит свое место и языковая ситуация у народов северного региона Центральной Азии, у которых получил распространение буддизм.

Легко заметить, что в конфессиональном двуязычии рамки между языком религии и обыденным языком не являются жесткими, и они определяются разными факторами — обстоятельствами принятия той или иной религиозной системы, частными системами и комплексами, определяющими структуру религиозной и церковной книжности, степенью связанности религиозных институтов и институтов образования. Письменная текстовая культура северного буддизма, как представляется при беглых сравнениях, характеризуется наибольшей степенью свободы в использовании языков общения *сангхи* и относительно узкими рамками функционирования конфессионально идентифицирующего языка, каким для монгольских и тюркских народов Центральной Азии является тибетский язык.

То, что конфессионально идентифицирующий язык (латинский, церковнославянский, арабский, тибетский и т. д.) выступает в качестве языка молитвенных текстов, как кажется, является культурной универсалией. Корпус этих текстов, с которым знакомы верующие и который ими используется, создает особую среду и особый тип двуязычия, который, придавая ему более широкие рамки с учетом того, что конфессиональный язык является компонентом образования, можно охарактеризовать как читательское двуязычие. Пример — в России верующие с минимальным образованием могли не только произносить молитвы на церковнославянском языке, но и читать Священное писание. Конфессиональное образование и в Европе, и в арабском мире, и у буддистов предполагало активное освоение конфессионально идентифицирующего языка, возможность переводить какие-то тексты на данный язык с других языков и умение составлять на нем новые сочинения. В среде служителей церкви, деятельность которых, как понятно, не ограничивалась традиционной и повседневной служебной практикой, и которые имели определенные профессиональные обязанности, распределенные между разными группами, создавалась среда, для которой было характерно активное письменное многоязычие. На позднейших этапах конфессиональной активности, когда начала отчетливо осознаваться необходимость конфессиональной демократизации (перевода канонических книг на языки основной массы верующих), межконфессиональной компетенции (изучение канонических книг, догматических сочинений и практик иноверующих) и позднее межконфессионального диалога, начинавшегося со взаимораскрытия конфессиональных культур (переводы Корана и Талмуда на русский язык и т. д.), конфессиональная диглоссия начинает несколько изменять свою структуру, она в известной мере профессионализируется внутри в среде служителей культа, но в основном на уровне узуса (круга общения), но не на уровне традиционного конфессионального образования.

Тибетский язык как конфессионально идентифицирующий язык северного буддизма (в географической характеристике) являлся и является одной из составляющих диглоссии у монголов, бурят, калмыков, тувинцев. Похожая ситуация, очевидно, была характерна для тангутов, которые располагали тангутско-тибетскими словарями. Конфессиональное двуязычие для названных выше народов выглядит пришедшим извне вместе с тибетским языком как языком религиозных книг и служб. Однако важно, что и Тибет как религиозное образование также уже давно характеризуется конфессиональной диглоссией, поскольку разговорный тибетский язык этнических тибетцев, включающий несколько групп наречий, заметно отличается от письменного тибетского языка буддийских книг, исторических сочинений и религиозных произведений [Рерих, 1961: 19–23; Парфионович, 1970: 10]. Письменный тибетский язык, точнее, то, что мы так называем, имел и устную форму, которая использовалась при озвучивании сакральных текстов и употреблялась в диалогах служителей церкви — примечательно, что эта форма языка осваивалась и отечественными учеными-монголоведами и тибетологами, изучавшими буддийскую культуру и буддийские сочинения в непосредственном общении с ламами и гелюнгами.

Диглоссия у народов Центральной Азии, воспринявших буддизм, на протяжении последних четырех–пяти веков приобрела свои собственные формы, которые оказались достаточно устойчивыми. На тибетском языке верующими воспроизводятся молитвы мантры и заклинания-тарни, тибетские тексты («Дорджи джодва» или Алмазная сутра и т.д.) используются в функции домашних охранителей, этой же функцией наделяются записанные по-тибетски тексты тех же мантр, не предназначенные для озвучивания, например, надписи на каких-либо культовых предметах. Тибетский язык остается обязательным предметом духовного образования и средством продвижения в той сфере

конфессиональной иерархии, которая находится ближе всего к сангхе и пополняется из ее рядов (манджики, гецюли).

У буддистов Центральной Азии, как и у представителей иных конфессий, входящих в состав мировых религий, тибетский язык как конфессионально идентифицирующий язык выступает в качестве компонента конфессионального образования и имеет оценку как компонент и едва ли не самый яркий признак внутриэтнического, внутрисангхиального образования. Вполне закономерно то, что после отделения ойратов от основной массы монголов и после прихода их на Волгу в местах их оседлого проживания начали образовываться монастыри (Дунд хурул и др.) и особые учебные заведения академии Цанид Чёёря, где особое внимание уделялось изучению тибетского языка на материале священных книг [Корсункиев, 1987]. В известной степени тяготение к тибетскому языку и его роль в конфессиональной культуре и в одной из сфер письменной культуры калмыков сравнимо с притяжением к Тибету как культовому центру буддистов.

Сочинения на тибетском языке составляют большинство среди рукописных книг и ксилографов, выявленных в коллекциях Республики Калмыкия. Как уже отмечалось, почти любой текст на тибетском языке даже при невозможности читать и понимать его, считался священным и становился культовым предметом. О том, в какой мере калмыцкие гелюнги овладевали тибетским языком, мы можем судить на таком примере: Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиев) (1887–1980), получивший традиционное буддийское образование, в возрасте 70 лет, при отсутствии собственной практики служб, в 1960-е гг., после двукратной ссылки, взялся за перевод «Сутры о мудрости и глупости» с тибетского на ойратский язык и подготовил полный перевод этого буддийского памятника. Очевидно, пример Тугмюд-гавджи является для нас наиболее ярким, но, как можно

судить по рукописным коллекциям калмыцких гелюнгов, он был не единичным.

В современной религиозной жизни калмыков ценностная роль знания тибетского языка проявляется не столь ярко, как, к примеру, на рубеже XIX–XX вв. или в первой трети XX в. В настоящее время аксиологические характеристики в продолжение конфессиональных традиций среди калмыков имеют два вектора: первый — вектор обретения образования наиболее высокого уровня, прежде всего это высшее университетское образование, второй — университетское гуманитарное образование, в котором самое высокое место занимает востоковедное образование, открывающее возможности для изучения китайского, японского, корейского, монгольского языка и знакомства с тибетским языком.

Двуязычные тибетско–ойратские тексты (билингвы) составляют заметный объем в собраниях рукописей и ксилографов в Калмыкии, они находятся также и в академических коллекциях (ИВР РАН, СПбГУ, ИМБТ СО РАН), которые имели иной источник формирования: академические коллекции пополнялись избранными материалами, необходимыми для изучения буддийской книжности и литературы, местные коллекции аккумулировали все, что сохранилось до времени их формирования. Конфессиональная диглоссия, хотя она и служит характерным, определяющим признаком мировых религиозных конфессий, все же, как и многие культурные явления и проявления языка, обнаруживает тенденцию к эволюции и изменчивости. Хорошо известно, что именно с устранения конфессиональной диглоссии и установления тождества этнического языка и языка конфессиональной идентичности начинается история самостоятельных религиозных течений — такова история протестантизма, англиканской церкви, различных христианских сект и т. п. Практика переводов священного писания на современный русский язык представлялась серьезной угрозой русской православной церкви, поскольку была по проявлению и по

возможным последствиям сопоставима с лютеровскими реформами в Германии. Общемировая тенденция к устранению или социофункциональному ограничению конфессиональной диглоссии затронула и буддийские *сангхи* в России.

Изучение ситуации с практикой буддизма и языковой ситуации *сангхи* в Калмыкии свидетельствует о том, что отношение к традиционной тибетско-ойратско-калмыцкой полиглоссии и пришедшей ей на смену тибетско-калмыцкой диглоссии оказывается двояким и являет собой две противоположности.

Имеется группа верующих, постепенно увеличивающаяся за счет поворота к традиционной религии в постсоветской России, характерного для многих этносов и для всех конфессий, которая ратует за полный переход всех служебных буддийских практик, как храмовых (хурульных), так и домашних, семейных, на родной, т. е. на калмыцкий язык. Однако в тех условиях, когда в возродившейся сангхе сохраняются традиционные устои, определяющие отношение к религиозным ритуалам и к традиционной культуре, идентичность которой теснейшим образом связана с конфессиональной идентичностью, а также при сохранении традиционного духовного буддийского образования, предполагающего контакты с представителями иерархии буддийской церкви в других регионах распространения буддизма, с которыми исстари контактировали калмыки в конфессиональной сфере, идея обновления буддийских служебных практик и перевод их на калмыцкий язык не находит поддержки. Это в общем понятно: подобные позиции отдельных активистов *сангхи* слишком похожи на то обновление служебных практик, которое привело к расколу и разделению христианской церкви на отдельные государственные и надгосударственные субконфессии.

Другая группа верующих, пользующаяся тем, что потрясения, затронувшие калмыцкий этнос, его культуру и систему его традиционного образования, которое в течение долгого времени сводилось к буддийскому

духовному образованию, постепенно вводит в практику ритуальные тексты, мантры и тарни на тибетском языке и санскрите в новой для этих текстов форме. Молитвенные тексты записываются обиходной кириллицей, причем даже не калмыцкой, а стандартной русской кириллицей, и предназначаются для чтения и повторения, при этом не имея экспликации или русского или калмыцкого перевода. Формально публикуемые и произносимые тексты пишутся на тибетском языке, однако при том, что эти тексты не имеют при себе ни пословного перевода, ни переложения на русском или калмыцком языках, диглоссией в строгом смысле слова эту практику преподнесения ритуальных текстов по существу невозможно рассматривать, это своего рода профанационная диглоссия, при которой язык конфессиональной идентичности — тибетский язык — утрачивает свою графику, не является предметом обучения, не является средством знакомства с сочинениями конфессионального содержания, а его тексты представляются пользователям как цельные нечленимые по содержанию высказывания. Этот новый феномен языковой ситуации, характерный для современной буддийской *сангхи* по двум причинам — ввиду краткости ритуальных текстов, которые можно запоминать, не изучая тибетского языка, и отчасти из-за полиэтничности периферии *сангхи*, куда входят лица, не имеющие представлений о традиционном буддийском образовании или таковое является недоступным для них (как известно, часть посетителей буддийских храмов составляют русские и представители других народов), еще требует осмысления и описания, а также дополнительного мониторинга с целью установления динамики наблюдаемых процессов и явлений.

## 2.4. Правила перевода, зафиксированные в терминологических словарях

Принципы перевода сакральных буддийских текстов у монгольских книжников и переводчиков регламентировались строгими правилами,

причем эти правила были зафиксированы в особой форме в целом ряде терминологических словарей. Главным в ряду этих словарей по праву считается словарь «Источник мудрецов» (*монг.* Merged γarqu-yin oron), поскольку именно в нем впервые, наиболее полно зафиксированы правила и образцы, по которым делаются переводы с классического тибетского языка на монгольский язык [Источник мудрецов, 1968: 3]. Его составлению, которое относится к первой трети XVIII в., предшествовало почти целое столетие правления в Китае династии маньчжурских императоров, которые, как известно из исторических источников, оказывали покровительство тибетскому буддизму и способствовали его распространению в Пекине, а также у сопредельных народов, прежде всего у монголов [Успенский, 2011: 4–5]. Ярким свидетельством этого является издание книг на монгольском языке, инициированное маньчжурским императорским двором в начале XVII в. Так, в 1717–1720 гг. по приказу императора Канси (1662–1723) в Пекине был отпечатан свод Ганджура. Это событие произошло практически спустя столетие после первого перевода Ганджура (1628–1629), осуществленного во времена чахарского Лигдэн-хана (1592–1634). Печатный Ганджур состоял из 108 томов, за его основу был взят рукописный Ганджур времен Лигдэн-хана [Введение 1989: 80]. Вслед за Канси следующие маньчжурские императоры оказывали покровительство буддийским монахам и содействовали переводам на монгольский язык священных книг, а также других сочинений, имеющих отношение к буддийскому вероучению. Император Цяньлун (1736–1796) понимал, что издание буддийских канонических сводов и их перевод на монгольский язык отвечают политическим интересам династии [Источник мудрецов, 1968: 9, 17].

В вопросах перевода священных текстов в этот период заметную роль сыграли три представителя линии преемственности (духовной династии) чжанчжа-хутухты (Джанджа-хутухты): Агван-Чойдан (Нгаван-Чойдана) (1642–1714), Рольбий-Дорчжэ (Ролби-Дорджэ (Ешэй-Джалцан)) (1717–1786)

и Данбий-Чжалцан (Ешэй-Данби-Джалцан) (1787–1846) [Цыбиков, 1991: 33–34; Успенский, 2011: 16–19, 30]. Второй из них, Ешей-Данбий-Донмэ / Ешэй-Джалцан (вместе с перерожденцем настоятеля монастыря Галдан Данбий-Нимой (Галдан-ширэту-хутухтой Лобсан-Данби-Нимой) (1689–1772), — согласно характеристике их деятельности, данной Г. Ц. Цыбиковым, — были теми, кто смог довести до наивысшего развития дело переводов священных книг с тибетского на монгольский язык [Цыбиков, 1991: 33–34].

Рольбий-Дорчжэ (Ролби-Дорджэ), получив поручение императора Цяньлуна перевести и вырезать на досках Данджур, предварил эту работу составлением тибетско-монгольского терминологического словаря как необходимого руководства для перевода Данджура [Источник мудрецов, 1968: 3; Введение, 1989: 80; Цыбиков, 1991: 33–34; Успенский, 2011: 251–252]. Очевидно, при его составлении был учтен опыт переводов Ганджура, но над Данджуром должен был работать уже другой состав переводчиков.

До настоящего времени этот лексикографический труд исследователи характеризуют не столько как словарь, а скорее как сочинение, в котором излагаются соответствующие разделы буддийской учености, но в котором, помимо этого, сформулированы некоторые общие принципы перевода и даны образцы перевода с тибетского языка на монгольский [Успенский, 2011: 252]. Этот объемный труд, состоящий из 11 частей, охватывающих все отделы буддийской литературы, служит общим руководством для переводов ее образцов на монгольский и ойратский языки. Неслучайно обращение к его тексту в 1960-е гг. ученых Бурятского комплексного научно-исследовательского института СО АН СССР (Б. Д. Дандарона, Р. Е. Пубаева, Б. В. Семичева и др.) [Дандарон, Семичов, 1960] с целью создания фундаментальной терминологической базы для научных переводов буддийских текстов, которое ознаменовалось изданием перевода двух разделов («Парамита» и «Мадхьямика») [Источник мудрецов, 1968]. Интерес к этому лексикографическому памятнику не ослаб и к

началу XXI в. Перевод с тибетского языка раздела «Логика» был осуществлен А. А. Базаровым [Базаров, 2001].

Составление словаря «Источник мудрецов» было обусловлено теми же соображениями, какими руководствовались в начале XI в. тибетские переводчики трактатов Кангьюра и Тэнгьюра с санскрита на тибетский язык, составившие словарь «Махавьютпатти» (*тиб.* bDe brag tu rtog byed chen po) [Mahāvyutpatti, 1995]. Терминология из состава этого словаря оказала столь значительное влияние на принципы перевода буддийских текстов с тибетского языка на монгольский и ойратский языки, а также на разработку монгольских и ойратских эквивалентов санскритских и тибетских религиозно-философских и технических терминов. Целью составления этого знаменитого санскритско-тибетского лексикографического труда была унификация перевода религиозно-философских и технических терминов с санскрита на тибетский язык, а принципы перевода, изложенные в нем, были догматизированы и канонизированы, и отступление от них строго наказывалось [Введение, 1989: 127]. Согласно этим принципам, запрещалось изменять порядок слов при переводе отрывков в стихах, если только это не вызывалось крайней необходимостью, а при переводе прозы — отходить от установленной терминологии [Там же]. Что касалось тантрийских текстов, то их дозволялось переводить лишь по указанию тибетского царя [Рерих, 1961: 29–30]. Значение словаря «Махавьютпатти» в разработке терминологии и переводе буддийского канона, а также в анализе текстов канона было высоко оценено в мировой науке; он неоднократно издавался [Mahāvyutpatti, 1995: v–viii].

Помимо указанных словарей, для облегчения изучения языка и в помощь переводчикам в разное время составлялись другие тибетско-монгольские словари. Среди них можно указать словарь, составленный алашаньским ламой Агван-Дандаром, под названием Nere udqa-yi todotqaγči saran-u gegen gerel kemegdekü dokiyan-u bičig (‘Словарь, именуемый светлым

блеском луны, проясняющим смысл имен’), а также оригинальные словари, о которых упоминает академик Я. И. Шмидт в предисловии к своему «Тибетско-русскому словарю»: Тибетско-монгольский [словарь] «Море названий» (*тиб.* Ming-gi rgya-mtsho [Минги-чжамцо]); «Тибетско-монгольский „Удобно-понятный словарь тибетского языка“» (*тиб.* Bod-kyi brda'-yig rtogs-par sla-ba [Бодши-дайиг тогпар-лава]), составленный князем Гонбо-Чжабом; вышедший в Урге словарь, называемый «Удобный для отыскания слов» (*тиб.* Tshol-bar sla-ba [Цолвар-лава]) и 3) «Маньчжу-монгольско-тибетско-китайский словарь, [именуемый] „Слова зерцала соединения четырех языков“» (*тиб.* sKad-bzhi shan-sbyar-ba'i me-long-gi yi-ge) [Шмидт, 1843].

О других словарях писали Б. Я. Владимирцов [Владимирцов, 1926], Р. Е. Пубаев [Пубаев, 1965], В. Л. Успенский [Успенский, 1986], Н. С. Яхонтова [Ойратский словарь, 2010; 2015], Д. Н. Музраева [Музраева, 2013: 20–32]. Большая работа проделана монгольскими учеными по составлению новых тибетско-монгольских словарей, среди которых 2-хтомное издание «Толкового словаря буддийской религии и культуры», подготовленное коллективом авторов (Ш. Чоймаа, Л. Тэрбиш, Д. Бүрнээ, Л. Чулуунбаатар) [Буддын шашин, 2000, I–II], «Тибетско-монгольский словарь» и «Тибетско-монгольский словарь ясных выражений» Д. Бурнээ и Д. Энхтура [Бүрнээ, Энхтөр, 2001; 2018]. О большой востребованности тибетских словарей в современных буддологических исследованиях свидетельствуют их современные переиздания (словари Агван-Дандара, Суматиратны) [Ngag dbang bstan dar].

Таким образом, все приведенные выше сведения о лексикографических сочинениях, призванных совершенствовать переводы и помогать переводчикам, характеризуют целую эпоху, в которую им отводилась важная роль в популяризации буддийского учения в Китае и сопредельных странах.

История словаря «Источник мудрецов» (история его печатания, распространения и бытования) включает следующие моменты: в настоящее

время известны 3 издания этого словаря: первое осуществлено в 1742 г. в Пекине в составе 10-томного сумбума (собрания сочинений) Рольбий-Дорчжэ (Ролби-Дорджэ); 2-е вышло отдельным изданием в Китае (1737); 3-е было осуществлено в Агинском дацане в 1925 г. по заказу Монгольского ученого комитета. Следует отметить, что интерес к подобным изданиям был высок и со стороны современных ученых. Об этом говорят переиздания полного текста словаря и его краткого содержания, осуществленные российскими (1968) и китайскими (1988) учеными [Источник мудрецов, 1968; Rinčingava, Sečenčoγtu, 1983; Dag yig, 1988].

Относительно структуры словаря можно отметить, что во всех упомянутых изданиях указывается одинаковое количество разделов (11), а именно:

Праджняпармита (*тиб.* phar phyin skor);

Мадхьямика (*тиб.* dbu ma'i skor);

Абхидхарма (*тиб.* mngon pa'i skor);

Виная (*тиб.* 'dul ba'i skor);

Сиддханта (*тиб.* grub mtha'i skor);

Тантры (*тиб.* sngags kyi skor);

Хетувидья (*тиб.* gtan tshigs rig pa'i skor);

Шабдавидья (*тиб.* sgra rig gi skor);

Шилпавидья (*тиб.* bzo ba rig pa'i skor);

Чикитсавидья (*тиб.* gso ba rig pa'i skor);

Раздел старых и новых слов (*тиб.* brda gsar rnying gi skor).

Структура этого лексикографического труда, как и всего свода Данджура, основывается на классификации буддийских наук. Первые 6 разделов относятся к первой из «пяти больших наук», именуемой «внутренней наукой», представляющей религиозно-философскую систему буддизма махаяны. Разделы 7–10 содержат лексику, относящуюся к остальным четырем «большим наукам» — логике, грамматике, технологии и

медицине [Rinčingava, Sečenčoγtu, 1983: 4; Dag yig, 1988: 20–21; Введение, 1989: 128–129]. Что касается последнего 11-го раздела, то он включает словарь старых и новых слов тибетского письменного языка (*монг.* sin-e qaγučin dokiyan-u ayimaγ) [Dag yig, 1988: 1323–1429].

Рассмотрим некоторые из правил и принципов перевода, зафиксированные в описываемом словаре. Следует помнить, что эти правила представляют собой не какой-то перечень тех или иных правил в нашем понимании (пронумерованный список), в котором перечисляются главные и второстепенные из этих правил. Эти правила изложены скорее как последовательность рекомендаций, при этом отдельные моменты, касающиеся перевода, могут повторяться при рассмотрении разных аспектов процесса перевода.

Первое, на что обращают составители словаря, — это порядок слов в тибетском предложении: töbed kelen-ü üy-e ǰerge yambarčilan orčiγulbasu mongγol-un kelen-e medeküi-dür kilbar ‘если переводить основные слова в соответствии с порядком слов тибетского языка, то на монгольском языке их легко [будет] понять’ [Источник мудрецов, 1968: 105; Dag yig, 1988: 13]. Но поскольку следование порядку слов тибетского предложения в монгольском переводе приводит к определенным затруднениям, о них сказано следующее: basa ǰarim-dur töbed kelen-ü yosuγar orčiγulbasu mongγol üsüg-tür asuru ilegü üledeǰü[29] udq-a-yin qubi-yi qalaγlaqu metü ču olan bui-yin tula tegün-dür inu udq-a-dur gem ülü bolqui-bar ilegü üges-i oγurču bolqu ‘также иногда, если переводить в соответствии с порядком [слов] тибетского языка, в монгольском языке (*зд. букв.* в буквах) оказывается огромное количество лишних слов, которые могут затемнить прямой смысл [переводимого], поэтому в таких случаях лишние слова, можно исключать, так, чтобы не искажался смысл’ [Источник мудрецов, 1968: 19, 106; Dag yig, 1988: 13].

[29] Согласно тексту, опубликованному Р. Е. Пубаевым и Б. Д. Дандароном: üldeǰü [Источник мудрецов, 1968: 19, 106].

Однако монгольские переводчики, следуя порядку слов тибетского языка, могут столкнуться и с другой проблемой, о которой пишут авторы словаря: ǰarim üy-e-dür üges-i öčüken ese nemebesü udq-a-yin čidal ülü büridkü metü ču bui-yin tula [:] tegün-e udq-a-yi toduraγulqu-dur[30] tusa-du[31] böged ed ügei[32] ülü bolqu üge-yi[33] öčüken nemeǰü orčiγuluγdaqui:: ‘В отдельных случаях, поскольку, если не добавить слова, смысл слов не вскроется полностью, поэтому для того, чтобы в таких [случаях] прояснить смысл, можно перевести, добавляя некоторые (*букв.* немного) полезные подходящие слова [Источник мудрецов, 1968: 107; Dag yig, 1988: 14].

Относительно многозначности слов, из-за которой возникают сложности подбора эквивалентной лексики, правила гласят следующее: nigen ner-e olan udq-a-dur oroqu ǰerge-yi inu[34] uridu qoyitu-yi sayitur sinǰileged[:] nigen-dür süidčü[35] bolqu bögesü alin-a kürtekü tegün-dür orčiγuluγad[:] süidčü ülü bolqu böged mongγol kelen-e qoyar udq-a-dur oroqui ner-e ese oldabasu mön kü töbed üge-ber talbiγdaqui:: ‘В тех случаях, если одно слово имеет много значений, внимательно изучив и первое, и второе (*зд. букв.* предшествующее и последующее) его [значения], если есть возможность остановиться на одном — следует перевести этим [значением]; если невозможно решить, и в монгольском языке не будет находиться такое имя (слово), которое имело бы два значения, то тогда оставьте тибетское слово (т. е. оставьте по-тибетски)’ [Источник мудрецов, 1968: 107; Dag yig, 1988: 14].

Из вышесказанного очевидно, что составители правил отчетливо осознавали, что переводчикам придется столкнуться с такой проблемой, как проблема непереводимости. Это особенно очевидно в отношении тех случаев, когда необходимо перевести тибетские или санскритские имена

---

[30] Согласно тексту, опубликованному Р. Е. Пубаевым и Б. Д. Дандароном: toduraγulqui-dur [Источник мудрецов, 1968: 107].

[31] Согласно тексту, опубликованному Р. Е. Пубаевым и Б. Д. Дандароном: tusa-tu [Там же: 107].

[32] Согласно тексту, опубликованному Р. Е. Пубаевым и Б. Д. Дандароном: öd ügei [Там же].

[33] В бурятском издании это слово не оформлено падежным окончанием [Там же].

[34] В бурятском издании: oroqu-nuγud-yi anu [Там же].

[35] В бурятском издании: sigiydǰü [Там же].

собственные. Об этом говорится в следующем фрагменте: basa bandida siditen ba qaγan tüsimel terigüten bodgalis-un ner-e kiged oron [ba] čečeg[36] ǰimis modun terigüten-ü ner-e-yi orčiγulbasu medeküy-e[37] berke böged ögüleküy-e amar[38] ügei bolqu tula[39] ner-e-yin eki segül ali ǰokis-tu-dur bandida ba qaγan kiged [:] čečeg kemekü terigüten alin-a ögülekü nigen ner-e-yi nemeǰü mön kü enedkeg [ner-e] buyu töbed ner-e-ber talbiγdaqui: ‘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’ [Источник мудрецов, 1968: 107–108; Dag yig, 1988: 14].

Авторы словаря понимали, что работа по переводу доктринальных буддийских текстов ведется давно, и поэтому переводчикам следовало учитывать опыт предшествующих поколений авторов: yeke γoul-un tayilburi-nuγud-tur öber öber-ün bičig-i urida orčiγulun daγusuγsan bui bolbasu / tayilburis doturaki uγ-un üges-i ču tegün-lüge neyilegülün üiledčü. ügei bolbasu urida uγ-un bičig-i / orčiγulqu böged tegün-i ču tayilburi-luγ-a tokiyalduγulǰu orčiγuluγdaqui: ‘Если же имеется ранний перевод главного сочинения позднейших больших комментированных компиляций, то основные термины в последних должны соответствовать таковым в оригинале. Если же не окажется такого перевода, то необходимо перевести раннее основное сочинение, и перевод его должен соответствовать таковому в комментарии’ [Источник мудрецов, 1968: 108; Dag yig, 1988: 14].

---

[36] В бурятском издании: sečeg [Там же].
[37] В бурятском издании: oroqu-nuγud-yi anu [Там же].
[38] В бурятском издании: amur [Источник мудрецов, 1968: 107].
[39] В бурятском издании вместо tula приводится следующая фраза: ba: taγamuγlan orčiγulǰu bolqu bögesü ču udq-a tere metü mön busu-yin maγad ügei-nügüd-i [Там же].

В рассматриваемом словаре имеются ценные указания, касающиеся передачи слов, способных оказать эмоциональное воздействие на читателя (слушателя). Есть замечания относительно передачи диспута, а также о переводе иносказаний. Особые рекомендации касаются перевода буддийских терминов, когда не следует смешивать термины, подменяя один другим. Другим важным моментом, освещенным в правилах, является перевод на монгольский язык тибетских глагольных форм. Рекомендации здесь касаются и порядка слов в тибетском языке и их передачи на монгольский язык, при котором принципиальное значение имеет знание положения определения по отношению к определяемому слову и т. п. Немаловажным аспектом перевода, зафиксированного составителями словаря, явился вопрос о передаче поэтического и прозаического текста.

Таким образом, знакомство с правилами перевода делает очевидным, какая важная миссия возлагалась на переводчиков и какую важную роль мог сыграть в передаче текста и его смысла субъективный фактор.

Для исследователей этих вопросов очень полезным представляется труд Г. Ц. Цыбикова, который на примере монгольского перевода известного буддийского сочинения «Лам-рим чэн-по» (*тиб.* lam-rim chen-po, *монг.* yeke bodhi mör-ün ǰerge) Цзонхапы (Цзонхавы) (1357–1419) блестяще продемонстрировал, какие именно требования предъявлялись к переводам канонических текстов и как они реализовывались авторами-переводчиками. Публикация монгольского и русского переводов этого сочинения была осуществлена на основе агинской редакции, восходящей к пекинскому ксилографическому изданию, выполненному во времена маньчжурского императора Цянь-луна (1736–1796) [Цыбиков, 1910; Цыбиков, 1913][40]. В предисловии к тексту монгольского перевода автор достаточно подробно останавливается на истории распространения буддизма среди тибетцев и

[40] Следует отметить, что материалы и примечания к русскому переводу «Лам-рим чэн-по» вошли в состав двухтомника избранных трудов Г. Ц. Цыбикова и переиздавались дважды, в 1981 и 1991 гг.; в настоящей работе при отсылках на его работу мы опираемся на 2-е изд-е [Цыбиков, 1991: 26–49].

монголов. Особо отмечается им всплеск активной переводческой деятельности в связи с расцветом школы Гелук (*тиб.* dge-lugs), укреплением ее влияния на восточных монголов [Цыбиков, 1991: 32–33]. Некоторые важные моменты, затрагивающие правила, по которым делались переводы с тибетского языка на монгольский на материале пекинского и агинского переводов «Ламрима», будут представлены нами далее.

Согласно «Источнику мудрецов», «переводчики должны прежде всего помнить, что делают доброе дело, передавая на понятный для людей язык священное писание и служа этим делу распространения благовествования святых, и что всякое затемнение и порча смысла, конечно, не достигнут этой цели и будут служить, напротив, развитию неправильного воззрения» [Там же: 36]. Из этого замечания видно, какое серьезное отношение должно было быть у переводчиков к своей работе. Но для них, как уже отмечалось выше, немалую трудность представляла своеобразность строя тибетской речи: порядок слов, неопределенность имен и глаголов, а в некоторых случаях времен, залогов и падежей.

Анализируя оригиналы и переводы и сравнивая их друг с другом, Г. Ц. Цыбиков обращает приоритетное внимание на порядок слов тибетского языка, в простых и сложных предложениях или периодах. «Неизменное правило порядка частей тибетского предложения следующее: 1) во всяком предложении сказуемое (глагол) занимает последнее место, притом в периодах подчиненные сказуемые в разных формах и все равнозначащие сказуемые (глаголы), каждый, замыкая соответствующую часть периода, должны предшествовать главному глаголу; 2) порядок, в котором помещаются разные падежи существительных, относящихся к сказуемому, скорее произволен, так что, например, деятель может предшествовать и последовать дополнению. Наречия места, времени или адвербиальные предложения по возможности ставятся в начале предложения; 3) порядок слов, относящихся к существительному, следующий: а) слово в родительном

падеже, б) главное существительное, в) имя прилагательное (за исключением определения в родительном падеже), г) местоимение, д) числительное, е) неопределенный член; 4) в соотносительных предложениях относительное предшествует указательному, и в сравнительных предмет, с которым сравнивают, обыкновенно предшествует сравниваемому» [Цыбиков, 1991: 36–37].

Из этих норм и правил размещения слов видно, что авторы словаря при всем сходстве порядка слов обоих языков, — как тонко подмечает Цыбиков, — не обращают внимания на одну частичную, но существенную разницу, заключающуюся в том, что в монгольской речи определение всегда ставится прежде определяемого слова, чего нет в тибетском. Затем Г. Ц. Цыбиков указывает на более частое употребление в тибетском языке частицы «чжиг» (*тиб.* cig, zhig, shig), переводимой по-монгольски «нигэн» (*монг.* nigen ‘один’), а также указательных местоимений «ди» (*тиб.* 'di) и «дэ» (*тиб.* de) по-монгольски «энэ», «тэрэ» (*монг.* ene, tere). Если включить эти частицы в монгольскую речь, то положение занимаемых частями предложения мест после определения в родительном падеже будет как раз в обратном, чем в тибетском, порядке, т. е.: а) родительный падеж, б) неопределенный член, в) местоимение, г) числительное, д) прилагательное и е) главное существительное [Там же].

Особые затруднения для переводчиков буддийских текстов, как отмечалось выше, связаны с разноаспектной неопределенностью тибетского глагола в отношении тех глагольных категорий, которые актуальны для монгольских языков. Согласно тибетским грамматикам, тибетские глаголы могут рассматриваться «не как показатель действия, или страдания, или состояния подлежащего, а только как приближение к состоянию, или, иными словами, они являются безличными. Поэтому они не имеют того, что в других языках называют действительным и страдательным залогом, и, следовательно, различия лиц» [Jäschke, 1883: 38]. Напротив, монгольский

(ойратский) язык имеет отдельные формы для переходных и непереходных глаголов, требующих дополнения в разных падежах. При тех и других глаголах подлежащее в монгольском языке стоит в именительном падеже, а в тибетском при переходных глаголах в орудно-творительном, имя же, на которое переходит действие, — в винительном падеже, по внешней форме не отличающемся от именительного.

Тибетский глагол носит характер безличного, — отмечает Г. Цыбиков и продолжает, — потому монгольские переводчики, не имея у себя в языке таких глаголов, должны переводить или переходными глаголами с винительным, или же непереходными с именительным [Цыбиков, 1991: 39]. Такая отличительная черта тибетских глаголов заставляет составителей словарей под одним и тем же словом давать два значения: переходное и непереходное. Что характерно для рекомендаций по переводу, представленных в словаре «Источник мудрецов», в нем нет указаний на такой характер глаголов. Поэтому употребление в монгольских переводах тех или иных глаголов зависит главным образом от самого переводчика. Например, тибетский глагол 'du-ba означает ‘собирать’ и ‘собираться’, поэтому переводчики могут употребить для его передачи непереходный quraqu ‘собираться’ или переходный quriyaqu ‘собирать’; на этом же основано очень употребительные выражения slob-pa как suralčaqu ‘обучаться’ и surγaqu ‘обучать’, а также 'chod-pa как tasulaqu ‘отрывать’ или tasuraqu ‘отрываться’.

Г. Ц. Цыбиков обращает внимание и на то, что спряжение тибетских глаголов существенно отличается от монгольского тем, что корни некоторых тибетских глаголов имеют по нескольку основ, распределяемых по разным грамматическим категориям, то есть, как он отмечал, глаголы, имеющие разные основы для разных категориальных форм, как бы изменяются для выражения времен и приказательной формы повелительного: одни — для трех времен и приказательной формы, другие — настоящего, прошедшего и

приказательной формы, третьи — настоящего и прошедшего, и в то же время очень много совершенно неизменяющихся корней [Цыбиков, 1991: 38–39].

Для выражения форм времени, залогов и форм повелительного наклонения в тибетском языке употребляются вспомогательные и другие глаголы и существительное gyu; для именных и конвербиальных форм — различные однослоговые послелоги. Такие различия между языками — в монгольском все указанные категории имеют морфологическое выражение при помощи суффиксов, присоединяемых к основе глагола, которая сама по себе не изменяется — весьма существенны для переводческой практики. Однако в письменном языке, в литературе вообще и переводной в особенности под влиянием языка тибетских оригиналов появились выражения, соответствующие тибетским вспомогательным глаголам. Проблема развития аналитизма и аналитических конструкций для монгольских языков, таким образом, оказывается связанной с билингвизмом и переводческой практикой.

Для современных исследователей переводных буддийских текстов очень ценен разбор тибетского глагола по данным словаря «Источник мудрецов», который проводит Г. Цыбиков. Он, в частности, отмечает, что в словаре приводится два глагола в трех временах: прошедшем (grub-pa bcom), настоящем (grubs-pa gzhom) и будущем ('grub 'joms) и указывается, что в таких случаях нужно переводить текст, тщательно сообразуясь с контекстом. Причем им указываются только оттенки времени тех глаголов, которые изменяют корни, но не делается никаких более подробных указаний о переводах различных глагольных форм. Этим, по-видимому, можно объяснить использование в переводах различных способов для передачи смысла тибетских форм. Разнообразие вариантов перевода наблюдается даже в тех глаголах, которые изменяют корни, например, корень глагола настоящего времени byed ‘делать’ может быть переведен как üyiledkü ‘делать’ или üyiledegsen ‘сделал’. Далее исследователь перечисляет другие тибетские

глаголы и их эквиваленты перевода на монгольском языке, встречающиеся в пекинском и агинском переводах «Ламрима»:

корень глагола прош. вр. blu blangs: daγulaqu / daγulaγsan;

корень глагола прош. вр. bzhugs: saγuγsan / saγumu;

корень глагола наст. вр. rgyur: urbaγulaγsan / yegütkeküi;

корень глагола прош. вр. skyes: törögsen / törökü;

корень глагола наст. вр. ston: üǰegülegsen / üǰegülküi;

корень глагола прош. вр. byas: üyiledügsen / üyiledkü;

корень глагола прош. вр. gsungs: nomlaγsan / nomlaqu и т. п.

Относительно же перевода глаголов однокорневых можно привести следующий пример из числа разбираемых Г. Ц. Цыбиковым — корень thob: oluγsan / olqu.

Кроме того, как отмечает исследователь, время в тибетском языке, можно определить по вспомогательным глаголам. Такими способными выражать время глаголами в тибетском языке являются: yin, 'dug, lags и др. — для настоящего; tshar, zin, song — для прошедшего; gyur, 'ong и существительное gyu — для будущего времени [Цыбиков, 1991: 39]. Так как эти глаголы имеют определенные значения, то они едва ли могут быть названы самостоятельными определителями времен, поскольку имеют в монгольском языке определенные переводы, а именно: первые — mün, büi, buyu, bolai; вторые — daγusbai, barabai, očiγsan; третьи — bolqu, irekü и siltaγan. Впрочем, — как указывает Г. Ц. Цыбиков, — время сложных сказуемых с первыми из них зависит от оттенка корня, а последние сами по себе дают определение времени. В качестве примера им приводятся следующие тибетские глаголы и варианты их перевода на монгольском языке:

bshad-zin-te: nomlan daγusbai / nomlan barabai;

'ong: irekü / bolumu;

blang-gyu de: abuγdaqun tegün-i / tere siltaγan-i и т.п.

Относительно глагольных форм, заканчивающих период, Г. Ц. Цыбиков отмечал, что тибетские периоды по содержанию гораздо длиннее тех, которые свойственны монгольскому языку. Поэтому переводчики старались в возможных случаях закончить период нередко в середине тибетского предложения. Для завершения периода тибетцы прибегают к простому способу: они повторяют последнюю согласную с гласной «о» (например, … bzhugs so || …'gyur ro || …byed do ||), если же слово оканчивается на гласную, то прибавляет «'о» (…bya'o || …dka'o || … bsgo'o || … mnga'o ||) — в утвердительных предложениях. В вопросительных предложениях последнюю согласную с «m» (…phyir-ram / …byin-nam / …'dod-dam /) или «'am» (…brten-pa-'am / …rgyal-po'am / …lha'am /). Этого не делают только в повелительной форме, а также в тех вопросительных предложениях, где вопрос ясен из других слов, во второй части двойного вопроса и когда период заканчивается на связки «yin», «yod» и т. д. [Цыбиков, 1991: 39–40]. Эти наблюдения интересны, поскольку они позволяют ставить вопрос о факторах, влияющих на развитие сложных предложений в монгольских языках за последние 500–600 лет.

Исследователи, сравнивая тибетские и монгольские окончательные формы глаголов (в более современных терминах — конечные формы или формы конечной сказуемости), приходили к выводу, что в монгольском языке не отмечается строгого соответствия передачи тибетских форм, так как в монгольских языках для передачи аналогичных форм имеется большее разнообразие грамматических средств. Пишет об этом и Г. Ц. Цыбиков. При этом он отмечает, что, к примеру, в монгольских переводах «Ламрима» некоторые авторы избегают употребления окончательной формы, называемой в грамматиках второй описательной, другие же пользуются ею, особенно там, где или поставлена, или подразумевается тибетская окончательная частица «'am». Вообще можно сказать, что вторая описательная форма монгольского языка, вовсе неупотребительная в разговорной речи, обязана

своим происхождением тибетскому языку. То же самое можно сказать и об окончательных (финитных) формах прошедшего и будущего времени. В переводах чаще всего ограничиваются именной формой соответствующего времени и вспомогательным глаголом в формах bolai u bülügei [Там же: 40].

Примеры, приведенные выше, являются наглядным подтверждением того, что монголоведы и тибетологи, среди которых и Г. Ц. Цыбиков, уже много лет назад обращали внимание на то, как тибетский язык повлиял на литературный язык монголов [Цыбиков, 1991: 26] и ойратов [Яхонтова, 1986], тем самым намечая предпосылки к исследованию истории монгольских литературных языков, указывая на факторы, влияющие на эволюцию грамматического строя и лексического состава литературных языков и в конечном счете освещая особенности переводческой практики.

Г. Ц. Цыбиков обращает внимание на то, что формы повелительного наклонения в тибетском языке выражаются простым корнем глагола, за исключением, конечно, тех случаев, когда глагол изменяет для этого свой корень. Форму imperativus можно отличать и прибавлением к корню частиц «cig (zhig, shig)». Запрещения выражаются простыми корнями для всех глаголов с прибавлением впереди отрицательной частицы «ma». Эти формы соответствуют монгольским и переводятся повелительным наклонением с «bü» или «bitüge», за исключением формы приказания, обращенного ко многим лицам. Например, nyon: sonosoγtun / sonosotqun; skyed, blta, btud, nyon-cig: egüske, üǰe, suγut, sonos (sonosotqun); gzun: barimu / barisuγai. Эти формы в классической литературе одинаковы для обращения к младшим и старшим. Для высказывания более почтительной просьбы и пожелания в тибетском языке употребляется форма причастия в падеже accusativus с imperativus глаголов «'gyur-ba» и «'ong-ba» — «gyur» и «shog» с прибавлением «cig». Это, по мнению Г. Ц. Цыбикова, не что иное, как описательный imperativus. Такого рода выражения по-монгольски передаются различными формами повелительного наклонения [Цыбиков,

1991: 40]. Помимо самостоятельной ценности наблюдений ученого, данные примеры представляют большой интерес для развития форм императива в монгольских языках и типологии императива в языках, взаимодействующих друг с другом

Рассматривая склонение имен, Г. Цыбиков пишет, что употребление падежей, за исключением родительного, в тибетском языке зависит от глагола (сказуемого), так как глаголы являются как бы безличными. Он подробно перечисляет 8 падежей и их значения, отмеченные в тибетских грамматических трудах, названия которых были заимствованы из грамматики санскритского (флективного) языка, согласно характеристике Цыбикова, совершенно чуждого по морфологическому строю тибетскому (изолирующему, или корневому). В свою очередь, монгольские грамматики, заимствуя у тибетцев деление падежей, признают в своем языке 7 падежей, исключая звательный, и называют их тибетскими терминами в буквальном переводе на монгольский язык, то есть приняли те же грамматические термины для своего (агглютинативного) языка, также не сходного ни с тем, ни с другим из упомянутых выше. Из всего сказанного исследователь приходит к выводу, что отыскивание, с точки зрения европейских грамматик, падежей в строгом смысле слова в данных языках не может иметь места [Цыбиков, 1991: 41].

Вместе с этим указывается, что в способах показания отношения глаголов (сказуемых) к именам предложения, а также имен к именам существует некоторое сходство между тибетским и монгольским языком, состоящее в том, что эти отношения выражаются определенными послелогами или частицами. При распределении этих частиц по восьми названиям санскритских падежей в тибетском, а затем и в монгольском, остаются частицы, так сказать, не нашедшие себе мест, то есть не соответствующие какому-либо падежу из описываемых в грамматиках. Такие частицы, например «dang» в тибетском или «luγa» [luγ-a] / «lüge» в

монгольском, в грамматиках перечисляются отдельно, а частица «i» (yi), употребляемая в монгольском языке для обозначения прямого дополнения, вовсе не упоминается только потому, что в тибетском языке нет соответствующей формы или единицы на уровне служебных слов (частицы).

Г. Ц. Цыбиков отмечает также, что при определении значения тибетских частиц (показателей падежей) монголы отчасти применяли такие же частицы своего языка, отчасти составили для передачи их новые грамматические элементы, сообразуясь с характером своего языка. Таким образом, монгольские переводчики при переводах с тибетского имели полную возможность использовать частицы своего языка, однако проблема заключалась в том, насколько употребление их соответствовало строю их речи, то есть насколько система грамматических значений монгольских частиц соответствовала значениям грамматических элементов переводимого оригинала. Некоторый консерватизм семантики грамматических форм, закрытость репертуара выражаемых значений грамматических элементов, способствовал появлению новых сложных по составу служебных слов и частиц, сохраняющих прозрачную морфологическую структуру.

Самыми характерными в этом отношении являются частицы для показания действующего лица (подлежащего) и предмета, подвергающегося действию переходного глагола (прямого дополнения). В тибетском предложении подлежащее с переходным сказуемым ставится с частицей деятеля (instrumentalis), а прямое дополнение — без частицы (nominativus-accusativus). На это указывает и цитируемый словарь, приведя такой пример: *тиб.* 'dis rnyed-pa — *монг.* egü-ber oluγsan и тиб. 'di rnyed-pa — *монг.* egüni oluγsan, что по-русски переведется: «этот [он] нашел, [это] им найдено» и «это найдено, это нашел или нашедший» [Там же: 42].

Монгольский язык, имея переходные глаголы, должен употреблять подлежащее в основной форме без частиц — то есть без падежных суффиксов, поскольку именительный падеж не имеет морфологической

маркировки, и прямое дополнение со специальной частицей (вин. п.). Несмотря на это, монгольский литературный язык под влиянием тибетского часто употребляет тибетские формы, за исключением тех случаев, когда сами тибетцы часто в разговорной речи, как и в классической литературе, сохраняют за действующим субъектом (подлежащим), если он ясен из контекста, его именительную форму. Как отмечали монголоведы (Г. Д. Санжеев) в последствии, и в монгольских языках именительный падеж или основной падеж, не имеющий суффиксов, обладает способностью заменять почти все падежные формы имени.

Монгольскому языку несвойствен тибетский способ показания субъекта известного действия падежом instrumentalis, который в монгольском языке употребляется только как падеж, выражающий значения причины или орудия действия. В разговорной монгольской речи этот падеж как падеж подлежащего не употребляется.

Как отмечает Г. Ц. Цыбиков, предмет, на который переходит действие в тесном или широком смысле, или дополнение ставится, по тибетской грамматике, в accusative который является или простым корнем слова (то есть формой основного падежа), или же с частицами «су», «ру» (сливаясь с корневым «р», «ду», «на» и «ла»). Впрочем, эти же частицы употребляются для образования и других падежей, но, согласно тибетской грамматике, составляют винительный падеж для обозначения того, на что деятель направил действие (например, shar phyogs-su 'gro — «идти на восток»), и при сочетании однозначащих действия и предмета, подвергающегося действию (например, 'od-du-'zer — «сиять лучами» или «испускать лучи») [Цыбиков, 1991: 43].

В монгольском же языке глаголы переходные и непереходные различаются строже и переходные глаголы — по крайней мере в отдельных типах конструкций, а именно в конструкциях с активным (одушевленным) субъектом и таким же (активным, или одушевленным) объектом — требуют

винительного падежа, имеющего особый послелог или употребляющегося без него, когда стоит непосредственно перед переходным в тесном смысле глаголом. Однако, видимо, под влиянием тибетского языка монголы иногда употребляют послелоги других падежей. Например: chos-la nyan bshad: nom-dur nomlaqu sonosqu / nom-i sonosun nomlaγči; nyon-pa-la gang-gis bla-mar ma 'dzin-pa: sonosuγsan-dur ken-ber blama bolγan ese baribasu / sonusuγsad-i kenber baγsi bolγan ese sedkibesü [Там же: 43].

Как пишет Г. Ц. Цыбиков, место и значение genitivus'a (по-тибетски «сочетающего») такое же, как и в монгольском. Он служит определением имени, стоящего после него. Частицы этого падежа могут опускаться в тех случаях, когда сочетание двух имен дает уже определенное понятие. Но это бывает в тибетском гораздо реже, чем в монгольском, так как определение, не выраженное родительным падежом, в тибетском языке ставится, как известно, после определяемого слова, тогда как в монгольском — наоборот. Поэтому в дословных переводах с тибетского на монгольский язык иногда встречается излишнее употребление частиц. Когда же определением делается именная форма глагола, то тибетцы ставят такое определение впереди определяемого с частицей родительного падежа, тогда как монголы имеют по характеру своего языка возможность ставить именную форму без всякой частицы, но когда эта частица стоит при глагольном корне, то в монгольском на ней заканчивается предложение и ставят «ǰa», «ǰe». Например: snang-gi: üǰemüi-ǰe || bolumui-ǰa; byed-kyi: üyiletmüi-ǰe || üyiletküi büi-ǰe; 'jug-gi: oromui-ǰa [Цыбиков, 1991: 44].

Рассматривая частицы, показывающие отношение одних глаголов и имен к другим, Г. Ц. Цыбиков прослеживает происхождение разных монгольских глагольных форм, в особенности так называемых конвербиальных (соглагольных, деепричастных) форм. Он приходит к выводу, что не все формы, относимые к последним, могут носить такое название, так как не все они по смыслу составляют необходимую

принадлежность другого глагола, некоторые из них механически соединяют отдельные предложения в один период. Только те глагольные формы, которые зависят от переходных, а также и вспомогательных в широком смысле глаголов, составляют с ними как бы одно понятие, один глагол. Поэтому конвербиальные формы должны быть разделены на несколько групп, смотря по силе зависимости их от главного глагола. В этом же свойстве, может быть, кроется причина разногласий монгольских переводов при передаче одинаковых тибетских форм. Он рассматривает эти и другие разногласия, касающиеся изменений смысла, в комментариях к русскому переводу «Ламрима».

Таким образом, согласно Г. Ц. Цыбикову, некоторые (чисто внешние) разногласия между оригиналами и переводами основываются, во-первых, на общем морфологическом различии двух языков, во-вторых, на различных способах сочетания слов в предложении и, в-третьих, на меньшем развитии, или бедности, монгольского языка сравнительно с тибетским [Цыбиков, 1991: 45–46]. Реально мы не можем говорить о «богатстве» тибетского и «бедности» монгольского языков, поскольку эти языки являются языками разного строя: тибетский — изолирующий, монгольский — агглютинативный, и разница между ними заключается только в способах передачи тех же универсальных грамматических значений, что мы и видим на практике при анализе больших объемов переводных текстов.

Некоторые недостатки переводов, по убеждению Г. Ц. Цыбикова, следует искать не только в перечисленных выше особенностях, но и в особенностях тибетского правописания слов. Далее исследователь разъясняет этот тезис: «Тибетский язык в сущности однослоговый, имеет много слов, одинаково произносимых и пишущихся, верное толкование которых возможно только по смыслу, но, если и смысл не совсем ясен, то в переводах происходят разногласия» [Цыбиков, 1991: 46]. В качестве иллюстрации

указанного выше тезиса переводчик «Ламрима» приводит следующие примеры:

dab-bar rgyur-nas вследствие сходства начертания может быть прочитано dang-bar rgyur-nas и переведено как tungγalaγ bolǰu ‘очистившись’, либо более правильно — ‘уверовав’;

mi dag: более правильно переводить kümün-nügüt, т. е. ‘люди’, а не ülü arilun — ‘не очистившись’ (здесь недоразумение вызвано тем, что эти слова имеют по два значения: «mi» — ‘человек’ и отрицательная частица «не»; «dag» — частица множественного числа и ‘чистый’);

ches mchog: более верный перевод asuru degedü, или degedü nom (недоразумение вызвано тем, что гласные «о» и «е» при плохом начертании или печати трудно различимы);

phyi-ma res kyang: при переводе этой фразы недоразумение может быть вызвано слогом «рэс», который может быть instrumentalis «res» (от «re» ‘каждый’), тогда как имеется и отдельное слово «res» ‘перемена; время’, поэтому может быть принято за intsrumentalis от «re-ba» ‘надежда, упование’;

bstan-la: переводится uǰügülüget ‘указав’, но может быть переведено как debisker-dür ‘в постели’, так как во внимание не принято присутствие префикса «b» (а слово ‘постель’ — «stan»);

rigs-kyi: iǰaγur-tanu ‘благородный, знатный по происхождению’, перевод как uqaγan-u ‘умный’ не точен, так как ‘наука, разум’ по-тибетски имеет написание «rig-pa»);

mi dkon: здесь «mi» является отрицанием ‘не’, но может быть принято за «mi» ‘человек’ [Там же].

Таких недоразумений в исследуемых переводах Г. Ц. Цыбиков находит множество.

Мы много раз обращали внимание на различие строя тибетского и монгольского языков и разные подходы переводчиков к возникающим в связи с этим проблемам. К ним нужно относить разногласия порядка слов,

глагольных форм и имен, о чем также говорилось и будет говориться в нашей работе. Подчеркнем здесь, что особенно заметны такие различия в переводах цитат из стихотворных трудов предшественников. Касаясь языка самого Цзонхавы, служащего на протяжении веков образцом для буддийской литературы по точности высказывания мысли, Г. Ц. Цыбиков отмечает, что даже язык этого автора потребовал от ученых немалых толкований. Существует несколько изданий «Ламрима» с толкованиями, разъяснениям отдельных вопросов его посвящена большая часть богословской литературы ученых Тибета и Монголии до настоящего времени. Исходя из этого, Г. Ц. Цыбиков обращает внимание на необходимость взаимного согласования цитат и их толкований, в соответствии с предписаниями «Источника мудрецов» [Цыбиков, 1991: 46]. Эти замечания ученого открывают новые перспективы для текстологии, герменевтики и в первую очередь для практики перевода, поскольку именно от понимания особенностей последней в ее индивидуальности для каждого переводчика будет зависеть адекватность смысловой интерпретации каждого фрагмента в различных текстах.

Таким образом, то внимание, которое уделено составителями словаря «Источник мудрецов» к правилам перевода с тибетского языка на монгольский, а также то отношение к ним, которое мы наблюдаем в работах тибетологов (Г. Ц. Цыбиков, Б. Д. Дандарон, Р. Е. Пубаев) и монголоведов (ойратоведов) (А. Г. Сазыкин, Н. С. Яхонтова, Д. Н. Музраева и др.), свидетельствует о том значении, которое имело создание в XVIII в. терминологического словаря, на многие последующие столетия определившего работу по переводу буддийской литературы. Эти правила являются не только обобщением предшествующего опыта, но и своего рода теоретической и практической кодификацией соотношений между переводимыми формами и их корреспонденциями в тексте, создаваемом в процессе перевода. Сам же по себе этот словарь может рассматриваться как своеобразный интертекст буддийской книжности, имеющий связь со

многими сочинениями, их лексиконом, типами соответствия слов и понятий в оригиналах и переводах. Нет сомнений, что роль «Источника мудрецов» будет возрастать по мере вовлечения в оборот новых канонических и неканонических текстов и возрастания доступности канонических текстов в больших объемах, когда откроются возможности составления хотя бы терминологического конкорданса — лексики, отраженной в «Источнике мудрецов» для всех текстов, вошедших в монгольский Ганджур и Данджур.

## 2.5. Особенности индивидуальной переводческой техники отдельных авторов

Процесс перевода — сложный процесс, включающий ряд трудностей, которые приходится преодолевать переводчику; его нельзя сводить к простой замене единиц одного языка единицами другого. Преодолеть эти трудности, вызванные различиями исходного языка (языка оригинала) и языка перевода (в данном случае тибетского и монгольского языков, имеющих отличия в своей лингвистической структуре), помогают замены (переводческие трансформации). Они используются переводчиком для того, чтобы текст перевода был также функционально тождественен исходному тексту. Особая проблема — изучение техники перевода конфессиональных сочинений.

Проблема автора, его стиля, его жанрово-сюжетных предпочтений, его роли в создании произведения в целом, равно как и проблема автора перевода, его мастерства, техники, принадлежности той или иной школе, степени зависимости от оригинала в передаче микрочастей текста и элементов языка, конструирующих текст, наличия собственных стереотипов перевода, примененных в совокупности переведенных и переводимых текстов и т. д. является важной проблемой всех традиционных книжных культур Востока. В восприятии средневекового читателя, в отличие от читателя современного, индивидуальное лицо автора определялось не

новизной сюжета или темы (они-то как раз были заранее заданы определенными культурными или конфессиональными установками), а новизной их разработки, оригинальной трактовкой старой (хорошо знакомой) темы.

Для современного исследователя письменных источников на тибетском языке, несмотря на большой объем введенных в оборот текстов и наличие специальной литературы, в этих текстах многое остается неясным, и многое требует комментария. Одной из характерных особенностей тибетских буддийских сочинений является широкое употребление стихотворной формы изложения [Дылыкова 1986: 192], что во многом усложняет задачу переводчика на монгольские и русский языки и требует специального изучения. Эта задача не намного упрощается, если стихотворными являются лишь отдельные вставки в прозаический текст, как это характерно для текста такого сочинения, как «Сутра о мудрости и глупости» («Занлундо»).

Тибетологи отмечают, что поэтика средневековых тибетских текстов, достаточно сложная и глубокая, тесно связана с буддизмом и культурой своего времени. «<…> в Тибете представление о стихах как особой организации литературной речи было заимствовано из Индии вместе с буддизмом» [Зорин, 2010: 35]. То, что авторы следовали древним образцам и слагали стихи по определенному канону, отмечал Ю. Н. Рерих, который дал такую характеристику сочинениям на тибетском языке, составленным в стихотворной форме: «Это наследница древнеиндийской kavya[41], и в ней используются определенные приемы поэтики, заимствованные из Индии» [Рерих, 1960: 2]. Первое знакомство с системой индийской поэтики произошло у тибетцев еще в начале IX в., однако лишь по прошествии нескольких веков тибетские авторы стали использовать их на практике [Jackson, 1996: 374; Зорин, 2010: 35].

---

[41] Стилем «кавья» принято называть высокий стиль санскритской изящной словесности, для которого характерны такие определяющие черты, как орнаментальность, обилие описаний и т. п. [Алиханова, 1995: 105–107];

Мнения ученых, исследовавших тибетское стихосложение, склоняются к двум точкам зрения. Одни исследователи считают главным ритмообразующим средством равносложность (изосиллабизм) стихотворных строк. Мнение же других основывается на утверждении существования отчетливого ударения, падающего, как правило, на нечетный слог стиха. Таким образом, налицо существование двух различных точек зрения на систему стихосложения (силлабическое и метрическое), которые в других традициях, особенно европейских, обычно резко контрастируют и прекрасно различаются (гибридные или синкретические формы на этом материале пока не выявлены): вместе с тем тибетское стихосложение, похоже, не является и силлабо-тоническим. Подобное различие в понимании основ тибетского стихосложения зависит во многом от фонетических особенностей тибетского языка, его интонационно-ритмического строя. Поэтому мы на данный момент согласны с мнением Л. С. Савицкого о том, что выяснение просодической основы тибетского стихосложения требует точного фонетического исследования [Савицкий, 1983: 38], хотя надо признать, что подобные эксперименты редко дают однозначный результат (исследования Л. К. Герасимович показали наличие равного количества мор[42] в стихотворной строке, равных одному краткому гласному и присутствующих в количестве двух мор в долгом гласном, однако у специалистов нет уверенности в том, что образцы новой поэзии не являются авторскими экспериментами, поскольку подобная система оказывается уникальной и не имеет аналогов в языках того же типа с оппозицией долгих и кратких гласных [Герасимович, 1975]. Впрочем, характеристика двух систем санскритского стихосложения, одна из которых основана на счете слогов и

[42] Мо́ра (*лат.* mora) — в древнелатинской метрике самое краткое время, необходимое для произнесения простого слога, состоящего из гласного звука или согласного с гласной. М. соответствует греческому термину χρόνος πρῶτος («хро́нос про́тос» — простое время) и русскому термину «доля». В античной метрике различались простые одноморные (однодольные) слоги и долгие двуморные (двудольные), а иногда трехморные (трехдольные) слоги.

равенстве слогов в строке (силлабическая), а вторая — на счете мор и равном количестве мор в стихотворных строках (мора равна слогу с кратким гласным: в слоге с долгим гласным две моры) [Macdonell, 1927] обнаруживает аналогию с системой стихосложения, описанной Л. К. Герасимович.

Вопросы истории зарождения и становления тибетской поэтики в дальнейшем рассматривались в работах более поздних авторов [Музраева, 2001б; Зорин, 2009; Зорин, 2010: 35–36; Бурыкин, Музраева, 2018].

Текст «тайной» биографии Дагпу Лобсан-Данби-Джалцана, сочетающий в себе прозаический и стихотворный тексты, представляет собой именно тот материал, по которому можно судить не только об особенностях языка и стиля автора, но также и об особенностях построения стихов в средневековых тибетских текстах. Рассмотрим лишь некоторые из особенностей тибетского стихосложения (размер стиха, длина стиха, их комбинации и некоторые другие). При этом мы руководствовались положением, согласно которому определение основного ритмообразующего средства тибетского стихосложения следует вести из характера тибетского языка. Учеными давно подмечено, что важную особенность тибетских религиозных стихов составляет нечетность количества слогов (чаще всего семи) стихотворных строк [Савицкий, 1983: 39], что признается определяющим метрическим каноном данной стихотворной формы. Разнообразие типов строк с нечетным количеством слогов (по А. В. Зорину в строках тибетских стихов насчитывается от 7 до 23 слогов) определенным образом компенсирует отсутствие разнообразия типов строф с варьирующимся числом слогов в строке, характерного для европейской поэзии [Зорин, 2010: 77]. В работе А. В. Зорина, посвященной буддийским гимнам, затрагиваются такие вопросы, как истоки зарождения тибетской поэтики, дается характеристика текстов, их классификация, тематика и композиция, а также особенности стиля, метрики и строфики [Там же: 40–

73]. Здесь же рассматриваются некоторые особенности санскритских стихотворных гимнов [Зорин, 2010: 60–68, 47–48, 77]. Автор пишет: «Разнообразие поэтических размеров играло большую стилистическую роль в индийской литературе. Имеющиеся гимны на санскрите дают образцы использования примерно двадцати размеров. Причем около трети из них встречаются исключительно в составе восьми произведений, написанных различными размерами и лишь семь использованы для создания цельного произведения; чаще всего используется шлока (11 раз), затем срагдхара (4) шардулавикридита (2) и по одному разу — шикхарини (№77), малини (№ 85) и дандака (№ 217). Даже не имея санскритских текстов, можно с уверенностью утверждать, что еще около 60 гимнов были целиком написаны шлокой и по два–три — дандакой и срагдхарой. Первое с очевидностью вытекает из размера, употребленного в тибетском переводе, второе — как из размера перевода, так и из названия текста. Тибетцы, очевидно, разработали определенную систему соответствий, построенную на силлабической основе: при этом, правда, различия санскритских размеров полностью терялись. Скажем, любой санскритский 8-сложник переводился тибетским 7-сложником, любой 11-сложник — 9-сложником и т. д. Таким образом, более длинному санскритскому размеру соответствовал более короткий тибетский. Впрочем, эта система допускала варианты. Так, 21-сложник (срагдхара) мог переводиться как 19-сложником, так и 21-сложником» [Зорин, 2010: 64, 65].

Мерой ритмической организации санскритского стихотворного текста, как известно, служит число слогов. В санскритских поэтиках низшей метрической единицей стиха является *пада* (*санскр*. pada), как правило, состоящая из 8, 11 или 12 слогов, гораздо реже — из 5. В 11- и 12-сложных *падах* обязательна цезура (постоянный словораздел, стоящий на строго определенном месте, разделяющий стихи на две части) после четвертого или пятого слога. В переводах на русский язык *пада* соответствует строке.

Комбинации *пад* между собой образуют «размеры», которым в русских переводах соответствует строфа определенного типа. Наиболее распространенным размером санскритского стиха является комбинации из трех или четырех *пад*.

В тексте биографии Дагпу прослеживается предельно четкое разделение на прозаические и поэтические части: там, где присутствует прямая речь с обращением к Трем драгоценностям, либо приводится рассказ о горестной жизни того или иного персонажа и т. п. — там всегда стихотворный текст. В тех случаях, когда герои называют какие-то детали прежних событий — это прозаический текст. Эти фрагменты можно отличить по длине предложений (в них разное количество слов-слогов), особенно в тибетском тексте они разные, иногда очень короткие предложения перемежаются довольно длинными построениями.

Что касается тибетских стихов, то формально их можно отличить от прозаических фрагментов внутри текста по одинаковому количеству слогов в предложениях (строках) строфы, вследствие чего иногда некоторые аффиксы (показатели падежей, частицы и т. п.) либо стягиваются, либо вообще опускаются. Все это создает иногда сложную задачу для переводчика тибетского текста.

Стихотворные части в биографии Дагпу, как правило, состоят из строк с одним и тем же количеством слогов, при этом основной ритмообразующий момент в его стихах — строка, состоящая из 7 слов-слогов. Но иногда это может быть и 9-сложная строка.

В стихотворных фрагментах, которыми обмениваются действующие лица повествования Дагпу, четко прослеживается деление текста на четыре ритмические строки по семь слогов в каждой. Подобное четкое оформление четырехстрочной структуры стихов в образцах письменной поэзии Тибета признается прямым влиянием буддийских канонических произведений,

переведенных с санскрита, иначе говоря, здесь мы имеем дело с реализацией твердых строфических форм, заимствованных из санскритской поэтики.

В стихотворных фрагментах рассматриваемого нами тибетского текста четверостишие (четырехстрочная строфа) может представлять собой один развернутый тезис. Но чаще всего с целью отобразить одну развернутую тему, автором объединяются сразу несколько строф. Это могут быть четверостишия, примером чему может послужить фрагмент из биографии, где раскрывается мысль о сложности обретения рождения человеком:

| Тиб. [Byang chub-D] | Перевод[43] |
|---|---|
| 'di-yi dbul-ba tsam sel-ba'i \|\| | ‘Избавляющая от нищеты |
| yid-bzhin dbyig de dkon ma yin \|\| | Не самая [большая] редкость из желаемых |
| gang-la brten-nas go-'phang mchog \|\| | богатств. |
| bsgrub-tu rung-ba'i rten 'di dkon \|\| | Если верить, |
| | Дающее возможность обрести высшее |
| | знание, [это] тело — редкость. |
| phal-gyi rgya-mtsho'i mthar bgrod-ba'i \|\| | Не лучшее средство, что в этом мире |
| 'jig-rten gru de mchog min gyi \|\| | Переправляет через [обычный] океан, |
| sdug-bsngal rgya-mtsho'i mthar bsgrul byed \|\| | Тело, «переправляющее» через океан |
| mi-yi gru 'di mchog-gi mchog \| | сансары, — |
| | [Это] высшее из высших средств’ |

[Byang chub-D: 103b].

Изучение стихотворных фрагментов позволяет отметить обращение автора и к такому композиционному приему, когда несколько стихов (это могут быть трехстишия, четырехстишия и др.) соединяются рефреном, повторяющейся строкой или частью строки:

lam dang lam-min tshul-la shin-tu rmongs ||
gnad bkad khyad-par mi byed thabs mi mkhas ||
ji-ltar bstan kyang myur-du yid brten-nas ||
log-pa'i ston-pas bslu-bar 'gyur-bas dka' ||
dka'o dka'o dam-pa'i chos 'di dka'o ||
dran shes dman-na dam-pa'i chos dka' ||

[43] Перевод наш. — Д.М.

meng-du dka'-ba spyad-par rlom gyur kyang ||
nyes ltung rkun-pos dge rtsa kun 'phrog ste ||
'jig-rten pha-rol sgren mor 'gro bas dka' ||
dka'o dka'o dam-pa'i lha-chos dka' ||
brtson 'grus dman-na dam-pa'i lha-chos dka' ||

‘Если очень слаб умом в [вопросах] «пути» и «не-пути»,
Не способен уяснить различие между смыслом и препятствием,
Любому учению, подобно этому, быстро довериться,
Быть обманутым неправильными воззрениями — трудно.
Труднее, чем трудное, истинное учение трудно.
Если не в состоянии запомнить, истинное божественное учение трудно.

Хотя кичишься тем, что одолеваешь большие трудности,
Впавший в грех грабитель [может] отнять всю добродетель.
Труднее, чем трудное, истинное учение трудно.
Если не усердствуешь, истинное божественное учение трудно’
[Byang chub-D: 115a–115b].

Данный прием рельефно выделяет стихотворные строки в письменном тексте. Однако не всегда строка-рефрен повторяется в интервале через каждое четверостишие. Можно привести пример, когда повтор наблюдается через семь строк, на восьмой:

rten gang-la brten kyang sdug-bsngal ma mchis-so ||
lus bzang yang snying-po cung-zad mi len-par ||
dgra nyon-mongs-rnams-kyis bran-du bkol gyur te ||
sdig mi-dge las ngan sogs-par byed gyur na ||
rten bzang-bas ci bya sdig stobs che-ba'i rgyu ||
'khor 'du 'jis dben-pa'i sman lngongs nags-khrod-du ||
grogs chog-ches-ldan-pa bya dang ri-dvags-la ||
chos skyo-shas nges 'byung grag-po bskyed cing bsgom ||
gnas gang-la brten kyang sdug-bsngal ma mchis so ||

‘В каком бы теле не пребывал, не стоит страдать.
Обладая хорошим рождением, не вобрал и доли сути [учения],

Сделался рабом врага мирских пороков.
Если совершать недобродетельные поступки,
Не только [не получишь] хорошее тело, но приумножатся несчастья.
В страшном лесу зверей и птиц
печаль развеяв, предаваться (полностью освобождающему) учению.
В каком бы месте ни был, не стоит страдать’

[Byang chub-D: 121b].

Подобный прием, когда рефрен повторяется в интервале через 3–4 строки, а иногда и через семь строк, является характерной особенностью поэтической техники Дагпу.

Структура стихов Дагпу определяется прежде всего смысловой законченностью того или иного отрывка. Мы можем точно выделить четырехстрочные строфы в каждом из монологов главных героев. Но смысловая завершенность позволяет вычленить строфы из 5–6 строк. Приведенный ниже фрагмент представляет собой характеристику плохого и хорошего друга. Это образец стихов, в которых раскрываются тезисы, содержащие позитивную и негативную оценку одного и того же явления (предмета):

dang dang ngo-tsha khrel-yod gos dang bral ||
rtag-tu dag-gi mi dge'i las bzhir spyod ||
gyo-sgyu ser-sna phrag-dog rab sdang zhing ||
gang dang 'grogs na bag med dang-gis 'phel ||
de 'dra'i grogs dag nam-yang mi bsten te ||
bdag-gi dge-ba'i lo-tog nges-par 'joms ||
de-dag-rnams-las bzlogs-pa'i yon-tan-ldan ||
lta spyod skyabs mthun byas-par rab-tu gze ||
gang zhig bsten-pas bag-yog shugs-kyis 'phel ||
de 'dra'i grogs bcal rtag-tu 'grogs-par bya ||

‘Не обладающий стыдливостью и скромностью,
Постоянно подбивающий на дурные поступки,
Если дружить с таким,

Обман, зависть, жадность и злоба — приумножатся.
Не опирайся на такого скверного друга.
Урожай добродетели действительно погибнет.
Кто в отличие [от первого] преисполнен мудрости,
Кто поступает, соизмеряя мысли и действия,
Если опираться на такого [друга], — сила умножится.
Оценив такого друга, постоянно дружи’

[Byang chub-D: 16a].

Нами уже отмечалось выше, что Дагпу использует преимущественно 7-сложный и 9-сложный размеры стихотворных строк. Но, к примеру, в последней проповеди ламы Дримедпала (*тиб.* dri med dpal ldan, *монг.* kkir ügei čoγtu) — воплощения Будды Амитабхи, — можно выделить строки по 11 и 15 слогов. Причем начинают и завершают слова ламы 11-сложные четверостишия. Приведем пример из начала этой проповеди:

gang phyir 'jig-rten 'di dag sgyu-ma rmi-lam bzhin ||
sna-tshogs sdug-bsngal la-sogs rab-tu thob 'gyur-ba ||
gang-zhig nyes-pa ma zad 'gro-ba kun-gyi yin ||
de phyir 'di-dag bslu-bar rab-tu mkhyen-par mdzod ||

‘В чем причина того, что этот мир подобен сну!?
Испытываешь неисчислимые страдания.
Что за нескончаемые несчастья выпадают на [долю] живых существ!?
А посему знайте, этот мир очень обманчив!’

[Byang chub-D: 123a]

Здесь 11-сложный ритм стихов сменяется 15-сложными строками. Вот некоторые из двустиший, также из проповеди ламы:

de-ltar rang-gi dge-ba'i bshes-la sangs-rgyas dngos-su 'du-shes-bya ||
de-yi mthu-las myur-du de bzhin gshegs-pas rjes-su 'dzin-par-gyur ||

de-ltar nyes-pa ci nus spangs zhing dge-ba phra yang 'bad-nas bskyed ||
de-yi mthu-las myur-du dkon-mchog-chos gang dngos-su thob-par 'gyur ||

da-ltar tshangs-par mtshangs-spyod grogs-la shin-tu gus shing mthung-par bya ||
de-yi mthu-las 'phags-pa dam-pa-rnams-gyis myur-du 'dzin-par 'gyur ||

‘Подобно этому, почитай за Будду своего наставника в добродетели [ламу]!
В силу этого незамедлительно Татхагата овладеет [тобою].

Подобно этому, навсегда отринь дурные деяния, пробуди старание в добродетели,
В силу этого незамедлительно обретешь высшее учение.

Подобно этому, уважай друга, поступки которого достойны Будды,
В силу этого незамедлительно высшие святые овладеют тобою’
[Byang chub-D: 123b].

Таким образом, мы можем констатировать, что в организации строфических форм у Дагпу, при всем их относительном разнообразии, прослеживаются некоторые закономерности, как думается, отражающие следование традиционной системе стихосложения. Автор пользуется преимущественно строкой из нечетного количества слогов (чаще всего из 7, иногда из 9, реже 11 и 15 слогов). Стихи, состоящие из 3, 4, иногда 7 строк могут соединяться рефреном, в качестве которого может выступать полная строка либо часть строки.

Все приведенные выше примеры призваны показать не только изощренность и многозначность тибетских средневековых поэтических текстов, природу поэтического творчества, специфику отбора средств поэтической техники, но также сложность и неоднозначность мироощущения тибетского автора.

Резюмируя анализ текста сочинения Дагпу Лобсан-Данби-Джалцана, представленный выше, мы можем повторно отметить, что это произведение явилось результатом припоминаний автором виде́ний и сновидений о своем предыдущем перерождении, когда он пребывал в облике индийского царевича. В нем запечатлены философские и религиозные воззрения древней Индии и Тибета, в девяти ее главах разбросаны намеки на события

многовековой (и даже тысячелетней) давности, в повествовании мелькают имена известных и неизвестных нам царей, мифических героев, названия рек, гор, стран, описываются обряды и обычаи (как индийского происхождения, так и относящиеся к практике тибетского буддизма) и т. п. Все это дает уникальный материал для изучения культур Индии, Тибета и Монголии, связанных общностью буддизма.

Следование определенным предписаниям относительно перевода буддийских текстов с тибетского языка на монгольский было непреложным условием переводческой деятельности монгольских авторов. В исследовании их переводческой техники мы обратимся к трудам известных монголоведов, рассматривавших особенности переводов определенных памятников.

Начало переводческой деятельности монголов датируется по-разному. Согласно мнению одних ученых, оно приходится на начало XIV в. и связано с переводом Ганджура [Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II: 383; Цыбиков, 1991: 31]. Другие исследователи отмечают, что переводы отдельных сочинений, вошедших в состав канона, были выполнены раньше, начиная с XIII–XIV вв. [Цэрэнсодном, 1987: 234–235; Успенский, 1987: 191; Хүрэлбаатар, 1995: 3; Герасимович, 2006: 86] и даже с конца XII в. [Введение, 1989: 80].

Ярким образцом монгольских переводов канонических сочинений является «Сутра о мудрости и глупости», вошедшая в 102-м том (отдел Eldeb) Монгольского Ганджура под названием Siluγun onol-tu kemegdekü sudur (‘Сутра, именуемая «Быстрое познание»’) [Касьяненко, 1993: 254–256]. (Это сочинение будет подробно рассматриваться в подразделе 5.2.).

Сведения о формировании состава сводов Ганджура и Данджура мы можем почерпнуть в целом ряде трудов [Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II: 383–484; Введение, 1989: 80; Успенский, 1987; Касьяненко, 1993: 8–14; Хүрэлбаатар, 1995: 81–91]. Нельзя не упомянуть имена тех просвещенных лам, создававших свои труды на протяжении рассматриваемого в данной

работе периода. Их деятельность, их имена получили освещение в ряде работ монгольских ученых: Хөх хотын Ширээт гүүш цорж, Ойрадын Зая бандид Намхайжамц, Сажа Донров, Авгын Цүлтэмлодой, Цахар гэвш Лувсанцүлтэм, Номтын Ринчин, Дай гүүш Агвандампил и др. [Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II: 503–504; Хүрэлбаатар, 1995: 80–110]. Помимо указанных имен отдельно упоминаются более 50 переводчиков Ганджура, среди которых монлам равжамба Данзиндагва, Урдын Билгүүн гүүш (Билгүүн Далай), Чойжамц гэлэн [Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II: 383–385], Гунгаа-Одсэр, дархан лам Самдансэнгэ, Билигт Эрдэнэ дай гүүш, тойн Санрав и многие другие [Цэрэнсодном, 1987: 311–314]. В работе по переводу Данджура на монгольский язык активное участие принимало около 200 переводчиков, в числе которых сказано о таких просвещенных ламах, как Авгын Дай гүүш Агвандампил, его младший брат Билигт гүүш Лувсанлүгдэн, Урад гүүш Билигийн далай (Шаравжамц), Халхын гүүш Гэлэгжалцан, Лувсанжалцан, Лувсанданзан[44], Онниуд бэйлийн хошууны гүүш Рашижамц, Суматишила (Лувсанцүлтэм) и др. [Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II: 385–386; Цэрэнсодном, 1987: 314–318; Хүрэлбаатар, 1995: 52–110; Цэрэнсодном, 1997: 30–36]. Особо говорится о переводчиках терминологического словаря «Источник мудрецов», среди них Жанжа Ролбидорж, гүүш Шэйравжамц, гүн Гомбожав, Дай гүүш Агвандампил и другие [Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II: 385].

В работах о переводческой деятельности просвещенных монгольских лам отмечается два типа переводов, дословный (пословный, построчный, подстрочный) и смысловой [Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II: 273]. Уже сами определения этих разновидностей переводов говорит само за себя: в первых авторы стремились переводить тибетский текст слово в слово, ничего не прибавляя от себя, во вторых — добавляли от себя некоторые слова при передаче стихов на монгольский язык, что было вынужденной

[44] Ученик Зая-пандиты Лувсанпринлея (1642–1716).

мерой, и в отдельных случаях могли вводить поясняющие слова (предложения). Один из примеров дословного перевода, автором которого является Лувсанданзан, будет представлен ниже. В монголоведной литературе имеются работы, в которых рассматривается творчество известного монгольского переводчика Ширэт гуши Цорджи (XVI – нач. XVII в.), как приверженца смыслового перевода [Цэрэнсодном, 1997: 108–114; Хүрэлбаатар, 1995: 60–78]. Некоторые характерные черты творческой манеры переводчика приводятся в статье А. Д. Цендиной [Цендина, 2001]. Исследовательница, в частности, указывает на то, что он являлся настоятелем монастыря в Хух-Хото, перевел большое количество сочинений, среди которых можно упомянуть произведения из отдела «Юм» («Праджняпарамита») Ганджура, песни и жизнеописание тибетского поэта Миларайбы (1040–1123) и др., то есть не только из числа канонических [Цендина, 2001: 54].

Для нас в предпринимаемом исследовании представляется интересным провести анализ не только образцов канонических сочинений, но также и тех, которые создавались практически в один и тот же исторический период, когда составлялся буддийский канон на монгольском языке, но не вошедших в него. Как правило, это сочинения, создававшиеся в то же время, когда канонические своды были сформированы и обрели свою завершенную структуру. Поэтому мы обращаемся к творчеству одного из выдающихся переводчиков, живших и творивших в рассматриваемый нами период, Дай гуши Агвандампила (1700–1780). Помимо того, что он занимался переводами, о нем известно как о талантливом писателе и комментаторе буддийской литературы [Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II: 254, 271–273, 280–281 и др.; Хүрэлбаатар, 1995: 91–102]. О том, что он был хорошо знаком с правилами перевода свидетельствует тот факт, что Дай гуши является одним из авторов-составителей словаря «Источник мудрецов» [Там же]. О переводческой манере этого автора писали Ц. Дамдинсурэн,

Л. Хурэлбатор и др. Исследователи отмечали такую особенность его переводов, как приверженность смысловому переводу (способе перевода тибетского текста, когда автор делает уточнения, вводит в свой перевод некоторые поясняющие слова).

Поскольку этот автор сам является непосредственным участником-составителем словаря «Источник мудрецов» и, таким образом, последователем канона, нам интересно проследить на его творчестве, как на практике реализовывался его талант переводчика, имеющего в арсенале самые разноплановые сочинения. В нашем распоряжении имеются ряд текстов, по которым можно судить о его переводческой манере, таланте переводчика и писателя, представителя жанра комментаторской литературы. Речь идет о сочинении известного индийского философа Нагарджуны (II – нач. III в.), именуемом «Капля нектара» на тибетском языке, его переводы и комментарии к нему. Все эти тексты были опубликованы Ц. Дамдинсурэном в 1964 г. [RDT]. В это издание вошли тексты как самого оригинала, так и его переводов и комментариев на монгольском и тибетском языках, что позволяет исследователю как нельзя лучше сравнить тексты оригинала на тибетском языке, его монгольские переводы и комментарии к нему.

В публикации текстов, относящихся к этому кругу памятников, мы можем ознакомиться как с тибетским текстом шастры[45], который приводится в верхней половине страницы указанного издания, так и с монгольским, который помещен там в нижней половине страниц. Одно из сочинений озаглавлено «Шастра закона, именуемая „Капля нектара, питающая людей“» (*тиб.* Lugs-kyi bstan-bcos skye-bo gso-ba’i thig-pa bzhugs-so, *монг.* arad-i teǰigeküi rasiyan-u dusul kemegdekü yosun-u šastir orosibai) [RDT: 53–68]. Автором этого дословного (подстрочного) перевода является Лувсанданзан [Хүрэлбаатар, 1995: 94–95].

[45] Шастра — этот термин имеет несколько значений; в данном контексте означает трактаты основоположников буддийских школ, разъясняемые последователями в комментариях [Андросов, 2011: 386].

Собрание текстов, опубликованных Ц. Дамдинсурэном, как нельзя лучше иллюстрируют два способа перевода тибетского стихотворного текста на монгольский язык: с одной стороны, подстрочный пословный перевод, с другой — так называемый смысловой, характерной чертой которого является наличие дополнительных поясняющих слов. В первую очередь, нам бы хотелось привести подборку примеров стихотворных строф в тибетском тексте:

| | | |
|---|---|---|
| 18) | yon-tan med-pa'i kha nyid ni \| | ‘Рот не обладающего знаниями |
| | sa-yi bu ga dag dang mtshungs \| | Подобен земляной пещере. |
| | yon-tan rab-kyis brgyan pa yi \| | Наилучшим образом украшенного знаниями |
| | kha ni padma yid 'ong-ldan \|\| | Рот подобен лотосу’. |
| 19) | gzhon-pa'i dus-su rig-pa bslab \| | ‘В то время, пока молод, обучайся знаниям. |
| | bzho 'dod-ba ni dgun-nas gso \| | Тот, кто желает [иметь] корову, заботься [о |
| | drod-gsher-ldan dus sa-bon gdab \| | ней] с зимы. |
| | 'di gsum 'bras-bu smin-pa'i rgyu \| | Семена сажай в теплое и влажное время. |
| | | Эти три — причина созревания плода. |
| 20) | yon-tan dag-la 'bad bya-yi \| | ‘[Для] тех, кто прилежен в ученье |
| | 'gying tshul dgos-pa ci zhig yod \| | (добродетелях), |
| | 'o-ma med-par gyur-bar \| | Есть ли необходимость в надменном |
| | dril-bu btags kyang nyor mi 'dod \|\| | поведении?! |
| | | В то время как [у коровы] нет молока, |
| | | Хоть привяжи колокольчик, |
| | | не захотят купить’ |

[RDT: 57–58].

Далее сравним их с тем, как передает эти строфы Лувсанданзан, который предельно строго следует тибетскому оригиналу:

| | | |
|---|---|---|
| 18) | erdem ügei kümün-ü aman anu. | ‘Рот человека, не обладающего знаниями, |
| | γaǰar-un nüke-nügüd-lüge adali: | Подобен ямам в земле. |
| | sayin erdem-iyer čimegsed-ün aman | Уста украшенных знаниями, |
| | anu. | Сравнимы с лотосом, западающим в душу’. |
| | sedkil-dür oroqu lingqu-a metü:: | |

| | | |
|---|---|---|
| 19) | ǰalaγu čaγ-tur erdem-i suruγdaqui:<br>sün-i küsegčid ebül ünigen-i teǰiyegdeküi.<br>čigig dulaγan čaγ-tur köröngge sačuγdaqui:<br>ene γurbaγula ür-e bolbasuraqui siltaγan: | ‘Пока молод, обучайся знаниям.<br>Желающие молока, заботьтесь о корове зимой.<br>Семена засевайте в теплый влажный период.<br>Эти три — причина созревания плода’. |
| 20) | erdem-nügüd-tür kičiyegdeküi:<br>üǰügürkekü yosun yaγun kereg:<br>ünigen sün ügei bolbasu:<br>qongq-a ǰegübečü abqui ülü duralamui:: | ‘Будьте усердными в знаниях (учености).<br>Есть ли нужда хвастаться?<br>Если у коровы нет молока,<br>Даже если надеть [на нее] колокольчик, не захотят купить’ |

[RDT: 72].

«Капля нектара» получила большую популярность среди монголов. Причиной тому — особенности текста, глубина философской мысли, простота изложения и т. д. Не случаен тот факт, что монгольские авторы составляли к нему комментарии и на тибетском, и на монгольском языке. Комментаторской традиции в целом и литературе, относящейся к сочинению Нагарджуны, посвящена монография Д. Ёндона [Ёндон, 1989]. В ней, помимо комментариев к «Капле», он анализирует комментарии к другому известному сочинению «Субхашиде».

Одним из комментаторов этого сочинения Нагарджуны выступил Дай гуши Агвандампил. Согласно колофону, комментарий был составлен «в благоприятный день полнолуния года желтого дракона двадцать третьего года [правления] Тэнгрийн Тэдхугсэн» (*монг.* Tngri-yin tedkügsen-ü qorin γutaγar-un šar-a luu ǰil-ün tergel sar-a-yin sayin edür-e). О себе Агвандампил пишет скромно и даже уничижительно «…гуши, праздный ученик-шаби совершенных заслуженных учителей во главе с [его] светлостью, не имеющим [себе] равных владыкой-богдо Джанджа Ринпоче» [RDT: 159].

По своей структуре текст комментария Агвандампила представляет собой перевод стихотворных строф тибетской шастры, местами

перемежающийся разъяснениями автора-переводчика, составленными, как правило, в прозе. Обратимся к тексту комментария, в частности, к тем же самым строфам (18–20), которые следующим образом передают строфы тибетского оригинала:

| | | |
|---|---|---|
| 18) | **γa**ni mungqaγ erdem ügegüs-ün aman anu<br>**γa**ǰar-un nuke-lüge adali bui:<br>**γa**biy-a erdem tegüsügsed-ün aman anu<br>**γa**yiqamsiγtu durn-a ǰokistu lingqu-a metü bui: | ‘Рот [у] лишенных ума глупцов, не обладающих знаниями,<br>Подобен яме в земле.<br>Уста славных, преисполненных знаниями и заслугами,<br>Сравнимы с удивительным лотосом, приходящимся по душе (по сердцу)’. |
| 19) | **sayi**qan ǰalaγu nasun-daγan erdem bilig suruγdaqui:<br>**sa**γaqu üniy-e-ben ebül-ün čaγ-tur teǰiyegdeküi.<br>**sayi**n čigig dulaγan čaγ-tu köröngge sačuγdaqui:<br>**sa**ča ene γurban kemebesü ür-e bolbasuraqu-yin siltaγan: | ‘Пока пребываешь в прекрасном юном возрасте, обучайся знаниям,<br>О корове, которую собираешься доить, заботься в зимнюю пору.<br>Семена засевай в подходящее влажное теплое время.<br>Тотчас же (незамедлительно) эти три — причина созревания плода (семян)’. |
| 20) | **ker**egtü erdem-i kičiyemü ǰ-a.<br>**ker**keyikü düri-ber yaγun kimüi:<br>**ker**eglekü sün ügei üniy-e-yi.<br>**ke**düi čimebesü ber ün-e ügei: | ‘Усердствуй в необходимых знаниях.<br>К чему гордый вид (величавая наружность)?!<br>Корова, не дающая необходимого молока,<br>Сколько бы ни украшал — не имеет цены (ничего не стоит)’ |

[RDT: 158–159].

Как видно из приведенных примеров, Дай гуши Агвандампил передает тибетские стихи так же стихотворными строками, при этом для соблюдения начальной аллитерации он прибавляет некоторые дополнительные слова в начале каждой строки четверостишия.

Далее в комментарии Агвандампила мы находим пространное разъяснение 23-й строфы, в которой сказано:

| | | |
|---|---|---|
| 23) | kun-la mtho dman med-pa-yi \| | ‘Если всем, не [различая,] велики или |
| | nyi-ma lta-bu phan byas-na \| | малы, |
| | kun-gyis lan-rnams ldon ’gyur te \| | Подобно солнцу и луне оказывать |
| | byi-bas glang-chen bslang-ba bzhin \| | пользу, |
| | sems-can kun-la phan sems bskyed \|\| | То все воздадут должным (возвратят |
| | | сторицей). |
| | | Подобно тому, как мышь спасла |
| | | огромного слона, |
| | | Пробуждайте милосердие ко всем живым |
| | | существам!’ |

(RDT: 58).

Дай гуши Агвандампил передает это следующим образом:

| | | |
|---|---|---|
| 23) | nasuda yeke baγ-a ügegüy-e qamuγ bükün-e. | ‘Если всю жизнь, не различая великий или малый, всем (без исключения) |
| | naran saran metü tusa kürgebesü ele. | Подобно солнцу и луне оказывать |
| | nayir ǰokis-iyar bügüde ači qariγulun bui. | пользу, |
| | narmai yeke ǰaγan-i quluγan-a bosqaγsan metü kemegsen inü: | То все с дружелюбием (с готовностью) воздадут за заслуги |
| | | Подобно тому, как мышь смогла поднять огромного слона’ |

[RDT: 160].

Именно это четверостишие комментатор и одновременно автор-переводчик решил сопроводить пояснением и дать свой комментарий. Для этого он приводит историю о мыши и слоне, (которой в тибетском оригинале, естественно, не было):

Erte čaγ-tu nigen quluγan-a nigen yeke gün qudduγ-tu unaγad ebesü usun ügei ukükü-degen tulǰu bükü-yi. nigen ǰaγan üǰeged tegün-e tusalaqui sedkil-iyer segül-iyen sungγaǰu öggügsen-dür. tegün-eče bariǰu γaruγad. tere quluγan-a ögülerün. ai či böged minu ami-yi aburaǰu γarγaγsan bükü-yin tula bi čimada nigen tusa kisügei kemegsen-dür. ǰaγan ögülerün. bi čimayi tusa kilgekü sanaγ-a-bar γarγaγsan busu bölüge: amin-daγan kürügsen-i üǰeged tusalaǰu γarγaγsan bui kemebe: qoyin-a tere ǰaγan ebesü iden yeke čadču umdaγasuγad usun uuγuγsan-

iyar kebeli inu degürčü bosun yadan bosubasu ǰiči unaǰu ǰobanin büküi-yi urida tere quluγan-a üǰen yaγaraǰu busu olan quluγan-a-nuγud-i ǰarlan abču ireged ǰaγan-u nigen qaǰiγun dooraki γaǰar-i maltaǰu kebkei / bolγaγsan-dur. ǰaγan önggüreged bosbai: tegüber bögesü quluγan-a-ača öčüken küčütü. ǰaγan-ača yeke küčütü ügei böged busud-tur qamiyaraqui kereg bui-yin učir-iyar teyimü boluγsan mön-ü tula yeke baγ-a bükün-e adali tusa kerkebesü ele bügüde ilγal ügei ači-yin qariγu … okilduyu kemegsen udq-a bolai:

ǰasadaγ ügegüy-e qamuγ bükün-e tusatu sedkil egüsgegdeküi:

‘Давным-давно одна мышь упала в глубокий колодец. Без травы [зерен] и воды она была близка к своей смерти. Это увидел слон, решил помочь ей, спустил [в колодец] свой хвост[46], за который [мышь] ухватилась и выбралась наверх. Мышь сказала: «Поскольку ты спас мне жизнь, помог выбраться, помогу-ка и я тебе!», — когда произнесла это, слон ответил: «Я спас тебя не с мыслью о том, чтобы ты оказала мне пользу. Просто увидел, что ты погибаешь, вот и помог выбраться», — так ответил. После этого однажды слон съел много травы, захотел пить, когда выпил воды, его брюхо раздулось так, что он, не в силах встать, повалился набок. Та самая мышь, увидев как страдает слон, поспешила созвать и привести с собой многих других мышей. Мыши стали рыть землю под боком у слона и когда вырыли углубление, слон перевалился и встал. Если случается такое, то не из-за силы, меньшей, чем у мыши, не из-за силы, большей, чем у слона, а по причине того, что необходимо приходить на помощь другим. Поскольку именно так, смысл сказанного [заключается] в том, что если оказывать помощь всем, не важно, большому или маленькому, все без исключения будем стараться воздавать за помощь.

Пробуждайте мысль о принесении пользы всем без исключения!’ [RDT: 160–161].

[46] Здесь речь, скорее всего, идет о хоботе слона.

Как видим, сюжет достаточно известный. О том, какие вариации он имеет в индийской и тибето-монгольской традиции, истоки этого и других сюжетов рассмотрены Д. Ёндоном [Ёндон, 1989: 60–61]. Монгольский ученый достаточно подробно проанализировал тибетские и монгольские комментарии к сочинению Нагарджуны. Среди тибетских он отмечает «Поэзию дхармы» и «Украшение чинтамани», а также приводит сведения о четырех монгольских комментариях: 1) «Драгоценное украшение» анонимного автора, 2) «Комментарий к нитишастре, именуемой „Капля, питающая людей“» Дай гуоши Агвандампэла, 3) Комментарий к шастре „Капля, питающая людей“, именуемый „Украшение чинтамани“» Чахар-гэбши Лобсанцултима (1740–1810) и 4) «Комментарий к нитишастре „Капля, питающая людей“, озаглавленный „Драгоценный прекрасный кувшин, наполненный нектаром“» Суматиратны (Р. Номтоева) (1821–1907) [Ёндон, 1989: 21–23]. О комментарии Агвандампила исследователь писал, что составлен он, согласно сведениям из колофона, с использованием основного трактата и двух комментариев [Там же: 27–29]. Как предполагал Ендон, это были два списка сочинений «Украшение чинтамани» и «Поэзия дхармы» на тибетском языке [Ёндон, 1989: 27–28].

Таким образом, примеры перевода тибетских стихов, выполненные Дай гуши Агвандампилом в духе смыслового перевода, рассмотренные в соспоставлении с переводом другого монгольского автора, сделанного наиболее приближенно к тибетскому оригиналу, наглядно демонстрируют (иллюстрируют) два подхода к переводческому труду, о котором не раз писали монголоведы-медиевисты. Что же касается образца комментария Агвандампила на одно из четверостиший, в котором он для разъяснения мыди (идеи) о ваздаянии за заслуги, о необходимости оказывать пользу по отношению к живым существам излагает историю о мыши и слоне, что, с одной стороны, приоткрывает перед нами завесу над трудом комментатора

буддийских текстов, а с другой — как нельзя лучше демонстрирует грани творчества этого просвещенного ламы.

Другим (еще одним) образцом переводческой работы просвещенного монгольского ламы исследуемого периода, творчество которого рассматривается в этом разделе, является монгольский перевод «Повести о Лунной кукушке», выполненный Дай гуши Агвандампилом в 1770 г. Известный два ксилографических издания этого текста: пекинское [SKT-P] и бурятское [SKT]. Характерные для творческой манеры Дай гуши Агвандампила приемы перевода касаются подбора эквивалентной лексики, передачи порядка слов тибетского предложения, перевода прозаического и поэтического текста, ввода дополнительных слов (словосочетаний, предложений) и т. д.

В тексте монгольского перевода Повести [SKT] мы обнаруживаем не строгое следование тибетскому тексту (порядку слов тибетского предложения) [Byang chub-D].

В качестве примера можно привести описание жизни царского двора, помещенное в начале 4-й главы, где перечисляются действующие лица — представители царского двора: rgyal-po yab-sras blon-po btsun-mo-rnams thams-cad <…> ‘царь, отец и сын, сановники, царицы, — все вместе <…>’ [Byang chub-D: 48b]. В монгольском переводе этому соответствует: qaγan qatud qan kobegun tusimed selte bugudeger <…> ‘царь, царицы, царевич, сановники, — все вместе <…>’ [SKT: 61b].

В тибетском тексте сказано: nub-mo rgyal-bu dang btsun-mo gser-bzang-ma-gnyis khang-bu gzhan-zhig-tu bzhugs-te ‘Ночью царевич вместе с царицей Сэрсанмой остались в другом здании’ [Byang chub-D: 48b]. Этой фразе в монгольском переводе соответствует: soni-yin caγ-tur qan kobegun inu nigen aγlaγ bayising-t̲ur Sayin Altan qatun-luγ-a qoyaγula saγuǰu <…> букв. ‘в ночное время царевич в один уединенный павильон (здание) вместе с царицей Сайн Алтан удалившись <…>’ [SKT: 61b].

Особо хотелось бы сказать о передаче имен собственных в монгольском переводе. Но прежде следует сказать несколько слов, в каком виде представлены имена у тибетского автора. Имена действующих персонажей тибетского сочинения, как правило, приводятся по-тибетски. Но есть большое количество имен, имеющих санскритское происхождение.

Имя царицы-матери, известное по тибетскому оригиналу как Ma-ti-mahā-ni (где –ni — выделительная частица), следует переводить как «именно Матимаха», хотя на санскрите это имя должно было иметь написание Mahā-mati. Что касается отображения имени царицы-матери в монгольском тексте, то оно оставлено монгольским переводчиком в неизмененном виде — Mati-maha-a-ni, причем -ni здесь выступает как составная часть имени [SKT: 54b].

Некоторые из имен сановников, хотя и даны в тибетском тексте по-тибетски, а в монгольском, как правило, переводятся на монгольский язык, теме не менее, имеют санскритское написание (звучание). Такие имена в монгольском переводе остаются непереведенными, в санскритской форме (Джняна-дхара, Чанда-чарья и др.).

Особо следует привести имена главного персонажа Повести — царевича Дхармананды, превратившегося в кукушку. Если обратиться к началу повествования, то из него становится ясно, что при рождении принца он был наречен несколькими именами. Брахман, призванный для того, чтобы по определенным признакам и приметам предсказать судьбу младенца, дал ему имя ‘Рожденный тенгрием’ (*тиб.* lhas-bstsal, *монг.* lhas bsǰal) [Byang chub-D: 5a; SKT: 6a]. И это неслучайно, поскольку дед принца носил имя ‘Дарованный тенгрием’ (*тиб.* lhas-byin, *монг.* tngri-yin öggügsen) [Byang chub-D: 5b; SKT: 6a], его отец являлся никем иным, как ‘Сиятельным тенгрием’ (*тиб.* lha-snang, *монг.* gegen tngri) [Byang chub-D: 5a; SKT: 6a]. Родители нарекли его каждый по-своему: царь-отец дал ему имя, в переводе означающее ‘Радость учения (дхармы)’ (*тиб.* chos-kyi dga'-ba, *монг.* nom-un bayasqulang) [Byang chub-D: 6a; SKT: 6a], а царица-мать нарекла сына

‘Рожденный тенгрием Раб сангхи’ (*тиб.* lhas-bstsal dge-'dun-'bangs, *монг.* quvaraγ-un qarliγ lhas bsǰal) [Byang chub-D: 6a; SKT: 6a–6b].

О том, каким именем он был наречен при рождении, сам царевич говорит следующее: tngri-yin öggugsen tegus iǰaγur-tu kulan raǰa qaγan-u kobegun buluge: / temdegtey-e quvaraγ-un qarliγ nom-un bayasqulang kemeǰu nereyid-un buluge namai: ‘Я был [рожден] сыном обладающего высоким происхождением царя Куланраджи, Дарованного небом. Меня нарекли [именем] Раб сангхи Радость учения’ [Byang chub-D: 43a; SKT: 76b].

В разных ситуациях к нему обращаются по-разному: царица-мать, обращаясь к сыну, называет его ‘Радость учения’ [Byang chub-D: 43a; SKT: 54a]. Сам царевич называет себя и ‘Радость учения’, и ‘Раб сангхи’. И лишь в минуту отчаяния, когда царевич осознал, что его обманул ближайший сановник, что превращенный в кукушку (обернувшийся кукушкой) он оказался один в лесу, покинутый всеми, в отчаянии он вознес слова молитвы, в которой, обращаясь к себе, называет себя ‘Рожденный тенгрием Раб сангхи’ (*тиб.* lhas-bstsal) [Byang chub-D: 57a]. Примечательно, что монгольский переводчик передал это обращение как ‘царевич по имени Раб сангхи’ (*монг.* quvaraγ-un qarliγ neretu qan köbegün) [SKT: 72b], что несколько принижает драматизм ситуации (торжественность момента), отраженной в тибетском первоисточнике, когда царевич-кукушка находит в себе силы не отчаиваться, а найти нужные слова, чтобы успокоиться и решить, что делать и как жить дальше. Ведь до сих пор никогда он не самопредставлялся и не называл себя столь торжественно, как «Рожденный тенгрием».

В качестве примера имени санскритского происхождения можно привести имя одной из цариц, жен главного персонажа царевича Дхармананды. Оно передано как Svarasuti (Sva-ra-sva-ti), что является искаженным написанием от санскритского sarāsvati. Санскритского происхождения и имя персонажа — антагониста главного героя, в тексте представлено в следующем написании: La-ga-a-na (La-gā-ā-na, La-ga-ā-na).

Поскольку выше было сказано, что царица Матимахани является воплощением богини Тара, следует уделить внимание и тому, как в целом представлены в тибетском тексте имена и эпитеты божеств буддийского пантеона. Как видно из текста Повести, они (равно, как и их земные эманации) являются активными действующими персонажами. Среди них следует упомянуть воплощения бодхисаттвы Авалокитешвары, богини Тары, Будды Амитабхи, и других божественных персон (Эсру-а, Хормуста, царь-чакравартин и т. д.).

Одним из эпитетов царицы-матери (Матимахани), под которым она упоминается в тибетском тексте, является имя богини Тары (ā-rya-tā-re) [Byang chub-D: 55a, 59b, 60b], чьим воплощением она является. На монгольский язык в соответствии с терминологическими словарями оно переводится как Dar-a eke [SKT: 67b, 70a, 76b]. В тибетском тексте имя Тары приводится также и по-тибетски: rje-btsun sgrol-ma [Byang chub-D: 67b].

Имя бодхисаттвы Авалокитешвары в тибетском оригинале приводится как spyan-ras-gzigs dbang-phyug ‘Взирающий Оком «могущественный»’ [Byang chub-D: 60b], что в монгольском тексте передано как nidüber üǰegči Qomsim bodisung ‘Взирающий Оком Хомшим бодхисаттва’ [SKT: 75b]. В данном случае монгольский автор расценил тибетское dbang-phyug ‘могущественный, могучий’ как эпитет к имени Авалокитешвары, что и уточнил в своем переводе. Другое имя (титул) бодхисаттвы милосердия — thugs-rje chen-po ‘Великий Милосердный’ [Byang chub-D: 66b] монгольский переводчик передает в одних случаях как yeke nigülesügči Qomsim bodisung ‘Великий Милосердный Хомшим бодхисаттва’ [SKT: 85b] либо просто Qomsim bodisung [Там же].

Из названий объектов буддийской космологии и просто географических реалий древней Индии мы можем найти в тексте название города (и одновременно страны) Варанаси, которое не претерпело изменений и приводится в санскритской его форме как в тибетском, так и монгольском

текстах (*тиб.* va-ra-na-si, *монг.* Varanasi). Название мифической горы Поталы так же приводится в санскритской форме в обоих текстах (*тиб.* po-ta-la, *монг.* Bodala).

Mahā-dza-na — это название реки, которое имеет санскритское происхождение и, скорее всего, соответствует *санскр.* mahā-jñana.

Даже в тех случаях, когда в тибетском тексте нет слова rgya-gar ‘Индия’, а есть указание на yul-dbus ‘срединная страна’ [Byang chub-D: 80a], Дай гуши Агвандампил переводит его как Enedkeg ‘Индия’ [SKT: 62b]. Этот пример можно расценивать как поясняющий момент в переводе Агвандампила.

Тем же самым стремлением прояснить переводимый текст руководствуется монгольский переводчик и в тех случаях, когда в тибетском оригинале упоминается просто «царица» (например, *тиб.* btsun-mos sngar-gyi lung-bstan-pa yang dran-nas ‘когда вновь припомнила предсказание царицы, [сделанное] прежде’ [Byang chub-D: 61b], автор-переводчик может ее назвать по имени, т. е. приводит имя царицы-матери Матимахани: *монг.* urida Mati Maha-a-ni-yin uǰegülügsen bosoγ-i sanaǰu ‘припомнив предсказание Матимахани, произнесенное ранее’ [SKT: 79a].

В этом же разделе хотелось бы остановиться на особенностях перевода стихотворного текстов.

Поскольку выше мы уже приводили примеры того, как передаются имена собственные в тибетском и монгольском текстах, отметим и такую особенность написания имен по-тибетски, напрямую связанную с вопросами метрики тибетских стихов, когда одно и то же имя может иметь различное графическое оформление. Укажем на имя царицы Магад Сайн, второй супруги царя Куланраджи (отца главного персонажа «тайной» биографии Дагпу — царевича Дхармананды), чье имя в приведенном ниже примере в первом случае дается в более краткой форме, без использования суффиксов *-pa*, *-par*, во втором — с их использованием:

bden no khyod bden **nges-legs** khyod-rang bden ||
ming dang don mtshangs **nges-par legs-pa** khyod ||

‘Воистину, то, что ты сказала, Нгелег (‘Истинно Добрая’), верно.
О, царица, имя твое Нгелег «Действительно Добрая» соответствует тебе’
[Byang chub-D: 67a].

У переводчика имя царицы, представленное в тибетском тексте и в краткой, и в более развернутой форме, дается единообразно:

ünen bülüge **Maγad Sayin** qatun minü činükei ǰöb:
ülemǰi ner-e-t̲egen ǰokiγsan **Maγad Sayin** kemekü qatun minu či sonos::

‘Воистину, о моя царица Магад Сайн (‘Действительно Добрая’), ты права.
Выслушай, моя царица Магад Сайн (‘Действительно Добрая’),
имя которой соответствует ей’
[SKT: 86a].

Таким образом, из этого примера видно, что написание имен собственных в тибетском тексте может иметь варианты оформления, и продиктовано это необходимостью выдержать стихотворный размер (сохранить одинаковое количество слогов каждой строки в пределах одной стихотворной строфы).

При переводе стихотворных фрагментов монгольский автор прибегает к такому характерному приему монгольского стихосложения, как соблюдение начальной и / или конечной аллитерации. Не менее важно отметить, что стремление сохранить аллитерацию (единоначалие строк в пределах одной строфы) приводит к тому, что переводчик вынужден вводить дополнительные слова, не имеющие эквивалентов в тибетском оригинале, но которые в свою очередь поясняют тибетский текст. Это одно из правил перевода стихов согласно словарю «Источник мудрецов».

Рассмотрим пример стихов с начальной аллитерацией. Это начало молитвы, которую произносит царевич, превратившийся в кукушку, оставленный близким другом и своей свитой в лесу:

**ünen ku** γurban erdeni-de ǰirüken-ecegen bisiren mörgümü bi:
**urgulǰi** eyimu yeke ǰobalang-un qarangqui-yi arilγan adistidla:
**uǰugur** kiǰaγar ugei ene orcilang-un dalai dotor-a:
**uimen** ǰobaqui nisvanis-un matar-iyar masi yeke konogegdegsen:
**utele** bi teriguten amitan-i sansar-un dalai-aca getulgen soyurq-a::
‘Воистину, от всего сердца я поклоняюсь Трем драгоценностям!
Постоянно, рассеивая тьму великих страданий, даруйте благословение,
В этом безбрежном океане сансары
Подверженных неимоверным истязаниям чудовища страданий от помрачений
Соизвольте спасти из океана сансары меня и других живых существ’
[SKT: 71b].

Данные строки являются переводом следующего тибетского 9-тисложника:

dkon-mchog-gsum-la snying-nas mgos-phyag-'tshal ||
sdug-bsngal mun-pa sel-bar byin-gyis rlobs ||
gting-mtha' med-pa'i 'khor-ba'i rgya-mtsho-'dir ||
nyon-mongs sdug-bsngal-na kras rab gtses-pa'i ||
bdag-sogs 'gro-rnams srid-las bsgral-du gsol ||
‘От всего сердца поклоняюсь Трем драгоценностям!
рассеивая тьму великих страданий, даруйте благословение!
В этом безбрежном океане сансары
подвергаемых неимоверным истязаниям чудовища страданий от помрачений
меня и все живых существ соизвольте спасти от перерождения (жизни)’
[Byang chub-D: 67a].

Вызывает особое отношение к владению монгольским переводчиком техники передачи стихов, для которых характерно соблюдение одновременно и начальной, и конечной аллитерации.

В следующем примере мы можем наблюдать, какими средствами добивается монгольский переводчик конечной аллитерации, а именно, не добавляя одно и то же слово в конце каждой строки, а просто изменяя конечный аффикс каждого из слов, завершающих строку (в данном примере

все глаголы поставлены в вопросительную форму). Что касается начальной аллитерации, то достигается она тем, что каждая строка начинается с одной и той же буквы:

**a**maraγ qan kobegun ay-a minu uyitγar sergukui-tegen amur morila**bau**:
**a**ljiyaqui cilekui ugeguy-e amur tungγalaγ-iyar ajiraju ayilad**bau**:
**a**γui yeke ujeku metu tarimal secerlig-i ayiladcu uje**beu**
**a**bural degedu γurban erdeni-yin situgen-e aγuljaju morgu**beu**::
‘О мой любимый царевич, соизволь молвить, удалось ли развеять печаль?
Была ли прогулка безболезненной и спокойной?
Увидел ли воочию огромный рукотворный сад-лес?
Встречался ли и воздал ли почести святыне Трех спасительных драгоценностей?’

[SKT: 78b].

Приведем образец стихотворного текста, в котором первые строки четверостишия начинаются с одного и того же слога *qa-*, а конечная аллитерация имеет особенности: 1 и 3-я строки завершаются словами ene uy-e-dur minu, а 2 и 4-я строки — фразой soyurq-a γurban erdeni-e, что можно отметить как перекрестную конечную аллитерацию:

**qa**ni nokor ugei qari γaγcaγar togorilju qocoruγsan **ene uy-e-dur minu**:
qamtu nige nokocen soyurq-a γurban erdeni-e:
**qa**r-a usun-aca busu qoγola qubcad ugei enelugsen **ene uy-e-dur minu**:
**qa**taγu kucutu yeke enelkui-yi minu arilγan **soyurq-a γurban erdeni-e**::

‘В то время, когда остался в одиночестве без друзей, вынужден блуждать.
Соизвольте сопровождать [меня], о Три драгоценности.
В то время, когда [я] страдаю оттого, что кроме чистой воды у меня нет другой еды и одежды,
Соизвольте избавить меня от великих страданий, о Три драгоценности’

[SKT: 75b].

Таким образом, рассмотрев тексты на тибетском и монгольском языках мы можем указать на следующие их особенности: Стихотворные вставки в текст, как в тибетском оригинале, так и в монгольских переводах

представляют собой монологи героев повествования или части диалогов, но никогда не относятся к авторской речи внутри повествования, которое относится и по содержанию, и по художественной форме к прозаическому жанру. Любопытно, что по характеру чередования стихов и прозы памятники такого типа обнаруживают сходство с образцами архаического эпоса народов Сибири, для которого обычными являются монологи персонажей и некоторые диалоги, преподносимые в песенной форме, в то время как содержание произведения исполнитель излагает прозой.

Формальная организация стихотворных текстов в монгольских переводах с тибетского языка зависит от тибетского оригинала. В свою очередь, тибетские стихотворные формы были переняты из Индии и являются переработками санскритских поэтических форм.

Как для санскритской, так и для тибетской поэзии, ведущим принципом организации стиха является равносложность (равное количество слогов) внутри стиха и регулярная повторяемости строк с одинаковым количеством слогов. Тибетские переводчики несколько модифицировали санскритские типы размеров, укоротив наиболее распространенные размеры на 1–2 слога. Формальные соответствия тибетских и монгольских стихотворных форм нуждаются в дальнейших исследованиях.

Наибольшее распространение в тибетской поэзии получили силлабические размеры с минимальными объемами слогов. Наиболее широкое распространение приобретает 8-сложник, передаваемый тибетским 7-сложником. Длинные строки до 21–23 слогов в тибетской поэзии не получают распространения.

Ранние образцы поэтических переводов внутри литературных произведений, переводимых с тибетского языка, обнаруживают сильную зависимость от оригинала, хотя такие поэтические приемы, как разные типы аллитераций и созвучий, реализуются переводчиками по собственному усмотрению в меру понимания оригинала.

**Выводы ко 2-й главе**

В главе рассмотрено историко-культурное значение перевода и издания монгольского буддийского канона Ганджура и Данджура, дана характеристика сочинений, включенных в эти своды, рассмотрена их жанровая принадлежность. Особо отмечается важность сочинений, созданных в соответствии со сложившейся в буддизме классификацией наук с выделением «пяти малых» и «пяти больших» наук, что как нельзя лучше отражает взгляды древнеиндийских и средневековых буддийских философов на окружающий мир и на возможность его познания. Отмечена роль тибетского языка как конфессионально идентифицирующего языка северного буддизма (в географической характеристике), который являлся и является одной из составляющих диглоссии у монголов, бурят, калмыков и тувинцев. Особое внимание уделено проблемам изучения переводных памятников на монгольском и ойратском языках, а также двуязычныех тибетско–ойратских текстов (билингв), имеющихся в собраниях рукописей и ксилографов в Калмыкии.

Здесь же рассмотрены принципы перевода сакральных буддийских текстов, регламентированные строгими правилами, которые были зафиксированы в целом ряде терминологических словарей («Источник мудрецов»). В этом плане следует признать заслуги известного тибетолога Г. Ц. Цыбикова, показавшего на примере монгольского перевода известного буддийского сочинения «Лам-рим чэн-по» Цзонхавы, какие именно требования предъявлялись к переводам канонических текстов.

Характер и специфика переводов рассмотрены на примере тибетских сочинений, сочетающих в себе прозаический и поэтический текст, о передаче которых также имелись рекомендации в словаре «Источник мудрецов». Стихотворная культура монголовязычных народов развивалась под непосредственным влиянием тибетского стихосложения, в основе которого, как можно считать, образцами для тибетских стихотворных форм явилось

санскритское стихосложение. История взаимосвязей индийской, тибетской и монгольской литератур в сфере стихосложения представляет самостоятельную область исследования. Поскольку переводные тексты на ойратском «ясном письме» не всегда показывают адекватность формы перевода: тибетские стихотворные фрагменты могут переводиться на монгольский и ойратский языки прозой, и это составляет отдельную область исследования для будущего.

# ГЛАВА 3. ЛИЧНОСТЬ ЗАЯ-ПАНДИТЫ НАМКАЙ ДЖАМЦО И ЕГО ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

## 3.1. Личность Зая-пандиты Намкай Джамцо согласно его биографии. Его просветительская и переводческая деятельность

Зарождение и становление ойратской письменной культуры уходит своими корнями в середину XVII в. Если судить о процессе ее развития на самых ранних этапах сложения, то оно оказывается неразрывно связанным с деятельностью Зая-пандиты Намкай Джамцо. Так считает большинство ученых-монголоведов и ойратоведов [Поппе, 1966; Бадмаев, 1968б; Павлов, 1970]. Именно с середины XVII в. ойратская литература как форма культурного сознания выделилась из состава общемонгольской, образовав ее самостоятельную ветвь [Михайлов, 1977; Сазыкин, 1988б], и вплоть до начала XX в. продолжала по своему составу развиваться в русле общемонгольской письменной словесности и религиозной культуры.

Как мы уже сказали ранее, сведения о биографии ойратского Зая-пандиты Намкай Джамцо (1599–1662), а также о его просветительской и переводческой деятельности мы можем почерпнуть из его биографии, составленной Раднабхадрой [Biography, 1967; Норбо, 1999; Хүрэлбаатар, 1995: 52–54].

Согласно сочинению Раднабхадры, Зая-Пандита принадлежал к хошутам отока гурочин, происходил из рода шангас: «Дед его Кункуй-Заячи прославился среди четырех ойратов великой мудростью. Из многих сыновей Кункуй (Заячи) старшего сына звали Бабахан. Из восьми сыновей Бабахана пятым был богдо Зая-Пандита» [Раднабхадра, 1999: 53; Норбо, 1999: 40]. Однако Зая-Пандита принял статус *банди* не в качестве сына Бабахана, а вместо сына Байбагас-батура, главы ойратского *чулгана* [Раднабхадра, 1999: 53], по И. Я. Златкину — в качестве приемного сына Байбагас-батура [Златкин, 1983: 101]. В переводе текста биографии, изданном Ш. Норбо,

говорится: «…все другие князья посвятили в банди по одному сыну. Лишь князь Байбагас-Баатур сказал: „Вместо моего сына пусть станет банди [Зая-Пандита]“ и тот в семнадцатилетнем возрасте принял посвящение в банди от Манджушри-хутугты» [Норбо, 1999: 40].

Рассказ о предках Зая-Пандиты присутствует не в основном тексте биографии Раднабхадры, а в начальной его части, которая представляет собой по сути дела оглавление или краткое содержание сочинения [Раднабхадра, 1999: 52–53; Норбо, 1999: 39–40].

Согласно названной выше биографии, более 20 лет (1616–1638 гг.) Зая-Пандита провел в Тибете, где он получил классическое буддийское образование и, достигнув ученой степени «рабджамба» (*тиб.* rab-'byams-pa, *монг.* машид хэтэрхий), в 1638 г. вернулся в Ойратское государство. В биографии упоминается также, что перед возвращением Зая-Пандиты в Дербен-Ойратское государство V Далай-лама Агван-Лобсан-Джамцо (1617–1682) сказал ему: «Ты вместо меня отправляйся к говорящим на монгольском языке и, занимаясь переводом священных книг, помоги религии и живым существам» [Biography, 1967: 3a].

Зая-Пандита, находясь на обучении в Тибете и пребывая в окружении Его Святейшества V Далай-ламы Агван Лобсан Джамцо (1617–1682), овладел всей суммой знаний, которые можно было получить в Лхасе у самых выдающихся учителей. Этот факт, а также то, что результатом его обучения стало получение им высокой ученой степени *рабджамба* (‘высшая ученая степень философского факультета монастыря Кумбум’ [Рерих, 1987, IX: 39], а затем и самой высокой в тибетской системе образования ученой степени *пандита* (от *санскр.* paṇḍita ‘ученый, мудрец’), свидетельствуют о его высочайшей эрудиции, глубине и диапазоне его познаний в области буддийской философии, теории познания, филологии (санскрита и тибетского языка), астрологии, астрономии и других дисциплин.

Сочинение Раднабхадры само по себе представляет собой интересный образец ойратского буддийского биографического сочинения. Но по своей структуре и своему содержанию она совершенно непохожа на жизнеописания исторических хроник — достаточно сказать, что история предков Зая-Пандиты, причем перечисленные предки охватывают всего лишь два колена по восходящей линии (дед и отец) не соответствует интересам историков-современников. Сам фрагмент с рассказом о предках Зая-Пандиты как бы вставлен в традиционную преамбулу и оглавление биографии. Восемь самостоятельных по сюжетике эпизодов из биографии Зая-Пандиты не имеют повторов или перекрещиваний повествования, а сами рассказы в их построении и объединении напоминают главы сутр. Складывается впечатление, что составитель биографии Зая-Пандиты Раднабхадра воспользовался в качестве ее образца либо нарративными текстами, либо каким-то особым каноном, более сложным, нежели обычный житийный буддийский канон, а сама биография Зая-Пандиты стала одним из культовых текстов ойратов, пополнив ряды жизнеописаний буддийских подвижников.

Биография Зая-Пандиты имеет следующее завершение: «Мы, шабинары, спросили: — Хорошо ли будет, если мы тоже поставим статую своего ламы? — Хорошо, — ответил [Далай-лама]. — Ставьте. / — Что делать с прахом [Зая-пандиты]?

— Смешайте прах с чернилами, напишите заклинания и другие [священные тексты] и вложите внутрь [его] статуи. Это будет правильно, — ответил [Далай-лама] и велел читать [свой] магтал в ознаменование скорого появления хубилгана [Зая-пандиты] [Раднабхадра, 1999: 84].

Вероятно, эта часть биографии была написана по прошествии какого-то времени со дня кончины Зая-Пандиты, и сама биография как будто бы не имеет озвученной даты составления. Однако надо полагать, что канонизация Зая-Пандиты — трудно назвать иначе то, что описывается в финальной части

биографии, должна была оформиться где-то в последней трети или последней четверти XVII в.

Из биографии, составленной Раднабхадрой, мы также можем почерпнуть ценные сведения о том, какие именно буддийские тексты были переведены Зая-Пандитой. Согласно биографии, период его переводческой деятельности длился от года тигра (1650 г.) до года тигра (1662 г.). Однако Х. Лувсанбалдан отмечает существование доказательства того, что Зая-Пандита начал переводить книги не с 1650 г., а раньше — с 1642 г., то есть до времени составления им «ясной» письменности [Лувсанбалдан, 1975: 14–15]. Согласно Х. Лувсанбалдану, уже в 1642 г. Зая-Пандита перевел «Историю Панчен-хутухты» (*монг.* «Банчин хутагтын тууж»), в том же году им был предпринят перевод «Книги отца» (*тиб.* pha-chos, *монг.* «Эцгийн ном»), завершенный в 1643 г. В следующем 1644 г. он перевел «Маникамбум» (*монг.* «Манигамбум»). Несмотря на то, что в литературе по ойратоведению не раз отмечалось, что в биографии Зая-Пандиты упоминаются названия 177 книг, переведенных им непосредственно, а также 37 книг, переведенных им совместно с тремя учениками, ряд других источников содержит сведения о более чем 60 сочинениях, переведенных лично самим Зая-Пандитой [Лувсанбалдан, 1975: 125–128].

Среди трактатов, переведенных Зая-Пандитой, перечисляются следующие: «Сто воззрений на астрологию» («Зурхайн зуун үзэл»), «Знаки (стечение) созвездий и планет» («Гариг одны тохиол»), «Сущность тайных наставлений, состоящих из восьми ступеней» («Рашааны зүрхэн найман үет нууц увдисын үндсэн»), «[Праджняпармита в] восемь тысяч шлок» («Найман мянган шүлэгт»), «Различение основополагающих учений» («Олон номын үндсэн үзлийн ялгал»), «Иносказания (аллегории)» («Ёгт нэр»), «Объяснение иносказаний (аллегорий)» («Ёгт нэрийн тайлбар»), «Сутра, различающая мудрого и глупого» («Мэдээтэй мэдээгүйг ялгагч сударˮ) или «Море притч» («Үлгэрийн далай»), «Сокровищница драгоценностей „Субхашита“»

(«Эрдэнийн сан Субашид») и многие другие [Biography, 1967: 31]. Как засвидетельствовано в биографии, в окружении Зая-Пандиты было много хороших писцов (переписчиков), владевших как монгольским, так и тибетским языками, которые записывали (практически стенографировали) на специальной доске текст, который он читал вслух — собственно говоря, диктовал им, затем другой переписчик переносил этот текст на бумагу. Среди таких писцов из окружения Зая-пандиты неоднократно упоминаются имена Цултэм Джамцо, Уран Хонджина, а также Ачит-цорджи, Ахлай Алдара, Омбо и других.

Как можно судить, собрание переводов Зая-Пандиты уже в момент его создания было структурировано по объектам описания и основным темам сочинений, которые использовались в тех практиках, которые требовали подобных текстов, по отдельным группам. Об этом в биографии Зая-Пандиты с его собственных слов говорится так: «Осенью того [1661 г.] Сэнгэ и Цэван-Джялмо отправили посланца с лошадью и хадаком просить [Зая-пандиту] перевести жизнеописание Падма-Самбхавы, на что [Зая-пандита-] хутухта сказал:

— Если желаете узнать, какие деяния [для учения Будды] приемлемы, а какие неприемлемы, то я перевел «Боди мор», «Пачой» и много других сочинений о том, что приемлемо, что неприемлемо.

Если желаете знать жития святых, то я перевел «Биографию Будды», «Бучой», «Биографию Маларайбы» и множество других [жизнеописаний].

Если желаете знать об обряде созерцания, то я перевел «Гунрик», «Цэдбак», «Нигуца хурангуй», «Ямандака», «Дорбэн догшит» и множество других больших и малых описаний способов созерцания.

Если желаете узнать, как в нынешней калпе явился Будда и проповедовал святое учение, [а также узнать] хронологию ханов, то я перевел «Номун гарулга», «Чихула хэрэгту», «Угийн санг» и многое другое.

Если желаете читать переводы поучений Будды, то я перевел «Найман минган шилугту», «Алтан гэрэл», «Тарпа чэнпо», «Панчаракша» и множество других больших и малых книг с поучениями [Будды] [Раднабхадра, 1999: 80–81].

Названные здесь сочинения, по тексту биографии, могли быть сгруппированы по тематике самим Зая-Пандитой. Перечень его переводов не имеет рубрикации, но, как кажется, эта рубрикация может быть восстановлена по группам текстов, причем указания на ее существование или возможность ее существования извлекаются из текста биографии Раднабхадры. Перед списком переводов Зая-Пандиты указаны основные жанры переведенных текстов — «Сутры, тантры, поучения, шастры» [Там же: 61].

Из рассматриваемой биографии Зая-Пандиты явствует, что переведенные им сочинения, похоже, все наличествующие на момент сообщений единым собранием, были переписаны по повелению Сэнгэ в 1653 г. и Алдаром-Тайжди в 1654 г. [Раднабхадра, 1999: 73]. Самое же собрание переводов, согласно изданию с комментариями А. Г. Сазыкина, оформлялось в период от года барса до года барса — в 1638–1662 гг. [Там же: 61–62], хотя эта датировка имеет альтернативы [Раднабхадра, 1999: 112–113]. В эти хронологические указания укладывается и период 1650–1662 г., а также период с 1638 по 1650 г.

О дате создания «тодо бичиг» в Биографии сказано: «Зимой года мыши (1648) [Зая-Пандита] составил «ясное письмо». Исполнив благопожелания по случаю Цаган Сара, подробно объяснил «Боди мор», «Пачой», «Бучой» и другие глубокомысленные священные книги…» [Раднабхадра, 1999: 60, л. 7б; Норбо, 1999: 51]. Зима года мыши — это может быть и 1648–1649 год как начало года мыши, и 1649–1650 год как окончание года мыши. В этом фрагменте упомянуты переводы, входящие в первую треть списка переводов Зая-Пандиты, и есть некоторые основания думать, что в перечне

Раднабхадры переводы Зая-Пандиты были приведены в порядке хронологии их появления. В тексте биографии говорится, что книга «Пачой» была переведена Зая-Пандитой с тибетского языка (комментарии издателя) по просьбе Засакту-хана, очевидно, между годом змеи (1641) и годом лошади (1642) [Там же: 55–56]. Очевидно, эта книга была одним из первых переводов Зая-Пандиты, что укладывается в датировки переводов, предложенные А. Г. Сазыкиным.

Повеление Далай-ламы V «переводи священные книги» [Раднабхадра, 1999: 54] включено в трудно датируемый отдельный краткий рассказ, дата событий которого вычисляется на основе других дат: 1599 (год земли-свиньи) — год рождения Зая-пандиты [Там же: 53]. 1616 (или 1615. — *Д.М.*) — год посвящения в *банди* «в семнадцать лет» [Там же], 1626 г. — участие в диспуте на степень *рабджамбы* [Раднабхадра, 1999: 54], 1636 г. — присутствие на обряде принятия обетов *гэлуна* Далай-ламой V (1617–1682) «на девятнадцатом году жизни». Очевидно, интересующее нас повеление Далай-ламы V, определившее судьбу Зая-Пандиты в истории ойратов, относится к 1637–1638 гг.

Очень трудно и пока невозможно решить вопрос о происхождении того собрания текстов, из которого Зая-Пандита брал источники своих переводов. Был ли это Ганджур Лигдэн-хана 1634 г. или его отдельные тома, было ли это собрание произведений, на основе которого готовилось издание Ганджура Лигдэн-хана, или Зая-Пандита пользовался каким-то иным собранием буддийских книг — пока ответа на этот вопрос нет.

Можно предположить, что одним из таких собраний текстов являлся сборник молитвенных, обрядовых, литургических текстов на тибетском языке под названием ‘Сундуй’ (‘Зундуй’ от *крат. тиб.* gZungs-bsdus), составленный Таранатхой (род. 1575), имевший хождение как в рукописном варианте [Taube, 1966, 4: 1137], так и в печатном издании (первое пекинское издание вышло в 1691 г., второе пекинское — в 1729 г., третье пекинское —

в 1731 г.) [Там же]. Печатные издания вышли спустя несколько десятков лет после завершения переводческой работы Зая-Пандиты, поэтому можно предположить, что в его распоряжении мог быть рукописный вариант сборника Таранатхи, который, как правило, предшествует ксилографическому изданию (известен монгольский перевод этого сборника).

## 3.2. Анализ корпуса переводов Зая-Пандиты

Состав, содержание переводов Зая-Пандиты, их жанровая принадлежность, ряд других вопросов получили освещение в классическом монголоведении (о них писали А. М. Позднеев, Х. Лувсанбалдан, Ц. Дамдинсурэн, В. Хайссиг и др.). Как известно, А. Г. Сазыкин выделял в составе переводных буддийских памятников на ойратском «ясном» письме три группы письменных памяников, отличающихся от всего массива текстов по своим источникам и характеру заимствования [Сазыкин, 1977: 134–140; Сазыкин, 1988а: 448–449]. К первой группе он относил ойратские переложения со старомонгольской графики. Во вторую группу текстов А. Г. Сазыкин включал переводы Зая-пандиты Намкай Джамцо, его учеников и последователей. В большинстве своем эти переводы с тибетского языка на монгольский язык были и раньше известны монголам. Однако новые ойратские переводы и в особенности переводы самого Зая-Пандиты существенно отличались от прежних переводов своей характерной терминологией и чрезмерным буквальным следованием тибетскому оригиналу [Сазыкин, 1988а: 449]. Третью группу памятников составляли, по мнению А. Г. Сазыкина, переводы тибетских сочинений или некоторых версий сочинений, отличных от тех, которые были когда-либо использованы монгольскими переводчиками (например, «Рамаяна») [Дамдинсурэн, 1979].

В данной диссертации мы приводим полный перечень названий сочинений, переведенных Зая-Пандитой, в соответствии с тем, как они представлены в тексте биографии на «тодо бичиг» [Biography, 1967: 8–9, л. 9а–11б] (см.: **Таблица 1**). Образцом для нас послужила публикация индекса титулов сочинений, переведенных Зая-Пандитой, на монгольском и тибетском языках, подготовленная Ц. Дамдинсурэном [Damdinsürüng, 1959: 327–334]. Мы добавили в эту таблицу русский перевод названий сочинений, в отдельных случаях мы указываем полные названия сочинений на «тодо бичиг», в котлофонах которых указывается на авторство Зая-Пандиты.

**Таблица 1**

**Перечень названий сочинений,**
**переведенных Зая-пандитой Намкай Джамцо**

| | **Ойратское название** | **Монгольское название** | **Тибетское название** | **Перевод** |
|---|---|---|---|---|
| 1. | Itegel<br>Itegel kemēküi sudur oroširoi: | Itegel | skyabs-'gro | ‘Прибежище’ |
| 2. | Itegeliyin kötölbür oroširo: | Itegel-ün kötölbüri | skyabs-'gro'i khrid | ‘Руководство к Прибежищу’ |
| 3. | Tarpa cenpo<br>Xütuqtu yeke toniluqsani coqtu (=züqtü) delgeröülüqči kemēkü yeke külgüni sudur: | Tarbačinbu | thar-pa chen-po | ‘Сутра махаяны, именуемая «Распространяющая в направлении Великого освободителя»’ |
| 4. | Pañza ragxa<br>Pañza rakša-yin toqtōl: | Banzaraγča | panca-raksha | ‘Дхарани «Панчаркаша» (или «Пять покровительниц»)’ |
| 5. | Altan gerel<br>Xutuqtu suduriyin ayimagiyin erketü xān dēdü altan gerel kemēkü yeke kölgöni sudur | Altangerel | gser od dam pa | ‘Сутра махаяны, царь собрания сутр под названием «Золотой свет»’ |
| 6. | Nayiman mingγan šülüqtü<br>Xütuqtu biligiyin činadu kürüqsen nayiman mingγan-tu | Jaddungba (Naiman mingγan šilüqtü) | brgyad stong pa | ‘Праджняпарамита в восемь тысяч [шлок]’ |
| 7. | Dorǰi zodba | dorǰi ǰodba | rdo rje gcod pa | ‘Алмазная сутра’ |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | Xütuqtu biligiyin činadu kürüqsen tasuluqči očir kemēkü yeke külgüni sudur: | | | (‘Сутра махаяны о Совершенной мудрости под названием «Рассекающая ваджра»’) |
| 8. | Xurāqči sudur | Dodub (Quriyaγči sudur) | mdo sdud pa | Собрание сутр |
| 9. | Caγān šükürtü<br>Xütuqtu busudtu ülü ilaqdaqči Caγan šükürtü: | Caγan sikürtü | gdugs dkar | ‘Святая, не видимая для других, [Обладающая] белым зонтом (Ситатапатра)’ |
| 10. | Caqlaši ügei nasutuyin sudur<br>Xutuqtu caqlaši ügei nasün belge biliq-tü kemēkü yeke külgüni sudur: | Caγlasi ügei nasutuyin sudur | tshe mdo | ‘Сутра махаяны, [обладающая] знанием безграничной жизни’ |
| 11. | Nayiman gegēn<br>Xütuqtu oqtorγüi γazariyin nayiman gegēn: | Naiman gegen | snang brgyad | ‘Восемь сиятельных неба и земли’ |
| 12. | Ölzöi dabxur<br>Xutuq-tu ölzöi dabxurlaqsan kemēkü yeke kölgöni sudur | Dasizengba (Ölǰei dabxur) | bkra shis brtsegs pa | ‘Сутра махаяны, именуемая «Собрание благоприятствования»’ (Арья-Мангалакута-нама-махаяна-сутра) |
| 13. | Ölzöi bütüqsen | Dasidondub (Ölǰei bütegsen) | bkra shis don grub | Олзэй бүтүгсэн (‘Достижение благоприятствования’) |
| 14. | Bazar bidaranayin toqtōl<br>Teyin ebdegči očir kemekü toqtōl | Bazarbidaran-a-yin toγtaγal | rdo rje rnam 'joms kyi gzungs | ‘Ваджра-Видарана-дхарани’ (‘Дхарани под названием «Разрушающая ваджра»’) |
| 15. | Biligiyin züreken | Širning (Bilig-ün ǰirüken) | sher snying | Ширнинг (Сутра Сердца Праджняпарамиты) |
| 16. | Dhara eke<br>Xütuqtu Dāre eke kemekü yeke külgüni sudur: | Dhara eke | sgrol ma | Тара (‘Сутра махаяны, именуемая «Святая Тара»’) |
| 17. | Üčüüken gbum | Čüngbum | 'bum chung | Очүхэн бум (Комментарий к «Улигер-ун ном») |
| 18. | Moduni čimeq<br>Xütuqtu dēdü modoni čimeq kemēkü toqtōl: | Modon-u čimeg | sdong po rgyan pa'i mdo | Дхарани «Украшение дерева» |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 19. | Xara kelen<br>Xütuqtu xara ama kelen amürliülün üyiledüqči xošoün: | Qara kiling (Qara kele) | khros po nag po | ‘Черный язык’ (‘Устраняющее воздействие «черного языка»’) |
| 20. | Sukavadi-yin oroni zokōl | Diva jang-un šingγod (Sugavadi-yin oron-u ǰokiyal) | bde ba can gyi zhing bkod | Описание Сукхавади |
| 21. | Nöqčiküi čagiyin belege bileq<br>Xutuq-tu nöqčiküi cagiyin belge biliq kemēkü yeke kölgöni sudur | Nögčiküi čaγ-un belge bilig | 'Da ka ye shes | ‘Сутра махаяны, именуемая «Знание (мудрость) мгновения смерти (перерождения)»’ |
| 22. | Gereči xangxui zoun mürgüültü | Bangγongčaγja (Gereči qangqui ǰaγun mörgültü) | dpang skong phyag rgya pa | Сто молебнов, удовлетворяющих свидетеля |
| 23. | Unal namančilaxui | Düngšaγ (Unal namančilaqui) | ltung bshags | Простирания |
| 24. | Gerel-tü okin tenggeri-yin toqtōl | Gereltü Okin tngri-yin toγtaγal | lha mo 'od zer can ma'i gzungs | ‘Дхарани сиятельной Лхамо (Окн Тенгри)’ |
| 25. | Üligeriyin dalai<br>Medētei medē ügeiyigi ilγaqui kemēkü sudur | Üliger-ün dalai | mdo 'dzangs blun | ‘Море притч’ (‘Сутра, разъясняющая, кто мудр и кто глуп’) |
| 26. | Xurangγui nayiman gegēn | Quriyangγui nayiman gegen | snang brgyad bsdus pa | Сборник ‘Восемь сиятельных (гегенов)’ |
| 27. | Nama sanggadi<br>Xutuqtu Mañjušriyin nere sayitur ögüüleküi: | Nama sanggadi | 'jam dpal mtshan brjod | ‘Манджушри-нама-сангити (или ‘Истинное произношение имени Манджушри’) |
| 28. | Erdeni tortu | Erdeni toor-tu | rin chen dra ba can gyis zhus pa'i mdo | Сутра об обладающем драгоценной сетью |
| 29. | Sürbayin sudur | Surba-yin sudur (Sürüba-yin sudur) | Su ra pa'i sūtra | Сутра о Сурапе |
| 30–34 | Tabun iröl | Tabun irügel | smon lam lnga | Пять благопожеланий |
| 35. | Xamuq ebeči amurliuluqči toqtōl[47] | Qamuγ ebedčin-i amurliγuluγči toγtaγal | nad thams cad zhi bar byed pa'i gzungs | Дхарани, успокаивающее все болезни |

[47] Известны сочинения, названия которых несколько отличаются от титулов сочинений из списка Раднабхадры, например, Xutuqtu morini xamuq ebeči masi amurliulun üiledküyin toqtōl (‘Святая дхарани, успокаивающая все болезни лошадей’), см. [Лувсанбалдан, 1975: 240].

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 36. | Zanggbrum amurliuluqči toqtōl | Šangburum-i edegegči toγtaγal (Šangbrumi amurliγuluγči toγtaγal ) | zhang 'brum zhi bar byed pa'i gzungs | Дхарани, успокаивающее геморрой |
| 37. | Dalai bamayin zokōqson xoyor yosuni surγal | Dalai blam-a-yin ǰokiyaγsan xoyar yosun-u surγal | tā la'i bla mas mdzad pa'i lugs zung bslab bya | Поучение о двух законах, составленное Далай-ламой |
| 38. | Pančeni doun | Bančin-u daγuu | pan chen gyi mgur | Гимн Панчен-ламы |
| 39. | Blamayin tabin šülüqtü | Blam-a-yin tabin silügtü | bla ma lnga bcu pa | Пятьдесят стихов ламы |
| 40 | Pačoi<br>Ecegiyin nom kemēkü ayiladxal xariu čindamani erken: | Pačoi | pha chos | ‘Наставления-ответы [Атиши], именуемые «Книга отца», (к («Драгоценной гирлянде (четкам) [бодхисаттвы]») |
| 41 | Bučoi<br>Köböün nom | Büčoi | bu chos | ‘Книга сына’ (сборник о перерождениях Бром-тонпы) |
| 42 | Bodhi mör<br>Bodhi möriyin üye: | Bodi mör | byang chub lam rim | ‘Ступени пути Просветления’ |
| 43 | Nom γarxui | Nom γarqui | chos 'byung | ‘Возникновение Дхармы’ |
| 44 | Čixula kereqtü<br>Üzeqsēr tusatai čixula kereqtü kemēkü | Čiqula keregtü | nye bar mkho ba | ‘Необходимо важное (нужное), оказывающее пользу’ |
| 45 | Mani gambum | Mani γambüm | ma ni bka' 'bum | Мани камбум (сочинение апокрифического характера, приписываемое царю Сонцэн Гампо) |
| 46 | Burxani zoun töröli-yin touǰi | Burqan-u ǰaγun töröl-ün tuγuǰi | thub pa'i skyes rabs brgya ba | История ста перерождений Будды |
| 47 | Milayin tuüǰi<br>Getülgegči Milayin tuüǰi | Mila-yin tuγuǰi | mi la'i rnam thar | ‘История спасительного Милы’ |
| 48 | Zongkapayin tuüǰi<br>Manzušri nomiyin xān Zongkapayin tuüǰi | Zongkaba-yin tuγuǰi | tsong kha pa'i rnam thar | ‘Биография Цзонхавы’ |
| 49 | Dge-gdun Rgyamco-yin tuuǰi | Gengdunjamčo -yin tuγuǰi | dge 'dun rgya mtsho'i rnam thar | ‘Биография II Далай-ламы Гендун Джамцо’ |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 50 | Pancen xutuqtuyin tuuǰi | Bančen qutuγtu-yin tuγuǰi | pan chen hu thug thu'i rnam thar | Биография Панчен-ламы |
| 51 | Bsodnam Rgyamcoyin touǰi | Sonomǰamčo-yin tuγuǰi | bsod nams rgya mtsho'i rnam thar | ‘Биография III Далай-ламы Соднам Джамцо’ |
| 52 | Moloni toyini touǰi<br>Moloni toyin ekēn tamu-ēce γarγaqsan sudur | Molom toyin-u tuγuǰi | mo nggal gyi bus ma la phan 'dags pa'i mdo | ‘История о Молон-тойне’ (‘История о том, как Молон-тойн вызволил свою мать из ада’) |
| 53 | Kir ügei bükün tögüsüqsen xān küböüni touǰi | Kkir ügei qotala tegüsügsen qan köbegün-ü tuγuǰi | rgyal bu dri med kun ldan gyi rnam thar | История царевича, преисполненного всеми добродетелями |
| 54 | Erliggiyin zakā<br>Erdenitü Erlig nomiyin xāni zakā zarliq | Erlig-ün ǰakiy-a | ling pa'i yul gyi chos spyod rnam thar chos rgyal gshin rje 'phrin pa | ‘Послание Эрлик-номун-хана’ (‘История Чойджид-дагини’) |
| 55 | Ulān kütölbür | Ulaγan kötelbüri | dmar khrid | Красное руководство |
| 56 | Suba-šida | Subašidi | sa skya'i legs bshad | Субхашида |
| 57 | Tarxou zarliq<br>Zarliq ubadišiyin tarxoü zarliq | Tarquu ǰarliγ | — | ‘Наказ (наставления) [для] распространения’ |
| 58 | Meseyin kürdü | Mese-yin kürdü | blo sbyong mtshon cha'i 'khor lo | Букв. «Колесо меча» («Колесо-меч») (молитва мастерам, передававшим практику умственного очищения) |
| 59 | Möriyin zula | Mör-ün ǰula | byang chub lam sgron | Лампада пути Просветления |
| 60 | Möri-yin zula-yin tayilbur | Mör-ün ǰula-yin tayilburi | lam sgron 'grel pa | Комментарий к «Лампаде пути» |
| 61 | Mahā mudrayin tayilbur | Maha mudari-yin tayilburi | phyag chen 'grel pa | Комментарий к «Маха-мудре» |
| 62 | Bsang maši ariluqsan | Namdaγ bsang (Sang masi ariluγsan) | rnam dag bsangs | Благочестивое воскурение |
| 63 | Pančeni bsang | Bančin-u sang | pan chen gyi bsangs | Воскурение [в честь] Панчен-ламы |
| 64 | Ilerkei onoxui čimeq | Ondoγčan (Ilerkei onoγči čimeg) | mngon rtogs rgyan | Украшение ясного познания |
| 65 | Cārya ava-dar | Čariy-a avadar-a | spyod 'jug | Глава 10-я «Посвящение заслуг» |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | Bodhi sadv-yin yabudal-du oroxu-i-ēce: irōl üzüülüqsen kemēküi inü arban-duγār bölöq bui: | | | из «Бодхисаттва-чарья-аватары» |
| 66 | Bodhi möriyin kütölbür<br>Bodi mör-ün ǰerge-yin kötölbüri kemegdekü neretü sudur: | Bodi mör-ün kötölbüri | byang chub lam rim gyi khrid | ‘Сутра, именуемая «Комментарий к „Ступеням пути Просветления“»’ |
| 67 | Tübtü oroxui | Töb-tür oroqu | dbu ma la 'jug | Вхождение в срединный [путь] |
| 68 | Nomoγodxoyin tayilbur | Nomoqadqal-un tayilburi | 'dul ba'i 'grel pa | Комментарий к Винае (монашеской дисциплине) |
| 69 | Nomoxodxoxoyin dalaiyin züreken | Nomoqadqaqui-yin dalai ǰirüken | 'dul ba rgya mtsho'i snying po | ‘Сердце (сущность) «Океана Винаи»’ |
| 70 | Yoqtoi nere | Yoγtu ner-e | mngon brjod | Ясное толкование |
| 71 | Yoqtoi nereyin tayilbur | Yoγtu ner-e-yin tayilburi | mngon brjod kyi 'grel pa | Комментарий к «Ясному толкованию» |
| 72 | Ügeyin sang | Ügen-ü sang | tshig gter | Лексика (словарь) |
| 73 | Biligiyin zürekeni tayilbur | Bilig-ün ǰirüken-ü tayilburi | sher snying gi 'grel pa | Комментарий к Сутре Сердца Праджняпарамиты |
| 74 | Coqtu zandani tayilbur | Čoγtu zandan-u tayilburi | ltung bshags 'grel pa | Комментарий к «Огненному сандалу» |
| 75 | Usun gdorma | Usun baling (Usun dorma) | chu gtor | Дорма (торма) воде |
| 76 | Usun gdorma-yin tayilbür | Usun baling-un tayilburi (Usun dorma-yin tayilburi) | chu gtor gyi 'grel pa | Комментарий к «Дорме (торме) воде» |
| 77 | Lhorgo | Lhoγo | lho sgo | Южные врата |
| 78 | Tüleši öqligü | Jingsereng (Tülesi öglige) | sbyin sreg | Жертвоприношение огню |
| 79 | Amidābayin yöüdkil | Abida-yin phova (Amidib-a-yin yegüdkel) | 'od dpag med kyi 'pho ba | Пхова Амитабхи |
| 80 | Mayidiriyin yöüdkil | Mayidar-a-yin phova (Mayidar-a-yin yegüdkel) | byams pa'i 'pho ba | Пхова Майтрейи |
| 81 | Naroyin zurγān nomiyin onosuni kütölbür | Naroba-yin ǰirγuγan nom-un onisun-u kötölbüri | na ro chos drug gi khrid | Руководство к шести доктринам Наропы |
| 82 | Dge-slonggiyin choγa | Gelüng-ün | dge slong gi | Чога (обряд) гелона |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | ǰang üile (gelüng-ün čoγ-a) | chog [cho ga] | |
| 83 | Ubaša bandi-yin choγa | Ubasi bandi-yin čoγ-a | dge bsnyen gyi chog | Чога (обряд) убаши и банди |
| 84 | Čilen axui choγa | Nüngnei-yin ǰang üile (Čilen aqui-yin čoγ-a) | smyung gnas kyi chog | Чога (обряд) воздержания от пищи (поста) |
| 85 | Šidar axuyin choγa | Sidar aqu-yin ǰang üile (Sidar aqu-yin čoγ-a) | bsnyen gnas kyi chog | Чога (обряд) поста |
| 86 | Zürekeni xadxuur | Jirüken-ü qadqaγur | snying gi thur ma | «Жалящее в сердце» |
| 87 | Naganzanayin šatuyin üye<br>Coqtu itegel Naγanzunayin irōl šatuyin üye kemēkü: | Naγanǰun-a-yin šatu-yin üy-e | mgon po klu sgrub kyi lhag pa'i smon lam them skas ma | ‘Высшее благословение Нагарджуны, именуемое «Ступени [и пути]»’ |
| 88 | Sükavadi-du odxui türgen mör | Sukavadi-du odqui türgen mör | bde ba can du bgrod pa'i myur lam | Быстрый путь достижения Сукхавади |
| 89 | Emiyin izuur ündüsün: Ubašiyin ündüsün: Nomloxui ündüsün: Xoyitü ündüsün-lügē dörbön bui | Em-ün začüd (em-ün iǰaγur ündüsün) / mangγaγ … (ubadis-un ündüsün) / cimjuyun (qoyitu ündüsün) | sman gyi rtsa brgyud / man ngag brgyud / bshad brgyud / phyi ma'i brgyud | Происхождение корня лекарств: Происхождение мантр; Происхождение наставлений; вместе со следующим Происхождением — четыре |
| 90 | Zurxayin zoun üzül | Jiruqai-yin ǰaγun üǰel | btu yig brgya ba | Сто знаков астрологии |
| 91 | Ґaraq oduni tokōl | Ґaraγ odon-i tokiyal | gza skar gyi 'phrod pa | Влияние планет и звезд [на судьбу человека] |
| 92 | Yamandaγa | Yamandaγ-a | 'jigs byed | Ямантака |
| 93 | Demčoq | Demčoγ | bde mchog | Чакрасамвара |
| 94 | Günriq | Güngrig | kun rig | «Мудрый (всезнающий)» |
| 95 | Cebaq-med | Cebaqmid | tshe dpag med | Амитаюс |
| 96 | Gsangdus<br>Sangduyin irōl: | Sangdui | gsang 'dus | ‘Вознесение молитвы Гухьясамадже’ |
| 97 | Yamandaγiyin öüskel tögüskel | Yamandaγ-a-yin egüskel tegüskel | 'jigs byed kyi bskyed rdzogs | Две ступени созерцания Ямантаки |
| 98 | Niγuca xurāngγuyin öüskel<br>Niγouca xurāngγuyin irōl: | Sangdui-yin egüskel | gsan 'dus bskyed rim | ‘Первая ступень созерцания Гухьясамаджи’ |
| 99 | Niγuca xurāngγuyin ulān | Sangdui-yin | gsan 'dus dmar | ‘Красное руководство’ |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | kütölbür | ulaγan kötölbüri | khrid | к Гухьясамадже |
| 100 | Šakyamūniyin bütēl | Sigemüni-yin bütegel | shākya thub pa'i sgrub thabs | Метод визуализации Будды Шакьямуни |
| 101 | A-yu-xe-yin bütēl | Ayusi-yin bütegel | tshe dpag med sgrub thabs | Метод визуализации Амитаюса |
| 102 | Amidabha-yin bütēl | Amindib-a-yin bütegel | 'od dpag med kyi sgrub thabs | Метод визуализации Амитабхи |
| 103 | Mayidiriyin bütēl | Mayidar-a-yin bütegel | byams pa'i sgrub thabs | Метод визуализации Майтрейи |
| 104 | Manzuširiyin bütēl | Manjusiri-yin bütegel | 'jam dbyangs sgrub thabs | Метод визуализации Манджушри |
| 105 | Yeke nigülesüqči-yin bütēl | Yeke nigülesüγči-yin bütegel | thugs rje chen po'i sgrub thabs | Метод визуализации Великого Милосердного (Авалокитешвары) |
| 106 | Očiro-pāni-yin bütēl | Včirbani-yin bütegel | phyag rdor gyi sgrub thabs | Метод визуализации Ваджрапани |
| 107 | Dhara ekeyin bütēl<br>Ārya Dāre ekeyin bütēkü arγa | Dhara eke-yin bütegel | sgrol ma'i sgrub thabs | Метод визуализации Тары |
| 108 | Očiro-sado-yin bütēl | Včirsado-yin bütegel | rdo кoy sems dpa'i sgrub thabs | Метод визуализации Ваджрасаттвы |
| 109 | Mahā-prati-sarayin bütēl | Maha brayidasara-yin bütegel | so sor 'brang ma chen mo'i sgrub thabs | Метод визуализации Махапратисары |
| 110 | Manzuširi-yin ölzöi melmeyiqsen bütēl | Manjusiri-yin bütegel<br>Manjusiri-yin ölǰei melmelǰegsen-ü bütegel | 'jam dbyangs sgrub thabs | Метод визуализации Манджушри |
| 111 | Гаγca bāturiyin bütēl | Гаγča baγatur-un bütegel | dpa' gcig 'jam dbyangs | Метод визуализации Ямантаки |
| 112 | Alaq γarudiyin bütēl | Alaγ γarudi-yin bütegel | khyung khra'i 'jam dbyangs | Метод визуализации гаруды |
| 113 – 116 | Maha-kala: Erliq xān: Okin tenggeri: Bsdan gsol: dörbön doqšidiyin xurāngγui | Mahaγala-yin quriyangγui / Erlig qaγan-u quriyangγui / Okin tngri-yin quriyangγui / Dangsol-un quriyangγui | mgon po'i bsdus pa / gshin rje rgyal po'i bsdus pa / lha mo'i bsdus pa / bstan gsol bsdus pa | Махакала, Эрлик-хан, Лхамо, Ямантака — собрание четырех догшидов |
| 117 | Caγān Dhara eke-yin bütēliyin arγa | Čaγan Dhara eke-yin bütegel-ün arγa | sgrol dkar gyi sgrub thabs | Метод визуализации Белой Тары |
| 118 | Dalai blamayin zokōqson blamayin takīl | Dalai blam-a-yin ǰokiyaγsan | tā la'i bla mas mdzad pa'i bla | Сочинение Далай-ламы «Жертвоприношение |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | blam-a-yin čodba | ma'i mchod pa | ламе (гуру-йога)» |
| 119 | Boqdo blamiyin zokōqson blamayin takīl | Boγda blam-a-yin ǰokiyaγsan blam-a-yin codba | rje bla mas mdzad pa'i bla ma'i mchod pa | Сочинение Панчен-ламы «Жертвоприношение ламе (гуру-йога)» |
| 120 | Zongkapayin blama yoγa | Jongqaba-yin blam-a-yin čodba | tsong kha pa'i mdzad pa'i bla ma'i mchod pa (tsong kha pa'i bla ma'i rnal 'byor) | «Гуру-йога» Цзонхавы |
| 121 | Dalai blamayin blama yoγa | Dalai blam-a-yin blam-a yiga | tā la'i bla ma'i rnal 'byor | «Гуру-йога» Далай-ламы |
| 122 | Garaq gümcünggiyin dalan xoyor āya | Garaγ γomčong-un dalan qoyar ang üsügtü | kha rag sgom chung ba'i ang yig don gnyis | Семьдесят два значения созерцания |
| 123 | Tarani ungšixuyin arγa<br>Tarni ungšixui arγa xurāqsan kemēkü | Tarni ungsiqui-yin arγ-a | sngags kyi klog thabs | Метод чтения дхарани (тарни) |
| 124 | Nomiyin tobči | Nom-un tobči | chos bsdus pa | Сущность дхармы (учения) |
| 125 | Erdeni šaštir<br>Erdeni šastir oršiboi: | Erdeni šastir | rin po che'i bstan bcos | Драгоценная шастра [космология] |
| 126 | Zongkapayin onol ögüüleküi | Jongqaba-yin onol ögüleküi | tsong kha pa'i rtogs brjod | Разъяснение теории Цзонхавы |
| 127 | Šara Zambalayin ubsang | Sir-a zambala-yin sang | dzam bha la ser bo'i bsangs | Воскурение Желтому Дзамбале |
| 128 | Pančen xutuqtuyin zokōqson yeke baγa xoyor ubsang | Bančin qutuγtu-yin ǰokiyaγsan yeke baγ-a qoyar sang | pan chen gyis mdzad pa'i bsangs che chung gnyis | Сочинение Панчен-ламы «Два метода воскурения» |
| 129 | Dörbön yeke xāni zalbiral | Dörben yeke qaγan-u ǰalbaril | rgyal chen bzhi'i gsol 'debs | Вознесение молитвы четырем Великим царям |
| 130 | A-yü-xei-yin abašiq | Ayusi-yin abisiγ | tshe dpag med kyi dbang | Посвящение Амитаюса |
| 131 | Yamandagayin abašiq | Yamandaγ-a-yin abisiγ | 'jigs byed kyi dbang | Посвящение Ямантаки |
| 132 | Maha-galayin abišiq | Maqaγala-yin abisiγ | mgon po'i dbang | Посвящение Махакалы |
| 133 | Erliq xāni abišiq | Erliγ qaγan-u abisiγ | chos rgyal gyi dbang | Посвящение Эрлик-хана |
| 134 | Okin tenggeriyin abišiq | Okin tngri-yin abisiγ | lha mo'i dbang | Посвящение Лхамо |
| 135 | Xayangrivayin abišiq | Qayanggrib-a- | rta mgrin gyi | Посвящение Хаягривы |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | yin abisiγ | dbang | |
| 136 | Noγōn Dhara ekeyin abišiq | Qoyar Dhara eke-yin abisiγ (Noγuγan Dar-a eke-yin abisiγ. Čaγan Dar-a eke-yin abisiγ ) | sgrol ma gnyis kyi dbang | Посвящение двух Тар (Зеленой Тары и Белой Тары) |
| 137 | Caγān Dhara ekeyin abišiq | | | |
| 138 | Yeke nigüülüsüqči-yin abišiq | Jangrayiseg-un abisiγ (Yeke nigülesügči-yin abisiγ) | spyan ras gzigs kyi dbang (thugs rje chen po'i dbang) | Посвящение Великого Милосердного (Авалокитешвары) |
| 139 | Manzuši-riyin abišiq | Manjusiri-yin abisiγ | 'jam dbyangs kyi dbang | Посвящение Манджушри |
| 140 | Očiro-pāniyin abišiq | Vačirbani-yin abisiγ | phyag rdor gyi dbang | Посвящение Ваджрапани |
| 141 | Bodhi mör ündüsülüqsen blamnariyin maqtāl | Bodi mör ündüsülügsen blam-a-nar-un maγtaγal (ǰalbaril) | byang chub lam rim gyi brgyud pa'i bla ma rnams kyi bstod pa gsol 'debs | Вознесение молитвы ламам, основывающимся на «Пути Просветления» |
| 142 | Bodhi möriyin xurāngγui ungšilγa | (Bodi mör-ün quriyangγui ungsilγ-a) | lam rim bsdus don | Чтение собрания Ламрима |
| 143 | Burxani arban xoyor zokōli-yin maqtāl | Burqan-u arban qoyar ǰokiyal-un maγtaγal | thub pa'i mdzad pa bcu gnyis kyi bstod pa | Восхваление двенадцати деяний Будды |
| 144 | Γurban včir-tu maqtāl | Γurban očirtu maγtaγal | — | Восхваление трех [обладателей] ваджры |
| 145 | Šüten barilduxuyin maqtāl | Dinbaril dodba (Sitün barilduqu-yin maγtaγal) | rten 'brel bstod pa | Восхваление причинно-следственной связи |
| 146 | Amidābayin maqtāl | Amindib-a-yin maγtaγal | 'od dpag med kyi bstod pa | Восхваление Амитабхи |
| 147 | Sayibēr oduqsan | Sayiber oduγsan Ayusi-yin maγtaγal Sin-e uryuqui naran | — | Сугата |
| 148 | A-yü-xe-yin maqtāl | | tshe dpag med la bstod pa nyi gzhon 'char ka ma | Восхваление Амитаюса |
| 149 | Šine uryuxui naran | | — | Восходящее солнце |
| 150 | Mayidariyin maqtāl | Mayidar-a-yin maγtaγal Oγtoryui metü (Mayidar-a-yin maγtaγal Oγtoryui metü kiged yeke | byams pa'i bstod pa | Восхваление Майтрейи |
| 151 – 152 | Oqturγui metü kigēd: yeke amuγulang | | — | Подобное небу и Великое благоденствие |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | amuγulang) | | |
| 153 | Mayidiriyin beyeyin dürsün | Mayidar-a-yin bey-e dürsü | byams pa'i sku gzugs ma | Внешние признаки Майтрейи |
| 154 | Manzuširiyin maqtāl | Manjusiri-yin maγtaγal Egülen-ü dalai | 'jam dbyangs kyi bstod pa | Восхваление Манджушри |
| 155 – 157 | Öüleni dalai kigēd: medelgeyin oqturγui zabsariyin zalou öülen | Medelge-yin oγtarγui Jabsar-un ǰalaγu egülen | sprin rgya mtsho / shes bya mkha' dbyings ma / tshams sprin gzhon nu ma | Океан облаков; Облако познания |
| 158 | Zurγan čimeq xoyor dēdü-yin maqtāl | Jirγuγan čimeg qoyar degedü-yin maγtaγal Oγtarγui-luγ-a sača | rgyan drug mchog gnyis kyi bstod pa | Восхваление шести Украшений |
| 159 | Oqtorγui-luγā saca | | mkha' mnyam ma | Сравнимое с небом |
| 160 | Zongkapayin maqtāl: | Jongqaba-yin maγtaγal čoγtu γurban γaǰar | tsong kha pa'i bstod pa | Восхваление Цзонхавы |
| 161 – 162 | Coqtu γurban γazar kigēd galabuna | Γalabana | dpal ldan sa gsum ma ka la pa na | Сиятельные три земли |
| 163 | Maši ariluqsan caγān öülen | Masi ariluγsan čaγan aγula | rnam dag gangs ri ma | Наичистейшая белая гора |
| 164 | Nayan zongka | Nayan Jongqaba | tsong kha brgyad cu ma | Восемьдесят дзонка |
| 165 | Dötö ündüsüleqsen blamanariyin maqtāl | Degedü ündüsülegsen blam-a-nar-un maγtaγal (Düde ündüsülegsen blam-a-nar-un maγtaγal) | brgyud pa'i bla ma rnams kyi bstod pa (nye brgyud gsol 'debs) | Восхваление лам, основывающихся на кратчайшем пути |
| 166 | Medeküi-bēr sangsariyin külīsü tasuluqči | Medeküi-ber sansar-un küliyesün-i tasuluqči | mkhyen pa'i srid pa'i ma | Знанием разрывающее путы сансары |
| 167 | Coqtu erdemi-yin čuulγan | Čoγtu erdem-ün čiγulγan | dpal ldan yon tan ma | Собрание сиятельных заслуг (знаний) |
| 168 | Adišayin maqtāl | Adiša-yin maγtaγal Qotala tegüsügsen | jo bstod | Восхваление Атиши |
| 169 | Xotolo tögüsüqsen | | phun sum tshogs pa ma | Полностью преисполненный |
| 170 | Čidaqčiyin erketüyin amani | Čidaγči-yin erketü-yin gegen-ü lingqu-a (Čidaγči-yin | thub dbang zhal pad ma | Шакьямуни |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | erketü-yin aman) | | |
| 171 | Čidaqčiyin erketüyin zula | Čidaγči-yin erketü-yin ǰula | thub dbang bstad sgron ma | Лампада Шакьямуни |
| 172 | Kereqleküi küsel | Kereglekü küsel | dgos 'dod kun 'byung ma | ‘Исполняющая желания’ |
| 173 | Aγui yeke buyan | Aγui yeke buyan | rgya chen bsod nams | Безграничная добродетель |
| 174 | Xotolo tögüsüqsen erdemiyin dalayin dunda | Qotala tegüsügsen erdem-ün dalai-yin töb | phun tshogs yon tan | Преисполненный заслугами посреди океана заслуг (знаний) |
| 175 | Sayin oyoutu xamuq ilγuqsadiyin nigülesküi | Sayin oyutu qamuγ ilaγuγsad-un nigülesküi | blo bzang rgyal pa kun gyi thugs rje | Сострадание всех Победоносных |
| 176 | Urγuxuyin casutu oulayin üǰüürtü | Jegün časutu aγula-yin üǰügür (Urγuqui časutu aγula-yin üǰügür-tü) | shar gangs ri ma | На вершине Снежной горы |
| 177 | Bloldan Šes-rabiyin maqtāl | Lidansirab-un maγtaγal | blo ldan shes rab kyi bstod pa | Восхваление Лодан Шераба |
| 178 | Šaǰin badaraxui | Šaǰin badaraxui | bstod 'bar ma | Расцвет дхармы (Учения) |
| 179 | Dhara ekeyin maqtāl<br>Xütuqtu Dāre ekeyin maqtal: | Dhara ekeyin maγtaγal Sayin ǰiruqayitu | sgrol bstod | ‘Восхваление Святой Тары’ |
| 180 | Sayin zurxayitu blama zangpod | Blam-a Zangpod | legs bris ma / bla ma mtshan 'bod | Астрология |
| 181 | Zarligiyin ači sanaxui zalbiral | Jarliγ-un ači sanaqui ǰalbaril | bka' drin gsol 'debs | Вознесение молитвы в напоминание заслуг Учения |
| 182 | Betegi bölǰiküi em | Betege bögelǰiküi em | nang gi khong skran 'don pa'i sbyugs sman | Противорвотное лекарство |
| 183 | Nayan sidhiditani maqtāl | Nayan siditen-u maγtaγal | grub chen brgyad bcu'i bstod pa | Восхваление восьмидесяти сиддхов |
| 184 | Arban zurγān batu orona maqtāl<br>Arban zurγān batu oroni mörgül: | Arban ǰirγuγan batu orosiγči-yin maγtaγal (Arban ǰirγuγan batu oron-u maγtaγal) | gnas brtan bcu drug gi bstod pa | ‘Восхваление шестнадцати архатов’ (‘Поклонение шестнадцати архатам’) |
| 185 | Nasuni bütēl | Nasun-u bütegel | tshe bsgrub | Деяния возраста (срока жизни) |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 186 | Amilan sayitur orošiulxui | Amilan sayitur orosiγuluγči | rab gnas | Ритуал освящения |

Данный перечень известных буддийских сочинений по сути дела дает в руки современных исследователей достаточно полную библиографию самых ранних переводных произведений на ойратском языке. Попытаемся обозначить основные направления исследования названных в нем памятников.

Во-первых, это ранняя, так сказать, доойратская история сочинений и их переводов в границах культурного круга северного буддизма. Во-вторых, это текстология и судьба указанных сочинений в последние 350–400 лет, в частности, история и взаимоотношение монгольских и ойратских версий тех памятников, которые оказались наиболее популярными, востребованными и читаемыми среди монголоязычных народов, а также соотношение между рукописными и ксилографическими версиями сочинений — как мы полагаем, наличие ксилографических изданий [Владимирцов, 1920б: 81; Heissig, Sagaster, 1961: № 254, 351, 427, 660; Поппе, 1966: 68; Лувсанбалдан, Бадмаев, 1970; Кара, 1972: 115; Лувсанбалдан, 1975: 112–122; Сазыкин, 1978; Uspensky, 1997; Намжавин, 2003; Erdemtü, 2005; Батмөнх, 2008; Яхонтова, 2014; Түвшинтөгс, 2015] является свидетельством особой востребованности и популярности сочинений. В-третьих, это выявление и интерпретация всевозможных аллюзий и реминисценций этих сочинений в современной им и последующей письменной и ксилографической традиции, что привлекает внимание в особенности в тех случаях, когда те или иные (ойратские, монгольские и, возможно, тибетские) версии какого-либо из памятников были впоследствии утрачены. Наконец, намеловажным будет и поиск откликов на сочинения, переведенные Зая-Пандитой, в ойратских и калмыцких буддийских сочинениях более позднего времени.

### 3.3. Общие замечания о переводческой технике Зая-Пандиты

Зая-Пандита, одновременно с переводом тех книг, которыми он счел нужным заниматься лично, уделял большое внимание преподаванию техники перевода своим непосредственным ученикам. Изучая переводы Зая-Пандиты, Х. Лувсанбалдан писал: «Если рассматривать старинные переводы книг, то можно выделить два вида: первым является дословный перевод оригинала, а вторым — свободный перевод. Если внимательно рассмотреть переводы Зая-Пандиты, то все они выполнены дословно» [Лувсанбалдан, 1975: 151]. Известно, что перед переводом отобранных им книг Зая-Пандита специально переводил широко используемые в буддийской литературе термины, составляя словари, которые предполагалось использовать и которые реально использовались в будущих переводах. Так, он перевел на ойратский язык «Ёгт нэр» («Иносказания») и «Ёгт нэрийн тайлбар» («Объяснение иносказаний (аллегорий)»), в которые в общей сложности вошли 83 термина. Из многих примеров становится понятно, что Зая-Пандита широко использовал переведенные им термины в переводимых текстах, тем самым добиваясь единообразия в передаче наиболее важных понятий и максимально возможной точности передачи содержания. Стоит отметить и то, что буквальная передача оригинала в переводах Зая-Пандиты свидетельствует о прекрасном владении им тибетским языком.

Среди переведенных Зая-Пандитой буддийских сочинений можно выделить поучительные шлоки «Субхашиты», написанные тибетским автором Сакья-пандитой. На примере «Субхашиты» монгольский ученый Л. Хурэлбатор провел сопоставительное исследование разных переводческих практик — техники перевода Зая-Пандиты и техники более раннего монгольского перевода, автором которого является Соном-Гара (XIV в.). Для того чтобы проследить и продемонстрировать общий принцип переводов Зая-Пандиты, в качестве примера им была взята одна и та же строфа из переводов этих двух авторов.

В переводе Соном-Гары этот фрагмент представлен следующим образом:

Тэнгэрсийн дээдэс, луус хаад, шидтэн видьядарисын эрхтэн хийгээд
Вияаси, Валмики, Агшавади тэргүүтэн арш н[у]гуудтаа
Хамгаас баясахуй сэтгэлээр орой дахь эрдэнээр хөлдөөн тахигдсан
Амьтныг тэргүүлэгч Хамгийг мэдэгчдээ сөгдмүй би
(Цит. по: [Ligeti, 1973: 23]).

Тот же самый фрагмент у Зая-пандиты (XVII в.) переведен так:

Тэнгэрийн дээд хийгээд лу-гийн эрхт бүтсэн ухаан баригчийн эрхэн
Дэлгэрсэн арш, Шоргоолжийн үүр хийгээд хөл нүдэн тэргүүтэн
Бүхнээс талан оройн эрдэнээр өлмийг тахигч
Амьтны эрхэн хамгийг мэдэгч түүнд би мөргөмүй
(Цит. по: [Lubsanbaldan, 1972: 203]).

На основе сопоставления этих переводов, представленных в научных изданиях в современной кириллице, Л. Хурэлбатор приходит к выводу, что Зая-Пандита в своей переводческой практике отошел от традиций согдийских и уйгурских переводов, воспринятых и утвердившихся в монгольских переводах XIV в., согласно которым философские термины и некоторые имена собственные оставлялись в неизменности в их санскритской форме. В качестве иллюстраций своих наблюдений Хурэлбатор приводит следующие примеры:

| Тиб. | Санскр. |
|---|---|
| «риг-зин» («ухааныг баригч») | «видьяадарис» |
| «Жай-ба» («Дэлгэрэнгүй») | «Вияаси» |
| «Дог-хар» («Шоргоолжийн үлийт») | «Валмики» |
| «Ган-миг» («Өлмийдөө нүдэт») | «Агшавади» |

[Хүрэлбаатар, 1995: 55].

В указанных примерах наглядно видно, что Соном-Гара при переводе тибетских терминов оставлял без изменения или воссоздавал их

санскритские эквиваленты в полном соответствии с требованиями традиции переводов XIV в. Что же касается перевода Зая-Пандиты, то ойратский переводчик переводит на монгольский язык тибетские имена и термины дословно, строго следуя тибетскому оригиналу [Хүрэлбаатар, 1995: 54–55].

Приведем подборку примеров, представленную Л. Хурэлбатором:

| Тиб. | Монг. |
|---|---|
| «риг-зин» | «Ухааныг баригч» |
| «Жай-ба» | «Дэлгэрсэн арш» |
| «Дог-хар» | «Шоргоолжийн үүр» |
| «Ган-миг» | «Хөл нүдэн» |

[Хүрэлбаатар, 1995: там же].

Таким же образом Соном-Гара, как отмечает Л. Хурэлбатор, в своем труде оставляет непереведенными санскритские названия стран, имена царей, божеств, людей: например, в 16-й строфе «Чакраварди» (*тиб.* «Хор-ло-жүр»), в 17-й — «Вишнү» (*тиб.* «Гой-сэр-жан»), в 18-й — «Судасоми» (*тиб.* «Жал-вү да-ва»), «Калмашавди» (*тиб.* «Вран-сан»). Что же касается творческой манеры перевода Зая-Пандиты, то он все эти имена и термины переводит следующим образом: «Хутаг ялгуусан», «Хүрдээр орчуулагч», «Шадээлт», «Сар хаан хөвүүн», «Эрээн хөлт» [Хүрэлбаатар, 1995: 55–56].

Монгольский ученый в своей работе затронул также вопрос о соотношении между переводом Зая-Пандиты и буквальным переводом тибетского текста. Вначале он приводит подстрочный перевод тибетской строфы (так, как его перевел бы современный переводчик-историк литературы):

Дордос баяжваас омгорхохын үндэс
Дээдэс баяжваас номхтохын үндэс
Үнэг цадваас омгорхон үхэдхиюү
Арслан цадваас амгалан хэвтъюү

[Хүрэлбаатар, 1995: 56].

Далее проводится эквивалент тибетской строфы в переводе Зая-пандиты:

Дордос (баяжихулаа) омгийн үндсэн
Дээдэс (баяжихулаа) номгодохын үндсэн
Үнэгэн (цадахулаа) оморхон хуцах
Арслан (цадахулаа) амгалан хэвтэх

[Хүрэлбаатар, 1995: там же].

Л. Хурэлбатор сделал попытку представить метрико-ритмический рисунок перевода, учитывая количество первых ударных слогов и даже привел схему получившейся при этом и разбираемой им строфы [(4, 6) (4, 8) (4, 8) (4, 8)]. Вывод, к которому он приходит, сводится к следующему: количество ударных слогов в каждой строке равняется четырем, всего их в четырех строках 16; безударных в среднем от 6 до 8. Если результат озвучивания транслитерации монголо-ойратского письма приблизительно разбить на слоги, то получится, что в 1-й и 2-й строках указанной строфы по 15 слогов, а в 3-й и 4-й – по 12. Разбор ряда других стихотворных строф позволяет исследователю в дополнение к сказанному сделать вывод, что работы Зая-Пандиты «являются ярким примером дословного перевода, опирающегося на тибетский оригинал» [Хүрэлбаатар, 1995: 57].

В заключении своего анализа Л. Хурэлбатор отмечает, что тот стиль перевода, который присущ творческой манере Зая-Пандиты, принято считать дословным и в точности соответствует тибетскому оригиналу. Такие переводы называются «дословно дублирующими язык сутр» [Там же: 59–60]. При этом он указывает на то, что подобная манера перевода была характерна для творчества таких известных переводчиков XIII–XIV вв., как Чойджи-Одсэр, Соном-Гара и другие, в чьих переводах прослеживалось влияние уйгурской и согдийской традиций перевода. В XVII в. Зая-Пандита при переводе буддийских текстов придерживался правила буквального (или пословного) следования тибетскому тексту, при этом большая часть тибетских слов переводилась им на монгольский (ойратский) языки буквально, без привлечения санскритских эквиваленты буддийских терминов и имен [Там же]. В этом факте монгольский ученый усматривает проявление

того, что буддийская литературно-книжная традиция все больше проникала в монгольскую культуру через посредство Тибета, где сформировалась самобытная и самодостаточная буддийская культура и литературная практика, это же свидетельствует об укреплении основ тибетской и монгольской культур в равной степени, в сбалансированном объеме [Хүрэлбаатар, 1995: 59–60]. С другой стороны, дословные переводы Зая-Пандиты были связаны с теми установками, согласно которым в наставлениях Будды нельзя было добавлять или убавлять какие-то слова даже при их переводе на другой язык с самыми благими целями распространения вероучения.

Ценные сведения о переводческой манере Зая-Пандиты мы можем почерпнуть также из статьи А. Д. Цендиной, в которой она сопоставляет переводы известного сочинения «Книга сына» в исполнении Зая-Пандиты и Ширээт-гуши-цорджи (Ширэту-Гуши-цорджи) [Цендина, 2001]. Сопоставление трудов этих известных переводчиков представляется не случайным. Исследовательница приводит следующие доводы в обоснование своего выбора: «Во-первых, они опирались на многовековые усилия предшественников — монголы начали переводить буддийские сочинения с начала XIV в. Во-вторых, при их жизни была развернута крупномасштабная переводческая работа, ядром которой стал перевод «Ганджура». Однако — и это, в-третьих — еще не был начат огромный труд по переводу «Данджура» (XVIII в.), в процессе которого были окончательно выработаны и в значительной степени нормативно закреплены лексические и синтаксические приемы перевода с тибетского языка на монгольский» [Цендина, 2001: 54]. Все это позволяет утверждать, что оба переводчика своими трудами в определенной степени предварили и подготовили создание нормативного перевода [Там же].

В цитируемой работе А. Д. Цендиной представлен материал, наглядно иллюстрирующий особенности переводов двух авторов, рассмотренные и в

плане передачи содержания тибетского первоисточника, и с учетом сложения языка переводного текста. Укажем на некоторые выводы, касающиеся переводческой техники Зая-Пандиты. Первое, на что обащает внимание автор статьи, это то, что Зая-Пандита постоянен в отборе лексического эквивалента к определенному тибетскому слову: он отбирает одно и то же слово, отвергая возможные синонимы, и использует избранное им слово даже в тех случаях, когда «смысловые, стилистические или даже синтаксические нормы монгольского языка требовали бы использования другого» [Цендина, 2001: 55]. Например, *тиб.* ji-ltar ‘как, каким образом’ всегда переводится как yamāru ‘как, каким образом’, а rab-tu ‘очень’ — как sayitur ‘наилучшим образом’. Вероятно, здесь сказывалась установка на сакральность переводимого текста, который должен был быть максимально близким к оригиналу: определенная свобода в передаче оригинала, думается, допускалась в ранние периоды в тех переводах, которые были адресованы неофитам.

При воспроизведении в переводе имен и названий Зая-Пандита в указанном труде полностью или частично переводит их на ойратский язык при помощи доступных ему языковых средств.

В отношении синтаксиса перевода Зая-Пандиты А. Цендина указывает на такую его особенность, как твердое следование тексту тибетского оригинала, при этом он старается сохранить даже порядок слов оригинала [Цендина, 2001: 56–57]. Это стремление следовать строю тибетской фразы приводит к тому, что в переводе Зая-Пандиты наблюдаются тяжеловесные синтаксические конструкции, хотя и «не противоречащие языковым нормам, но редкие и искусственные в обычной речи» [Там же: 58]. Приведем один из таких примеров: *тиб.* skye bo'i tshogs de dag dad pa'i mchi mas mig gang ‘у всех собравшихся глаза наполнились слезами веры’ — *ойр.* törölkitöni čuulaγan tede süǰülün nidün-dü nilbusu düürgen (цит. по: [Цендина, 2001: 58]).

Особо следует остановиться на выводах А. Д. Цендиной относительно сходства и различий двух сопоставляемых переводов — переводов Зая-Пандиты и Гуши-цорджи. Если первое касается некоторых общих моментов переводов, а именно: «Оба литератора опираются на единый принцип перевода тибетской лексики устойчивым образом, когда каждое тибетское слово имеет один монгольский эквивалент (во многих случаях для каждого — свой). Оба стремятся к сохранению всех синтаксических элементов оригинала, правда, Гуши-цорджи — лишь в том случае, когда это не противоречит строю монгольского языка или не мешает его собственным целям» [Цендина, 2001: 61]. Относительно различий между этими двумя переводами, исследовательница подмечает следующую особенность в творческом почерке Зая-Пандиты: «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 допускает неясный, непонятный перевод, когда сталкивается с тибетскими идиомами или специфическими выражениями» [Там же].

Главное же в творческой манере Гуши-цорджи, по мнению А. Д. Цендиной — то, что этот переводчик стремится передать смысл текста: «Он изменяет порядок слов оригинала всегда, когда этого требуют правила монгольского языка.<…> Он идет на снижение стиля в пользу понятности. <…> Он часто уточняет, упрощает, а иногда и изменяет смысл, если он кажется ему не сообразующимся с кардинальными идеями буддизма» [Цендина, 2001: 61].

Подводя итог сопоставительному анализу двух переводов, А. Цендина отмечает, что их авторы своим литературным творчеством обозначили наметившиеся два направления в переводческой деятельности монголов — *дословный* и *смысловой* переводы. Представляется важным и интересным в

будущем проследить, какое из направлений приобретало большее распространение, какого из двух направлений придерживались те или иные переводческие школы и издательские центры, мог ли выбор той или иной техники перевода зависеть от жанра переводимого сочинения.

Таким образом, техника перевода Зая-Пандиты занимает главенствующее место в истории переводов и переводческой практики второй трети XVII в. Установленная им традиция дословного перевода религиозных книг и другой буддийской литературы по разным отраслям знания с тибетского языка на монгольский и ойратский языки стала канонической и получила продолжение в трудах следующих поколений переводчиков. Эта техника, как мы полагаем, сыграла весьма заметную роль в стабилизации норм письменного монгольского и ойратского языков, которые впоследствии сохранялись практически без изменения на протяжении почти трех столетий, а воздействие тибетского языка на лексику и синтаксис этих языков было вполне позитивным, стимулирующим и развивающим.

## 3.4. Переводы и сочинения из письменного наследия Зая-Пандиты и его ближайших учеников в последующие десятилетия и века

Письменное наследие выдающегося религиозного, политического и общественного деятеля, ученого, просветителя XVII в. Зая-пандиты Намкай Джамцо, бесценное по своей значимости, представляет собой выдающееся явление в истории духовной культуры ойратов и калмыков и в наши дни продолжает оставаться важным звеном многовековой традиционной книжности калмыков. Сочинения на «ясном письме» («тодо бичиг»), созданном Зая-Пандитой на основе старомонгольского алфавита [Ринчен, 1999], составляют ныне золотой фонд мировых собраний старых монгольских книг. Памятники письменной культуры ойратов и калмыков и

сегодня вызывают интерес со стороны исследователей, занимающихся проблемами буддологии, тибетологии, монголистики, этнографии, истории, культуры монголоязычных народов и других народов, исповедующих буддизм или испытавших влияние буддийской культуры [Эрдэмт, 2008].

Перечень переводов, выполненных самим Зая-Пандитой, а также список переводов буддийских сочинений, подготовленных его непосредственными учениками, как было представлено выше, присутствует в биографии Зая-Пандиты, составленной Раднабхадрой [Раднабхадра, 1999; Норбо, 1999]. Уже к началу последней трети XVII в. огромное по объему переводческое наследие Зая-Пандиты и его учеников составило самостоятельный корпус ойратской буддийской книжности, который начал распространяться в копиях, как мы видели, еще при жизни самого Зая-Пандиты по желанию отдельных местных правителей.

Судьба отдельных сочинений, переведенных Зая-Пандитой, в их бытовании у ойратов и калмыков прослеживается по колофонам, содержащим указания на его имя (на одно из имен, которыми он подписывался), а также по достаточно многочисленным рукописям и ксилографам, находившимися в распоряжении калмыцких гелюнгов. В составе этого массива памятников могут быть выявлены следующие группы текстов:

— копии, списки или ксилографы переводов Зая-Пандиты.

— повторные переводы тех же сочинений, которые были переведены Зая-Пандитой;

— оригинальные сочинения, принадлежащие ойратским гелюнгам XVIII–XX вв.

— тибетские оригиналы текстов, с которых осуществляли свои переводы Зая-Пандита и его ученики и последователи, а также, возможно, оригиналы текстов на других языках, например, на монгольском.

Изучение рукописных собраний и каталогов буддийских памятников, носящих сводный, обобщающий характер, показывает следующее:

Идентификация сочинений, которые переводились Зая-Пандитой и его последователями, сопряжена с рядом трудностей. К их числу относится неустойчивость заголовков сочинений, именование сочинений не по заголовку, а по приметным фрагментам текстов, по первой строке или последней строке, по именам божеств, упоминаемых в тексте или божеств, которым посвящаются сочинения. Известные сложности такого плана встречаются даже при сравнении списка переводов Зая-Пандиты, приведенного Раднабхадрой, который был прокомментирован нами выше (см. подраздел 3.4.).

Объектами изучения при анализе переводческого наследия Зая-Пандиты становятся разные группы текстов:

во-первых, ойратские версии буддийских памятников, где необходимо выявлять копии-списки переводов Зая-Пандиты и переводы, принадлежащие другим переводчикам;

во-вторых, тибетские версии текстов, переведенных Зая-Пандитой, которые необходимы нам с целью определения непосредственных оригиналов ойратских версий буддийских памятников, созданных Зая-Пандитой.

При изучении корпуса буддийских письменных памятников, имевших распространение у калмыков, нам представляется необходимым учитывать и то, что калмыцкие гелюнги могли приобретать и хранить буддийские сочинения на монгольском языке и пользоваться ими, например, при составлении собственных оригинальных сочинений.

Если в отношении последней трети XVII в. можно утверждать, что собрание образцов буддийской книжности у ойратов составляли сочинения, переведенные Зая-Пандитой и его учениками, и, вероятно, какое-то количество книг на тибетском языке, которые имели в своем распоряжении

ойратские гелюнги, то на протяжении двух последующих столетий ойратские монастыри и хурулы аккумулировали у себя значительное число буддийских рукописей и ксилографов, созданных в различных буддийских центрах (печатнях монастырей Бурятии, Монголии, Тибета) и содержащих сочинения на разных языках — тибетском, монгольском, ойратском. Полиглоссия ойратской буддийской письменной культуры и ее пользователей — хотя бы они и принадлежали почти исключительно к ойратской конфессиональной иерархии, существенно отличает образовательный и культурный потенциал калмыцкого буддизма и буддийской культуры от аналогичной ситуации в Монголии и тем более в Тибете, в котором внутренняя диглоссия не была связана с многоязычием, инициируемом, с одной стороны, конфессиональной и культурной средой, с другой стороны — социальной средой.

Современное состояние изучения переводческого наследия Зая-Пандиты, как мы думаем, во многом связано с приоритетами актуальности современного ойратоведения. В нем относительная ценность издаваемых и изучаемых памятников определяется их ролью в истории письменной культуры и традиционной книжности ойратов и калмыков, языковыми достоинствами, репрезентативностью в списках и изданиях, степенью светского характера сочинения и другими особенностями. По этой причине даже присутствие сочинений, переводившихся Зая-Пандитой, в составе Ганджура и Данджура еще не было предметом внимания специалистов, а изучение потенциальных источников текстов, переводившихся Зая-Пандитой, пока не выходит за рамки более или менее обоснованных гипотез о роли тибетского сборника «Сундуй» как источника переводов ойратского просветителя.

В ряду сочинений, написанных на ойратском языке, значительную часть составляют переводы с классического тибетского языка, выполненные самим Зая-Пандитой и его последователями. Эти сочинения позволяют

современным и будущим исследователям судить о глубине средневековой мысли, системе воззрений, уровне просвещенности тибетского общества, в котором проходило становление Зая-Пандиты как личности. Система ценностей тибетской культуры, которую он принял, вобрал в себя и стал проповедовать среди монголов, ойратов и калмыков, с неизбежностью проявляется в том, какие сочинения были отобраны Зая-Пандитой для перевода на ойратский язык [Лувсанбалдан 1970: 297–300]. Как хорошо известно, деятельность Зая-Пандиты на этом поприще распространялась в географическом пространстве от Восточной Монголии до берегов Волги.

Со времени составления национальной письменности Зая-Пандитой — с 1648 г. — в период с 1650 по 1662 г. им и его последователями была создана обширная литература, большую часть которой составили переводы буддийских сочинений. Ойратский проповедник в первую очередь ставил перед собой задачу посредством этой литературы распространить буддийское учение среди ойратов и монголов.

Многие ученые России и зарубежных стран на протяжении более чем двух столетий — столько, сколько насчитывает история научного монголоведения — занимались анализом состава и содержания этих переводов, идентификацией тех или иных переводов с известными каноническими и неканоническими сочинениями [Heissig, 1954; Damdinsürüng, 1959: 320–334; Лувсанбалдан, 1961: 89–165; Halcovic, 1972; Цэрэнсодном, 1977: 201–205; Цэрэнсодном, 1982; Сазыкин, 1986; Uspensky, 1997; Хүрэлбаатар, 1995: 52–60; Музраева, 1999: 76–78; Намжавин, 2002: 50–58]. Такая работа сопряжена со многими трудностями, одна из которых состоит в том, что представленный Раднабхадрой перечень сочинений, которыми занимался Зая-Пандита, отличается предельной лаконичностью, и это затрудняет установление точного заглавия того или иного сочинения. Следует добавить, что, к нашему большому сожалению, многие из переводов Зая-Пандиты были с течением времени утрачены, а те из них, что дошли до

наших дней, оказались рассеяны по различным мировым собраниям старых монгольских книг. О том, что ныне хранится в фондах библиотек, архивов, академических институтов и университетов писали и пишут многие монголоведы и тибетологи. Сведения об отдельных сочинениях мы можем почерпнуть из имеющихся мировых каталогов. Но до сих пор почти ничего не известно о том, какие именно письменные источники сохранились к началу XXI в. в частных коллекциях, какие тексты имеют хождение в среде верующих калмыков. У нас до настоящего времени нет ни перечня самих коллекций, ни их описаний. Поэтому настоящая работа в определенной степени восполняет имеющийся пробел в отечественном востоковедении.

Исследователи, проводившие анализ содержания этих буддийских памятников, приходили к выводу, что учение Будды представлено в них во всей полноте. В силу тех или иных исторических событий (междоусобицы, экспансия со стороны маньчжурской империи Цин) большая часть этого письменного и литературного наследия была утрачена, и лишь незначительная часть рукописных книг и их фрагментов в настоящее время хранится в крупнейших собраниях восточных книг Улан-Батора, Санкт-Петербурга, Элисты и других мировых востоковедческих центров.

Из собрания Кангьюра (Ганджура) Зая-Пандита перевел на ойратский язык такие сочинения, как: «Великий освободитель» (*ойр.* Tarpa čenpo), «Пять покровительниц» (*ойр.* Panča rakša), «Сутра золотого света» (*ойр.* Xutuqtu dēdü altan gerel suduriyin aimagiyin erketu xān kemēkü), «Праджняпарамита в восемь тысяч шлок» (*ойр.* Xutuqtu biligiyin činadu kürügsen nayiman mingγa-tu), «Алмазная сутра» (*ойр.* Dorji jodba), «Святая Белозонтная» (*ойр.* Xutuqtu busud-tu ülü ilaqdaqči čaγan šükürtü), «Сутра „Восемь сиятельных неба и земли“» (*ойр.* Xutuqtu oγtorγui γazariyin nayiman gegēn), «Сутра „Знание смертного часа“» (*ойр.* Nöqčiküi cagiyin belge bilig), «Сутра о мудрости и глупости» (*тиб.* 'Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo), которая в монголоведной литературе часто упоминается как

«Улигер-ун далай» (от крат. *монг*. Üliger-ün dalai, крат. *ойр*. Üligeriyin dalai «Море притч»). Описание этих сочинений представлено в каталогах [Uspensky, 2001] и ряде статей [Яхонтова, 2014; Мирзаева, 2019а; Мирзаева, Тувшинтогс, 2019].

Среди сочинений, переведенных Зая-пандитой, присутствуют хорошо известные буддийские памятники: «Книга отца» (*ойр*. Phačoi), «Книга сына» (*ойр*. Bučoi) (см. [Цендина, 2001: 54–74]), «Маникамбум» (*ойр*. Mani gambum), «История о Молон-тойне» (*ойр*. Moloni toyini tuuǰi), «История Чойджид-дагини» (*ойр*. Erligiyin zakā), «Субхашита» (*ойр*. Suba-šidi), «Биография Миларайпы» (*ойр*. Milayin tuuǰi), «Биография Цзонхавы» (*ойр*. Zongkapayin tuuǰi), «Биография Далай-ламы II Гендун Джамцо» (*ойр*. Dge-'dün rgya-mcoyin tuuǰi), «Биография Далай-ламы III Соднам Джамцо» (*ойр*. Bsod-nam rgyamcoyin tuuǰi) и другие.

В буддийской традиции известны различные виды биографических сочинений, именуемых *намтарами* (от *тиб.* rnam-thar). Наряду с биографиями, навеянными видениями и снами, биографиями, связанными с историей распространения учения Будды в той или иной стране, биографиями, в которых перечисляются линии преемственности буддийских иерархов разных школ и направлений, нам известны и исторические биографии, написанные в этом жанре. Зая-Пандита включил в свод буддийской литературы на ойратском языке также и биографии известных иерархов — Далай-лам, Панчен-лам, Цзонхавы и других. Как правило, в них перечисляются различные практики, на которые та или иная персона получила посвящения, приводятся имена и степени, получаемые при этом посвящении.

Освещая интересующие нас вопросы, следует особо сказать о памятниках, в которых раскрываются основные положения буддийского учения, философии, метафизики. К ним можно отнести сочинения по праджняпарамите (*санскр*. prajñāpāramitā ʻзапредельная мудрость’). В них в

наиболее полно отразились результаты развития идей буддизма в философии махаяны. Тексты праджняпарамиты включены в состав канонического свода Ганджур; они неоднократно переиздавались в Тибете, Китае и Монголии, как в составе канона, так и отдельными томами, широко распространялись в рукописном виде. Благодаря этому идеи праджняпарамиты оказали влияние на самые различные стороны и уровни общественного сознания ойратов и калмыков. Эти тексты заключают в себе буддийское учение о *шунье* (*санскр*. śūnya / śūnyatā ʻпустотаʼ), которое лежит в основе всего буддизма махаяны; они признаются в качестве теоретической основы последователями двух основных философских школ махаяны (мадхьямики и виджнянавады). Согласно монгольским историческим хроникам, перевод важнейших текстов праджняпарамиты отмечался как событие первостепенной важности для распространения буддизма среди монгольских народов. В Калмыкии, как и в Бурятии и Монголии, Праджняпарамита воспринималась как самая важная часть буддийского учения. Приобретение подобных текстов связывалось с началом утверждения и распространения веры в той или иной стране или местности. Отдельные сочинения воспринимались буддистами не просто как тексты, имеющие значительную теоретическую, философскую ценность («Праджняпарамита в восемь тысяч строф», «Сутра сердца Праджняпарамиты» и др.), но и как магическое средство, способное улучшить карму, оградить от бедствий одним своим присутствием на алтаре. Все это способствовало необычайной популярности среди калмыков сочинения из разряда праджняпарамитской литературы, которым является «Алмазная сутра» (*тиб*. 'Phags-pa shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa rdo-rje gcod-pa zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo).

Среди разнообразных по жанрам и содержанию памятников буддийской литературы особо следует отметить обрядовые тексты, которые использовались буддистами в ежедневных молебнах и при проведении различных обрядов. К таким сочинениям относятся: 1) гимны-славословия

или восхваления (*тиб*. bstod-pa); 2) молитвы-благословения (*тиб*. smon-lam); 3) молитвы-просьбы (*тиб*. gsol-'debs); 4) садханы или методы созерцания (визуализации) (*тиб*. sgrub-thabs); 5) подношения *торма* (жертвенных хлебцев) (*тиб*. thor-bul); 6) умилостивительная жертва, *торма* (*тиб*. thor-ma); 7) сэрджэм или подношение напитка (*тиб*. gser-skyems); 8) догджур или ритуал возврата, пресечения зла (*тиб*. bzlog-bsgyur); 9) жертвоприношение на огне (*тиб*. sbyin-sreg) и др. К перечисленным сочинениям следует также прибавить тексты, содержащие описания различных обрядов и ритуалов (*тиб*. cho-ga).

Сочинение «Пять покровительниц (или гениев-хранительниц)» (*ойр*. Panča rakša от *санскр*. pañcarakša), известное под названием «Банзрагч» (монголизированное произношение санскритского названия сочинения), является изложением Учения Будды, и в нем разъясняется, как следует избегать плохих рождений и всевозможных препятствий, которые выпадают на долю живых существ. Исследователи этой сутры отмечают, что она была создана на санскрите, позже была переведена на тибетский язык и неоднократно переводилась на монгольские языки. Авторами этих переводов являются Чойджи-Одсэр, Шераб-Сэнгэ, Аюши гуши, Зая-пандита Намкай Джамцо [Pancarakša, 2005] и другие. По своей композиции это сочинение состоит из пяти частей, каждая из которых посвящена одной из великих защитниц — Махапратисаре, Махамаюри, Махашитавати, Махасахасра-прамардани, Махамантра-анудхарани. Текст содержит многочисленные мантры и молитвенные тексты. Колофон сутры содержит благопожелание о всеобщем благоденствии и мире, о всеобщем благополучии [Там же].

Широко распространен у буддистов сборник гимнов, составленных в честь бодхисаттвы мудрости Манджушри, хорошо известный под санскритским названием «Манджушри нама сангити» [Heissig, 1954: 30, 34, 106, №23, 31, 114; Сазыкин, 2003б: 73–81]. У калмыков популярны не только тибетские списки этого памятника, но также двуязычные списки, в которых

представлен параллельный тибетский и ойратский тексты, а также собственно ойратские списки. Несмотря на то, что тибетские и монгольские издания этого сочинения хорошо известны в востоковедении, их описания включены во многие мировые каталоги, тем не менее, ойратские списки его очень редки. О значимости этого сочинения в переводе Зая-Пандиты свидетельствует тот факт, что оно включено в состав сборника дхарани (тарни) и сутр, именуемый «Сундуй» [Сазыкин, 2003а: 73; Сазыкин, 2009: 28]. Составителем ойратской версии сборника «Сундуй» является ученик Зая-Пандиты Эрх-цорджи [Сазыкин, 2009: 28; Лувсанбалдан, 1975: 155].

Среди переводов Зая-пандиты Намкай Джамцо также имеются тексты из разряда дхарани. Согласно биографии Зая-пандиты, среди подобных сочинений перечисляются следующие: «Метод прочтения дхарани» (*ойр*. Tarni ungsiquyin arγa), «Дхарани, успокаивающие все болезни» (*ойр*. Xamuq ebeči amurliuluqči toqtōl), «Дхарани Окон Тэнгри» (*ойр*. Gerel-tü okin tenggiriyin toqtōl) и другие [Biography, 1967: л. 9а–1б]. Наличие подобных произведений среди переводов Зая-Пандиты является еще одним подтверждением того, что тексты, относящиеся к жанру дхарани (тарни), можно отнести к разряду «оберегательно-предписательных» текстов; многие из них включены в состав Монгольского Ганджура [Mongolian Kanjur, 1973, vol. 23, 24 и др.].

Приведенный выше список можно дополнить сведениями, представленными монгольским ученым Х. Лувсанбалданом. Он отмечает ряд сочинений этого жанра, в колофоне которых указывается авторство ойратского Зая-пандиты. Это, к примеру, такие сочинения, как «Святая дхарани, успокаивающая все болезни лошадей» (*ойр*. Xutuqtu morini xamuq ebeči masi amurliulun üyiledküyin toqtōl), «Дхарани под названием „Разрушающая ваджра“» (*ойр*. Teyin ebdegči očir kemekü toqtōl) и другие [Лувсанбалдан, 1975: 240]. Тот факт, что сочинения, принадлежащие к жанру *дхарани*, вошли в перечень тибетских канонических и неканонических

произведений, отобранных Зая-Пандитой для перевода на монгольский и ойратский языки, еще раз подтверждает тезис о значимости этих молитвенных текстов для монголов и ойратов, буддистов по вероисповеданию.

Среди сочинений популярного буддизма, переведенных Зая-Пандитой и его последователями, можно назвать такие широко известные сочинения, как «История о Молон-тойне», «История Чойджид-дагини», «Двенадцать деяний Будды», «Повесть о Лунной кукушке» и др. В них показывается практическая польза соблюдения этических норм буддизма, норм буддийской морали. На примере жизни главных действующих лиц утверждается, что земное существование бренно и кратковременно, и необходимо не теряя времени встать на путь добродетели.

«История о Молон-тойне» — рассказ о сыновней любви, некогда переведенный с санскрита на китайский язык (III в. н. э.). Эта история получила известность в Тибете (IX в.), а затем стала известна монголам и ойратам (XVII в.). Молон-тойн (санскр. *Маудгальяяна*, кит. *Мулянь*), один из ближайших учеников Будды Шакьямуни, в поисках умершей матери посетил все области буддийского мира, в том числе и ад [Ойратская версия «Истории…», 1999].

Автором перевода этого произведения, по мнению исследователей, является ученик Зая-Пандиты, Цултэмджамц [Damdinsürüng, 1959: 491; Лувсанбалдан, 1975: 156–159; Ойратская версия «Истории …», 1999: 18]. Отличительной особенностью ойратского перевода данной повести является преимущественно нарративный характер повествования, что сближает его с китайскими рассказами на этот же сюжет. В ойратской версии весьма ограниченное число буддийских религиозно-этических рассуждений, столь типичных для индо-тибетской дидактической литературы [История Чойджид-дагини, 1990: 11].

Другим буддийским повествованием, целиком посвященным описанию «хождения в ад», является «История Чойджид-дагини» или «Послание-наказ драгоценного Эрлик Номун-хана» (*ойр.* Erdeni-tü Erliq momiyin xāni zakā zarliq orošiboi). Эта повесть зародилась в Западном Тибете (Ладакхе) не позднее начала XVI в. [Сазыкин, 1980: 150–155]. Ее монгольские переводы стали появляться уже в XVII в. В первой половине XVII в. эта повесть была переведена Зая-пандитой Намкай Джамцо. Имеются многочисленные списки данного перевода на ойратском «ясном письме», последний из которых датируется 1926 г. [Орлова, 2002: 44, №60]. Примечательно, что в перечне переводов Зая-Пандиты это сочинение озаглавлено как «Послание Эрлика» (*ойр.* Erliggiyin zakā). О популярности этого сочинения не только у ойратов и калмыков, но и у монголов свидетельствует тот факт, что именно перевод Зая-Пандиты послужил основой для обратного перевода этой повести на тибетский язык [Видения буддийского ада, 2004: 21].

Повесть «История Чойджид-дагини» содержит повествование, рассказанное самой Чойджид; в ней, в частности, описываются предсмертные ощущения героини. В нее включено подробное описание ада, мучений, к которым ведут многочисленные прегрешения. В ней также представлены сцены суда Владыки ада Эрлик-хана над душами умерших. Это сочинение написано неизвестным автором, несомненно, хорошо знакомым с буддийской концепцией потустороннего бытия, изложенной в догматической литературе, космографических трактатах, а также в буддийских обрядниках. Описывая страдания ада, автор в основных своих положениях не отступает от сформированных в рамках буддийской литературы *махаяны* представлений об устройстве областей (сфер) буддийского мира и ада в частности [Там же: 22–23].

История изучения данного памятника нашла продолжение в начале XX в., когда его ойратская версия на «ясном письме» была опубликована литографическим способом в Санкт-Петербурге в 1908 г. Б. Я. Владимирцов

охарактеризовал этот текст как «ойратско-калмыцкий», поскольку это был уже не перевод Зая-Пандиты, а его существенно переработанный сокращенный вариант [Лауфер, 1927: XV].

Таким образом, даже краткий перечень рассмотренных выше переводов Зая-Пандиты и его учеников впечатляет своей продуманностью и последовательностью. Из огромного моря буддийских памятников им были отобраны для перевода те сочинения, которые содержат разъяснения основополагающих доктрин и постулатов буддизма, раскрывают всю глубину системы воззрений тибетского буддизма, являются выражением средневековой философской мысли, свидетельствуют о высокой степени просвещенности общества. Образцы письменных памятников ойратов и калмыков, представляющие собой популярное изложение буддийских догм, наглядно свидетельствуют о том, что традиционная книжность ойратов и калмыков на протяжении нескольких столетий успешно развивалась в русле буддийской традиции.

В настоящее время наследие Зая-Пандиты продолжают изучать ученые России, Монголии, Китая, Японии, Европы и Америки.

Переводы Зая-Пандиты с тибетского на монгольский и ойратский языки поныне являются источником изучения традиционных и религиозных воззрений, истории, культуры, филологии, этнографии монголов, ойратов и калмыков. Дальнейшее всестороннее исследование письменного наследия Зая-пандиты Намкай Джамцо, привлечение списков, вариантов и копий сочинений, имевших хождение в среде калмыцких верующих вплоть до начала XXI в., окажет неоценимую пользу в воссоздании картины жизни ойратов в средние века, в реконструкции неясных, малоизученных страниц их истории, в раскрытии малоизвестных сторон духовной жизни калмыков, и шире — монгольских народов, связанных общностью буддизма, поможет более рельефно представить картину развития книжной культуры монголоязычных народов и их связей с соседями.

**Выводы к 3-й главе**

Развитие письменности и тем более переводческая деятельность в конфессиональной сфере, способствующие распространению буддийского вероучения среди монголов и ойратов, выдвигали из сангхи и сообщества служителей буддийского культа наиболее одаренных людей с особыми объемами знаний и творческими способностями в области словесности. Таким, безусловно, был Зая-пандита Намкай Джамцо, чей вклад в увеличение объемов буддийской переводной литературы у ойратов и современных калмыков невозможно переоценить.

Анализ переводов Зая-Пандиты позволяет отметить, что эти переводы настолько увеличили количество буддийских текстов на ойратском языке, что по сути дела создали фундаментальный корпус буддийских книг, получивших распространение у ойратов и удержавшихся в обороте на протяжении нескольких столетий. Они представляют разные жанры буддийской книжности, и, соответственно, являются носителями разных жанровых форм.

Особенности переводческой техники Зая-Пандиты выражены в продолжении практики следования тибетскому оригиналу в переводном тексте, прежде всего в сфере порядка слов.

Заслуги Зая-Пандиты в области становления и развития ойратской и калмыцкой письменности состоят не только в личном вкладе в переводческую деятельность, но и в создании школы учеников-последователей и переводчиков, которые сформировали традицию перевода священных текстов на ойратский язык, которая передавалась из поколения в поколение в последующие века и сохранилась вплоть до второй половины XX в.

# Глава 4. ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ НА «ТОДО БИЧИГ» И ТИБЕТСКОМ ЯЗЫКЕ У ВОЛЖСКИХ КАЛМЫКОВ В XX В.

## 4.1. Памятники буддийской книжности — рукописные и старопечатные тексты у калмыков в XVIII – начале XX в.

Специфика корпуса традиционной буддийской книжности у ойратов и калмыков, пополнявшегося оригинальными сочинениями, определяется рядом внешних факторов. Первый из них — это относительная изолированность, удаленность мест расселения калмыков в XVII в. от конфессионально-культурных центров, во многом определявших единство других монголоязычных народов, близких к Тибету. Второй фактор — неполнота сохранности книжного наследия ойратов, в особенности в среде калмыков, где в XVIII–XIX вв. в силу своего рода экстерриториальности калмыков в пределах России местом концентрации письменной и книжной культуры оказались буддийские центры, и по этой причине даже светская, например, историческая литература оказалась как бы отстраненной от общественного книжного достояния, письменность «тодо бичиг» использовалась вне буддийской церковной сферы в основном как деловая письменность. Третий фактор — ойратские рукописи попадали в академические коллекции по большей части не только из регионов расселения калмыков в Европейской части России, а из районов традиционного проживания ойратов, из Монголии и сопредельных территорий.

По причине дифференциации форм письменности и сосредоточения книжности в буддийской церковно-монастырской сфере состав сочинений, имевших распространение у калмыков, с одной стороны, оказывался традиционным и составлял собрания канонических сочинений, с другой стороны, уже относительно поздно, на рубеже XIX–XX вв. он стал

пополняться оригинальными сочинениями калмыцких лам. Даже история тех сочинений, которые составляют фундамент калмыцкой дореволюционной литературы (А. В. Бадмаев) описана в научной литературе не вполне отчетливо, тексты этих памятников изучаются по доступным изданиям без обобщений археографического характера.

В текстологическом отношении буддийское книжное наследие, сохранявшееся у калмыков, недостаточно изучено. Даже известные сочинения лишь относительно недавно благодаря наличию каталогов могут быть сгруппированы по выявленным спискам, текстологический анализ их вырисовывается на горизонте как задача отдаленного будущего. Более или менее ясен состав ксилографов, попадавших к калмыкам и сохранившихся в их среде.

Основным источником для изучения дошедшего до нас корпуса ойратских рукописных и старопечатных текстов буддийского содержания являются библиотеки и архивы, и прежде всего — каталоги этих архивов. Объемное собрание буддийских текстов хранится в Научном архиве Калмыцкого научного центра РАН (далее — НА КалмНЦ РАН), а также в Институте восточных рукописей РАН (далее — ИВР РАН) и в Научной библиотеке Восточного факультета СПбГУ, ойратские рукописи имеются также в других собраниях России и за рубежом.

Каждое собрание, где имеются ойратские буддийские книги, имеет свою историю, документированную собирателями и отраженную в истории учреждения, где оно хранится. Собрание КалмНЦ РАН, в котором сосредоточены те рукописные и печатные памятники, которые пережили вместе с их владельцами все социальные и культурные потрясения XX в., объединяет коллекции гелюнгов, некоторые персональные коллекции хранятся в музейных фондах, хурульных библиотеках отдельных районов Калмыкии. Книги и ксилографы из собрания ИВР РАН и СПбГУ отражают интересы ученых-монголоведов, пополнявших книжные собрания и

изучавших монголоязычные письменные памятники, а также маршруты экспедиций путешественников по Монголии и Центральной Азии.

В решении поставленных вопросов могут быть полезными материалы, собранные диссертантом во время экспедиций в Калмыкии, а также в Убсунурском и Кобдоском аймаках Монголии в 2013–2016 гг.

Ценными источниками из области книжности в целом и из области истории отдельных текстов и отдельных рукописей являются колофоны, указывающие на дату создания и инициатора (владельца), а также переводчика, писца рукописи, однако и они встречаются в ограниченном числе изучаемых документов.

Один из таких рукописных сборников на ойратском «ясном письме» представлен в коллекции НА КалмНЦ, основу которой составляет библиотека буддийского священнослужителя Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева), о которой будет сказано подробнее далее (см. подраздел 4.5.1. данной главы диссертации). Большая часть коллекции собиралась калмыцким гелюнгом на протяжении всей его жизни. Хорошо известен факт, что Тугмюд-гавджи поддерживал тесные контакты со священнослужителями Калмыкии, Бурятии и Монголии, начиная с середины 1960-х гг. В его коллекции представлены самые разные отрасли знания в соответствии с классификацией наук, принятой в буддизме, что позволяет составить представление о буддийском Учении во всей его целостности и полноте.

Примечательно, что определенную часть его коллекции составили книги, — разрозненные и в составе сборников, — которые некогда принадлежали другим буддийским монахам и служителям, но которые после их ухода были переданы родственниками гелюнгу Тугмюд-гавджи, возможно, для использования им в религиозной практике и для последующего хранения. Приходится с сожалением отметить, что какие-то из таких небольших личных библиотек калмыцких буддийских монахов, послушников и верующих мирян при передаче в государственные фонды и в

ходе инвентаризации оказались разрозненными. Те же сборники, которые по-прежнему сохраняются в неизменном виде, дают исследователям материал для реконструкции малоизученных страниц истории распространения буддизма среди калмыков и их исторических предков ойратов, позволяют составить представление о книжной культуре калмыков, истории создания, бытования, сохранения и распространения буддийских письменных источников у калмыков на всем протяжении XX в. Предварительный анализ формата этих книг, способа их создания, материалов, использовавшихся в их создании, показывает, что среди них много так называемых «новоделов», т. е. копий и списков рукописных и печатных книг, выполненных не в традиционной форме «ботхи». Одной из разновидностей подобных книг были такие экземпляры, которые изготавливались в форме небольшого блокнота или записной книжки (примерно 10х8 см). Такая форма религиозной книги была продиктована, с одной стороны, необходимостью иметь возможность быстро ее спрятать, что было немаловажно в эпоху антирелигиозной пропаганды, с другой, потребностью всегда иметь под рукой священный текст.

Из колофонов (послесловий), маргиналий, отметках о рецитации, сделанных от руки на последних листах того или иного религиозного текста, мы можем установить всевозможные даты (т. е. датировать их), имена людей, почерпнуть знания об авторах, составителях, переписчиках, заказчиках этих книг, узнать название местности или буддийского храма, название рода, к которому принадлежала та или иная историческая фигура, составить представление об обращении к этим текстам в более поздние времена, о частоте их рецитации (начитывания) и т. п.

Поскольку среди владельцев были не только миряне, но и представители храмовой иерархии, которые, как правило, специализировались в определенной сфере — среди них были *зурхачи* (астрологи), *эмчи* (врачи, специалисты восточной медицины) и *багши*

(настоятели монастыря или храма). Поэтому анализ состава и содержания таких отдельных сборников (своего рода мини-библиотек) калмыцких священнослужителей поможет в сборе данных о круге астрологических источников, о медицинских справочниках и лечебниках, догматической литературе, на которых строилась их ежедневная практика.

Упомянутая рукопись из коллекции Тугмюд-гавджи примечательна тем, что ее формат отличается от формата «потхи» (или «пальмовые листья»), привнесенный некогда из Индии в Тибет и Монголию, для которого характерны отдельные бумажные листы с определенной соразмерностью, о чем писал Д. Кара: «длинная сторона <…> в 3–5 раз длиннее короткой» [Кара, 1972: 118–119]. Рукопись оформлена в виде «вертикального» блокнота, состоит из сброшюрованных и сшитых нитью листов бумаги, одна сторона такого листа (страница блокнота) имеет размеры 10,5x8,7 см (соответственно целый лист имеет параметры приблизительно 10,5x17 см). Листы согнуты пополам и сшиты посередине, строки текста расположены на обеих половинах таких листов (как правило, и с лицевой, и с оборотной стороны) перпендикулярно длинной стороне. Состояние бумаги на отдельных листах, которые замаслены от активного использования, затрудняет прочтение текста: некоторые буквы на них плохо просматриваются, на ряде листов можно распознать лишь обрывки фраз. Лучше сохранились те листы, которые находились в середине. Те же, что находились ближе к внешней стороне (по краям), были надорваны вдоль сгиба, а в дальнейшем, возможно, были сложены не в той последовательности, какая была изначально. Как результат тексты двух разных сочинений оказались разрозненными. Это становится понятно, при дальнейшем анализе рукописи. Изначально в ней отсутствовала пагинация, но позднее она была добавлена карандашом арабскими цифрами в верхнем правом углу каждого листа. Надо сказать, что эта нумерация не совсем верна, поскольку на лл. 2a–3b и далее на лл. 6a–8b представлен один текст, а тот,

что записан на лл. 4a–5b, относится к другому сочинению и т.д. Несмотря на то, что карандашная пагинация неверна, мы воспользуемся ей для анализа этих двух сочинений и их цитирования (она сохранена в отсылках на цитаты из текста данной рукописи). Мы не исключаем также, что отдельные листы рукописи были утрачены. Но это могло произойти еще на этапе создания копии, при переписывании данной рукописи, которая может представлять собой список (копию) оригинала, в котором уже могли быть перепутаны листы или отсутствовать фрагменты.

Первое, на что мы обратили внимание, это название сочинения, вынесенное на титульный лист: «Черный язык» (*ойр*. xara kele oršobo) [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. III. Ед. хр. 289]. При первичном ознакомлении с текстом выяснилось, что рукопись включает два разных сочинения, при этом название второго на титульном листе не указано. О нем мы можем судить лишь из самого текста. В рукописи имеются два колофона. Первый из них содержит следующие сведения: *ойр*. abaγan xošod manga [=anggi] tolmoǰin xabaq[8] gediq küündü bütüqsen arban büyüntan bürüxüni zariliq töqseba:: caatan angge naramin araqba 1914-gar ǰilin γaxa sarin <…> (ʿЗавершилось [сочинение] „Наставления десяти добродетельных Будд“, составленное для (букв. для человека) Телемджин Хабаг из рода бага хошуд. Нармин Арагба из рода цаатан, <…>-го дня месяца свиньи (т. е. сентября) 1914 г.ʾ) [Xara kele oršobo: л. 9b:1–7]. В приведенном фрагменте упоминается один из калмыцких родов — цаатан(ы) [Бакаева, 2011: 68–74]. О том, что данный молитвенник был востребован и к нему снова и снова возвращались, мы можем судить уже по одному цитируемому нами фрагменту текста. В нем прослеживается, что имя заказчика первоначально было записано другое (можно прочитать слово (фамилию) *Dorǰin*), при этом поверх прежней записи, выполненной пером коричневыми чернилами, сделана новая, черной тушью, при этом последняя запись, для которой характерны более жирные штрихи, довольно сильно

контрастирует с коричневыми чернилами первоначальной записи, хотя обе выполнены пером.

Примечательно также, что в рукописи приводится год по григорианскому календарю (1914 г.), а не в соответствии с традиционным калмыцким календарем, что является не таким уж редким явлением в оформлении ойратских текстов позднего периода; но название месяца дано по-калмыцки («месяц свиньи»), что соответствует сентябрю [Бакаева, 1994: 48–53]. Нам не удалось установить, в какой из дней, поскольку невозможно распознать цифру, обозначающую день месяца.

Из второго колофона, имеющегося в рукописи, мы можем узнать имя переписчика: «Этот „Черный язык“ для человека [по имени] Телемджин Хабаг (Хавг) из рода бага хошуд («малые хошуты») записал гелюнг из рода бага хошуд Мучкин Басанг» (*ойр.* enē xar keligi: baγa xošud onggi [=anggi] tölömǰin. xabaq gideq kuün-dü: baγa xošud anggi mučiken. basng gileng: bičiba bi:) [Xara kele oršobo: л. 11a:1–5]. Этот фрагмент текста записан гораздо позже, чем составлен основной текст. На это указывает материал записи — шариковая ручка с синей пастой, для этого «позднего» почерка характерны тонкие удлиненные штрихи, более размашистые в сравнении с основным текстом.

Таким образом, согласно данным колофонов, в рассматриваемый рукописный сборник были включены два сочинения: один из текстов представляет собой наставления десяти Будд, другой относится к обряду, назначение которого сводилось к устранению последствий злословия.

То, что именно такое сочетание текстов могло составить содержание сборника, свидетельствует другая рукопись из коллекции письменных источников НА КалмНЦ РАН, также хранящаяся в фонде О. М. Дорджиева: *ойр*. arban burüxni zareleq bolon xara kelen bičiq nege xamtü orošiba) (‘Наставления (изречения) десяти Будд вместе с Письмом „черного“ языка’) [Arban burüxni zareleq …]. Здесь же на титульном листе в верхней его части

вне рамки записана по-тибетски санскритская мантра (молитвенная формула «Ом мани падмэ хум»), обращенная к бодхисаттве Авалокитешваре. Рукопись на л. 2 (на лицевой и оборотной сторонах листа) включает по 4 строки санскритских мантр, записанных тибетскими буквами). Эта рукопись дает ответы на целый ряд вопросов относительно состава, содержания, имени автора, переписчика и т. п. Так, к примеру, из колофона мы можем узнать имя заказчика — Босхомджин Шовдог (*ойр*. Bosoxomǰin Šobodoq), а также имя писца — гелюнг Мучкин Басанг (*ойр*. Mučikin Basang)[15], оба принадлежали к хошутам — одной из субэтнических групп калмыков [Бакаева, 2017: 82–100; Шантаев, 2009: 131–139]. Там же приводится и фраза о том, что сочинения следуют одно за другим, сначала «Наставления десяти добродетельных Будд» и далее «Сутра „Черного“ языка» (*ойр*. ene arban buyuntei burüxani zarelegigi bolon xara keleni suduratagi tairütei <…> butübi bi) [Arban burüxni zareleq …: л. 7a]. О дате создания этой тибетско-ойратской рукописи сказано, что она «была записана в 10-й день месяца лошади в год лошади». Для того чтобы датировать эту рукопись в соответствии с европейским летосчислением, составитель привел недостаточно сведений, характеризующих год: не указал второй элемент (1 из 5 стихий — дерево, огонь, земля, железо, вода), а также цветовую символику — которые обычно указываются при указании той или иной даты согласно традиционному калмыцкому календарю, поэтому мы можем лишь предположить, что годом создания рукописи может считаться 1906, 1918 или 1930, более поздние даты (1942, 1954) маловероятны, поскольку материал, которым записан текст (коричневые чернила) характерен для списков и копий ойратских текстов начала (или первой трети) XX в. [Музраева, 2017г: 192]; «месяц лошади» калмыцкого календаря примерно соответствует «апрелю–маю» григорианского календаря [Бакаева, 1994: 49].

Если второй из указанных в титуле сочинений представляет собой текст обряда «Хара келе утулган» («Отрезание „черного“ языка»), то

содержание первого сводится к перечню молитвенных формул, адресованных таким божествам буддийского пантеона, как Будда Шакьямуни, Бодхисаттвы Манджушри, Авалокитешвара, Ваджрапани, Будды Ваджрасаттва, Ваджрадхара [Arban burüxni zareleq …: л. 2а–2б].

Отметим, что, поскольку в обеих рассматриваемых рукописях в качестве переписчика-составителя указано имя гелюнга Мучкин (Мучкинова) Басанга, будет целесообразным в дальнейшем провести их сравнительный текстологический анализ.

Возвращаясь к описываемой рукописи, отметим, что в данном рукописном сборнике представлено сочинение «Наставления десяти добродетельных Будд». Данное сочинение пользовалось популярностью у монгольских народов, о чем свидетельствуют варианты, списки этого сочинения, отображенные в мировых каталогах [Сазыкин, 2001, II: 138, 209–210; Brief Catalogue, 2005: 193–194]. К сожалению, нам не удалось обнаружить начало этого текста. Помимо этого прочтение текста и его понимание затрудняют особенности его графического оформления, расстановка пунктуационных знаков, заметно отличающиеся от таковых классического «ясного письма». В тексте приводятся имена Будд (Амогхасиддхи, Майтрея, Ваджрадхара, Ваджрасаттва, Ратнасамбхава, Акшобхья и др.). Среди действующих лиц упоминаются бодхисаттвы Манджушри и Хомшим Бодисатва (или Авалокитешвара). Каждый из них произносит слова о пользе Учения, о силе тарни (мантр, молитвенных формул), с которыми обращаются верующие к божествам. Согласно наставлениям Будды Очирдары (Ваджрадхары), «Если носить эти тарни, то они [по] крепости будут сродни железу, станут подобны лодке, когда спасаешься из океана, подобны лампаде в темную ночь, подобны яду при укусе, подобны щиту, когда [встретился] с врагом, подобны облаку, когда [дует] ветер, подобны камню между двух железных [предметов], за тем, кто будет их носить, будут следовать как сутра» (*ойр*. 3 Očir Darai zaraliq boloba:

ene tarani kümün zukülei bekē tömör mete dalai-ece getelküüdü ongγoce metē xarangγoi söni zulai mete tarni xadüxüdü oroqsan xoro mete dayisuni caqtü xuyüq mete salkini caqtü üli mete tömörin zaqte čülan mete uni ken zukele sudur mete daxaxü:) [Arban burüxni zareleq...: л. 5b, 12a]. Примечательно, что перед именами буддийских божеств в тексте проставлены цифры от 1 до 10 по-тибетски, что мы и отобразили в транслитерации.

Бодхисаттва Авалокитешвара, вторя этим словам, произносит своего рода клятву: «Если случится препона (препятствие), [несмотря на то, что] вы носите их (т. е. тарни), то пусть я не стану Буддой» (*ойр*. Xomšin Bodo sado zaraliq boloba uni zuüjii zedker boloxola bi buruxan bö bolosoi kelebe:) [Там же: л. 12a–12b].

Вслед за Хомшим Бодисатвой произносят свои речи Ваджрасаттва, Ратнасамбхава и др. божества, которые также завершают свои слова обещанием (клятвой). Приведем некоторые фрагменты из текста: «Ваджрасаттва изрек: „Людей, [наделенных] драгоценностью, которые носят эти [тарни], не коснутся никакие опасности. Если же опасность случится, то пусть я не стану Буддой“, — произнес. Ратнасамбхава изрек: „Для людей (живых существ), которые носят их (т. е. тарни), исчезнет опасность землетрясений, не будет опасности от огня и железа, не будет опасности, [исходящей] от гаруди (мифической птицы), не будет опасности держать ответ [перед] Эрлик-ханом (*букв*. когда Эрлик-хан будет властвовать в беседе). Если это ложь, то пусть я не стану Буддой“, — произнес» (*ойр.* 5 Bazar Sado zaraliq boloba uni zuqsan erdenitē kümün-dü zukulei yambar bi ayül ülü boloye kerebe ayül boloxülai bi buruxan bö bolosoi kemebe: 6 Radane Samvüba zaraliq boloba uni zuqsen kümün amitan-dü γazar kodilkün ayul ülü boloye: γal tömörīn ayül ülü boloye γarüdi šobuna ayül ülü boloyoi[:] ereleq xani küürüdü ereküleqseni ayül ülü bolyoi[:] ene xüdül bügüsei bi bürüxün bö bolosui kemeba:) [Arban burüxni zareleq...: л. 12a–13b].

Устами Ваджрадхары излагается польза Учения Будды: «Очирдара (Ваджрадхара) изрек: „Польза от этого Учения подобна лодке для людей (живых существ) этого материального мира при спасении из океана, из [всех] гор сравнима с горой Сумеру (Меру), из [разновидностей] воды сравнима с молочным океаном, из животных сравнима со львом, из Будд сравнима с Буддой Шакьямуни. Его сила — в способности очистить людей (живых существ), [наделенных] драгоценностью, от четырехсот четырех болезней, трехсот шестидесяти препятствий, [в способности] устранить помехи“» (*ойр*. 9 Očir dara zaraliq boloba[:] ene nomin tus inü yeretemǰin kümün amitana dal[a]i-ēce getelküdü ongγoce mete ula-ece Sömör ulan mete usun-ēce söng dalai mete: arte-ece arsl[a]ng mete bürüxn-ēce Šagǰimeni mete: uni küčin inü erdenite kümün amiten-dü dürbün zun dürbün ebčin γürübün zun ǰirin zedker adiš ar[i]lγaxü sād ugi bü: : : : :) [Arban burüxni zareleq...: л. 14b–15b].

Таким образом, главное назначение текста «Наставления десяти добродетельных Будд» сводится к разъяснению Учения Будды и пользе чтения тарни.

Второй ойратский текст из рассматриваемой рукописи относится к кругу текстов обряда «Хара келе утулган» («Отрезание „черного“ языка») [Очиров, 2002; Бакаева, 1994: 113; Лунный свет, 2003: 250–253; Басангова, 2008: 61–74]. Данный древний обряд был направлен на устранение негативных последствий от злословия [Басангова, 2008: 61].

Резюмируя сказанное, мы можем заключить, что рукописный сборник под названием «Xara kele oršobo» из коллекции Тугмюд-гавджи, включает в себя два текста: назначение первого — устами Будд и бодхисаттв разъяснить пользу дхармы, значимость текстов тарни, второй же предназначался для совершения ритуала, направленного на устранение воздействия проклятий, т. е. своего рода охранительного и очистительного обряда. Владельцами подобных книг могли быть не только священнослужители, но и миряне. Дата, отмеченная в колофоне первого текста, уточненная нами как «сентябрь

1914 г.», свидетельствует о важности роли буддизма в жизни калмыков перед лицом событий Первой мировой войны.

В целом, ойратские рукописи, сохранившиеся к началу XXI в., являются важным свидетельством непрерывности буддийской традиции у калмыков Поволжья на протяжении всего XX в. Они являются ценным источником изучения истории книжной культуры калмыков и других монгольских народов, для которых буддизм является основной конфессией. По ним мы можем судить о том, что многие рукописные образцы, — как в разрозненном виде, так и в составе сборников, — насчитывали не одно десятилетие, могли передаваться из поколения в поколение. Сведения, содержащиеся в колофонах, а также пометы и записи на полях страниц, проливают свет на историю создания и бытования рукописной книги у различных этнических групп калмыков в самые разные исторические периоды: не всегда ее создатель — это автор или владелец. Существовала практика заказа книг мирянами, которая сохранялась и в прошлом столетии. По просьбе определенных лиц рукописи переписывались священнослужителями (гелюнгами) или послушниками (манджи). При этом заслуживает особого внимания форма книг: при сохранении традиционной формы «потхи» преимущественно малого формата, у калмыков получили распространение карманные молитвенники, выполненные из сброшюрованных листов в виде блокнота небольшого размера. Последнее было вынужденной мерой, поскольку долгие годы религия была под запретом. Материалы записи, которые использовались при создании подобных рукописных книг, тоже позволяют уточнять их датировку.

## 4.2. Письменные памятники на «тодо бичиг» в списках XVIII – первой четверти XIX в. (на основе каталогов, датировки по бумаге, палеографических особенностей, правки, колофонов, по маргиналиям, записям и припискам)

Ранние памятники ойратской письменности, которые могут быть датированы второй половиной XVII в. (временем деятельности Зая-Пандиты) или даже XVIII в., относительно немногочисленны. Количество ойратских рукописей XVII–XVIII вв., происходящих из других мест проживания ойратов, значительно больше, и это объясняется как большей интенсивностью распространения буддийских книг, так и лучшей степенью сохранности буддийского книжного наследия и лучшими условиями для собирательской деятельности, которые имели монголоведы XIX – начала XX в., путешествовавшие по районам проживания монголов и ойратов.

Переводы Зая-Пандиты, выполненные с тибетского на ойратский язык и записанные ойратским «ясным письмом» («тодо бичиг»), в последующие века получили широкое распространение в виде многочисленных копий и списков известных сочинений, преимущественно канонического содержания. Эта традиция дошла до конца XIX в. Данные полевых исследований последних десятилетий свидетельствуют, что на всем протяжении XX в. образцы переводов Зая-Пандиты, а также сочинения других авторитетных буддийских учителей, к примеру, послания (прорицания) (*калм*. Әәлдхл), принадлежащие представителю линии преемственности Джебцзун Дамба-хутухты, духовного главы буддистов Монголии [Гедеева, 2011: 63–64; Музраева, 2012б: 42–43], стали предметом размножения — создания копий (списков), эти сочинения тиражировались священнослужителями для последующего использования в совершении различных религиозных обрядов, а также для нужд верующих мирян. Рукописи подобного рода хранятся ныне в Национальном архиве Республики Калмыкия (далее — НА РК), НА КалмНЦ РАН, фондах музеев и библиотек, а также в

многочисленных частных собраниях Калмыкии. Давая характеристику списков и копий буддийских сочинений, надо отметить, что объектом копирования (переписывания), как показывает практика описания коллекций сегодняшнего дня, могут выступать как рукописи, так и ксилографические издания [Лувсанбалдан, 1970; Лувсанбалдан, Бадмаев, 1970; Намжавин, 2003; Бичеев, 2011; Түвшинтөгс, 2014; Меняев, 2016].

За последние десятилетия калмыцкими учеными проделана большая работа по изучению и изданию образцов текстов на «тодо бичиг» как религиозного содержания, так и светской переписки. Что же касается вопроса распространения ойратской письменности в среде калмыцкого духовенства, начиная со времен Зая-Пандиты и до XX в., то он по-прежнему остается открытым и в историографическом отношении освещен фрагментарно и недостаточно. Можно назвать несколько причин такого положения дел. Первая — плохая сохранность письменных источников, как в количественном отношении (их число невелико), так и в качественном (многие рукописи имеют утраты, повреждения). Вторая — дисперсное хранение источников, их разбросанность по разным государственным и частным собраниям районов РК и соседних регионов, где когда-то проживали калмыки. Третья причина может быть объяснена особенностями графического оформления рукописей, в особенности на поздних этапах бытования списков текстов, что создает сложности для их прочтения, перевода и интерпретации. Не случайно, некоторым современным исследователям, обращающимся к подобным образцам текстов в качестве палеографов, видится в них лишь набор ошибок на уровне графики, орфографии, пунктуации и т. п. Не вызывает сомнения, что этот круг источников, даже несмотря на отход от классического «ясного письма», представляет собой ценный источник изучения истории буддизма у ойратов и калмыков, должен быть описан и введен в научный оборот как комплекс образцов традиционной книжности и письма. В этом вопросе важно не

только дать описание всех случаев ошибочного написания тех или иных букв, слов, форм, но и предложить объяснение того, почему они столь многочисленны и почему они присутствуют в рукописях как факт. В этом вопросе хорошим руководством могли бы стать методические рекомендации относительно описания источников, разъяснения ошибок и т. п.

В решении проблемы датировки поздних рукописей ойратских текстов, созданных калмыцкими буддийскими священнослужителями, важное значение имеют методы палеографического описания, предполагающего анализ материала, на котором выполнены рукописи, который предусматривает описание филиграней, оттисков (водяных знаков принадлежности той или иной бумажной фабрики), орудия письма (калам, перо, ручка, карандаш), особенностей графики (почерков или стилей письма: полуустава, вязи, скорописи и т. п.), особенности внешнего оформления текстов (книг), их формат, наличие переплета и его описание, использование различных элементов оформления книг (орнамента, вязи, иллюстраций-миниатюр), наличие печатей, их описание и создание банка данных и т. д. в их историческом развитии. Наряду с этим, нам представляется важным в этом вопросе учитывать данные лингвистической составляющей текстов — орфографического оформления, которое следует описывать параллельно с описанием их графического оформления (графики). Одним из способов решения этого вопроса, на наш взгляд, может быть анализ и систематизация данных орфографического описания текстов как элемента каталогизации того или иного собрания или одной коллекции внутри собрания. Помимо этого, в этом вопросе могут помочь также данные графического описания текстов, при этом немаловажным является постановка вопроса о сборе, систематизации и анализе почерков, создании банка почерков, разработка формального аппарата их классификации и т. д.

Если попытаться классифицировать все виды ошибок и отступлений от графических норм и канонов, которые могут встречаться, то их можно распределить по следующим группам:

1) Графические особенности — здесь следует учитывать индивидуальные особенности почерка, факты своего рода перекодировки — изменения звуковых значений графем классического «ясного письма», использование своеобразных начертаний графем в конечной позиции слов, использование принципов скорописи или компрессии, когда опускаются штрихи, отражающие гласные в непервых слогах, особенно в поздних ойратских текстах, как в переводе Тугмюд-гавджи [TG]. В результате наряду с традиционным графическим начертанием слов мы имеем дело в текстах со смешанной графикой, когда скоропись проявляется в самых разнообразных случаях в написании не каких-то определенных слов или ряде слов, но и в пределах одного слова [Музраева, 2012а], наблюдается и традиционное написание групп «согласная–гласная», и скорописное написание «согласная–согласная».

2) Орфографические особенности, которые на наш взгляд, составляют наиболее сложную сферу изучения письменных памятников. Согласно Ц.-Д. Номинханову, несмотря на то, что Зая-Пандите удалось разрешить сложные моменты и преодолеть недостатки общемонгольской письменности (к примеру, решить вопрос об обозначении долгих гласных, упорядочить написания согласных по числу согласных звуков в языке и т. д.), по ряду вопросов графики и орфографии в последующем возникли сложности. Вызвано это было тем, что письменность Зая-Пандиты не в полной мере отражала разговорный язык, кроме того, остались не ясными некоторые моменты орфографии, касающиеся написания послелогов, падежных окончаний, выбора вариантов правописания непервых слогов, написания глагольных окончаний и т. п. Эти моменты в период деятельности Зая-Пандиты и даже в более позднее время не были особенно актуальны для

священнослужителей, которые старались сохранять архаичные формы, следовать орфографии переводов Зая-Пандиты — священных для них книг [Котвич 1929: VI].

Исследование образцов деловой и частной переписки ойратов и калмыков со своими соотечественниками и официальными лицами Российского государства является одним из актуальных направлений современного ойратоведения. О необходимости вести обширную переписку писал В. Л. Котвич [Котвич, 1919, I: 815, 821].

Изучение светской переписки из опубликованной за последние десятилетия коллекции писем правителей Калмыцкого ханства XVIII в. из фондов НА РК [Сусеева, 2003; Сусеева, 2009; Кокшаева, 2011; Гедеева 2004 и др.] позволяет заключить, что приблизительно с середины XIX в. в ней явно прослеживается «естественное стремление к тому, чтобы приблизить орфографию к современной речи» [Котвич, 1929: VI]. Ц.-Д. Номинханов указывает на то, что уже в деловых бумагах XVIII в., во времена Аюки-хана, писали близко к разговорной речи [Номинханов, 1976: 11]. Это особенно проявилось в образцах эпистолярного жанра, таких, как письма, грамоты, прошения, разного рода отчеты и прочее. Совершенно не случайно Ц.-Д. Номинханов выделяет два периода письменности Зая-Пандиты: «ранний» (XVII–XVIII вв.) и «поздний» (XIX–XX вв.) [Номинханов, 1976: 14]. Для первого характерно присутствие архаизмов монгольского письменного языка, для второго — сближение письменности с народной речью [Там же]. Несмотря на то, что ученый придерживался мнения, что «язык религиозной литературы почти остался в застывших формах, раз установленных Зая-Пандитой и его школой» [Номинханов, 1976: 14], изучение дальнейших этапов распространения и бытования ойратской письменности у калмыков показывает, как исторические события вносили свои коррективы в этот процесс.

В целом можно отметить, что калмыцкие гелюнги и в светской деловой переписке прибегали к нормам ойратской (зая-пандитской) письменности. Конечно, это не уставное письмо религиозных книг, выполняемое каламом, их графике присущи довольно тонкие штрихи на всем начертании графем (букв), нет характерных утолщений. Слова в пределах одной вертикальной строки, записаны на равном отрыве друг от друга. В написании отдельных графем (букв) нет размашистых штрихов, которые перекрывали бы соседние строки, как это можно наблюдать в других письмах.

Поскольку данные графики и орфографии являются важным аспектом описания и датировки письменных источников XVII в. и вплоть до начала XX в., не менее важным представляется восстановление хронологии реформирования письма у калмыков. На первый взгляд, в этом вопросе все очень прозрачно: если в каком-либо ойратском тексте систематически обнаруживаются какие-то одни правила — значит, этот текст можно отнести к тому периоду, когда эти правила были приняты, стоит только знать периоды или даты, в которые устанавливались данные орфографические правила или применялась данная графико-орфографическая система. Но на деле не все так просто и однозначно, поскольку даже принятые в определенные периоды с известной или приближенно установленной датой правила письма проходили долгий путь, уточнялись, дополнялись, задерживались в навыках писцов старших поколений, а в интервалах между периодами усовершенствования графики и орфографии наступало безвременье, когда каждый писал так, как ему представлялось правильным.

Таким образом, прежде чем выявлять в каком-то тексте определенный набор написаний, начертаний и прочего, надо четко представлять, когда и какие правила и уточнения принимались. Не редки случаи, когда эти замены были кардинальными: одно отменялось, взамен предлагалось другое, в последующем дополнявшееся. Знание всех этапов эволюции калмыцкой письменности, и в плане установления хронологических рамок, и в

содержательном плане, позволит судить о текстах на буддийскую тематику, как древних, так и новых, воспроизводимых, имевших хождение в среде калмыков на протяжении нескольких столетий.

Когда речь заходит о датировке определенного письменного источника на «тодо бичиг», перед исследователями может встать достаточно непростая задача, поскольку приходится решать не одну, а сразу несколько:

— Во-первых, любой текст заключает в себе определенное сочинение (произведение), а значит, у него должен быть автор, а у рукописи — переписчик, т. е. с вопросом датировки тесно связана проблема авторства и копирования. В этом плане может помочь установление того, является ли данное сочинение каноническим, что можно выявить по имеющимся исследованиям канонических сводов, каталогам, описаниям его различных изданий на разных языках;

— В тексте может содержаться дата его создания согласно лунному календарю, принятому в буддийской традиции;

— Установление протографа (основного источника), при условии, если речь идет о разрозненных сочинениях, а не в составе какого-то сборника (*сумбума* — собрания сочинений одного автора).

— Данные колофона могут содержать сведения:

а) о писце (переписчике);

б) о заказчике;

в) о лице, прочитавшем текст в более поздние периоды.

Эти имена иногда сопровождаются данными о субэтнической принадлежности того или иного автора, переписчика, заказчика.

— В вопросе датировки списка (копии) могут послужить и дополнительные косвенные формальные данные (разновидность бумаги, материал записи и прочее).

В силу того, что многие, если не большая часть, таких текстов не имеет колофонов, а значит, не содержит указаний имен, дат и других сведений, это

значительно затрудняет их датировку, введение в историческую канву, отображение в истории буддийской книжности, письменной культуры калмыков. Для калмыков особенно актуальны данные вопросы в силу складывавшихся на протяжении всего XX в. исторических событий (политики атеизации, гонений на служителей религии, репрессий, депортации), не способствовавших сохранности письменных раритетов. По этой же причине не могли остаться в целости хурульные библиотеки, хотя живы предания о том, что определенная часть сакральных книг была спрятана. Закономерным явлением было и появление так называемых «новоделов», это было веянием времени: религиозных текстов, имеющих отношение к сакральным ритуалам и обрядам, не осталось, а потребность в них со стороны священнослужителей и верующих мирян, оставалась высокой. Этим и было продиктовано стремление *гелюнгов* и *манджиков* (послушников) восполнить эту лакуну. Если у ойратов Западной Монголии вплоть до начала XX в. сохранялась традиция создания рукописной книги [Батсуурь, 2008], то сведений о том, как было поставлено книжное дело у калмыков и вообще имелось ли оно, в специальной литературе мы не находим [Корсункиев, 1977; Ефремова, 1980; Сартикова, 2009]. Традиции создания рукописной книги был нанесен невосполнимый урон, не осталось авторитетных наставников-каллиграфов, поэтому одни полагались на собственную память, другим ничего не оставалось, как прибегнуть к копированию, воспользовавшись имеющимися в наличии образцами рукописей и ксилографов. Следует признать, что даже и эти образцы могли быть составлены, в отдельных случаях воспроизведены по памяти с определенной долей отступлений от «ясного письма» и классического тибетского письма.

Для нескольких поколений монголистов и ойратоведов важным руководством в вопросах изучения монгольского письма, рукописной книги остаются труды Д. Кары [Кара, 1972], А. Г. Сазыкина [Сазыкин, 1988а],

В. Хайссига по истории монгольского книгопечатания [Heissig, 1954]. Не менее важны для наших исследований работы М. И. Воробьевой-Десятовской, посвященные истории рукописной книги в культуре Индии и Центральной Азии [Воробьева-Десятовская, 1988а; 1988б]. Это направление востоковедных исследований продолжается и в начале XXI в. В 2015 г. коллективом авторов выпущена книга «Рукописная и ксилографическая книга Востока: очерки кодикологии» [2015], в которой представлены очерки, посвященные тибетской (авторы П. Л. Гроховский, П. И. Буцык, А. С. Крамскова) и монгольской (авторы К. В. Алексеев, А. А. Туранская, Н. В. Ямпольская) рукописно-ксилографической книге [Рукописная и ксилографическая книга Востока, 2015: 175–200, 201–235].

В истории книги обозначается новое направление — типология развития книжной культуры народов Востока. Оно возвращает исследователей к традиционным проблемам, сопровождающим историю письма и письменности: бумаге, чернилам, средствам письма, оформлению документа и т.д. Для некоторых областей востоковедения — тибетологии и монголоведения — эта работа содержит много новой информации, однако региональные коллекции письменных памятников неизбежно дадут исследователям новый, еще неописанный материал.

Кодикология, палеография, а также грамматическое и орфографическое изучение классических письменных памятников на тибетском и монгольском языках является одним из важных направлений современного источниковедения [Srba, 2016; Dotson, Helman-Ważny, 2016]. О. Срба отмечает, что «в монголистике мы вступаем в контакт с рукописными источниками в научной работе гораздо чаще, чем во многих других востоковедческих дисциплинах», поскольку чтение монгольских рукописей является обязательным условием для изучения классической монгольской литературы или работы с архивными документами, но оно также необходимо исследователям-религиоведам, этнографам и антропологам [Srba, 2016: 10–

11]. Проводя параллели между современной и средневековой латинской палеографиией, О. Срба отмечает, что они фокусируются в основном на общепринятых письменных образцах. Что же касается монгольской палеографии, то она также включает в себя памятники различных категорий (рукописи, надписи и печатные тексты). Но при этом шрифты этих категорий часто значительно отличаются друг от друга в те же периоды. В XVII, XVIII и первой половине XIX в. образцы письма также разительно отличались от официальных рукописей и частных, в основном религиозных, рукописей. В отличие от архивных документов официального характера, частные монгольские рукописи обычно датируются [Srba, 2016: 9–10]. О. Срба пишет также, что определение приблизительного времени возникновения рукописей возможно на основе анализа письма, бумаги и положения конкретного текста в контексте монгольской литературы [Там же: 9].

В вопросах датировки письменных источников важное место отводится бумаге, на которой воспроизводился текст. История и техника древнего ремесла производства бумаги довольно подробно описана в европейской науке [Hunter, 1978]. Отличительной особенностью истории изучения бумаги последней трети XX в. стали междисциплинарные исследования, в которых привлекаются «данные не только из истории, этнографии и других гуманитарных областей, но и физики, химии, математики [Есипова, 2003: 12]. Итогом синтеза целого ряда дисциплин стало создание Международной ассоциацией историков бумаги международной базы данных [IPH]. Тем не менее, в сфере филиграноведения еще остаются некоторые нерешенные вопросы, связанные с унификацией терминов. Решение этих вопросов напрямую связано с технологическим процессом производства бумаги.

Вопросы истории бумаги, ее распространения на Руси, развития бумажного производства в России, методы датировка бумаги по водяным знакам (филиграням), их систематизация и принципы их публикации и др. довольно основательно разработаны на материале русских кириллических

книг XV–XX вв. [Кукушкина, 1958; Участкина, 1972; Клепиков, 1978; Андрюшайтите, 1990; Филигранологические исследования, 1990; Богданов, 1999; Есипова, 2003; 2005; Методические указания, 2006; Дадыкин и др.].

Использование компьютерных технологий в вопросах филиграноведении, создание электронных альбомов-каталогов по-прежнему остается актуальной проблемой [Есипова, 2001]. Как отмечает В. А. Есипова, «наиболее существенным следует признать вывод о принципиальной возможности введения численных критериев для степеней сравнения филиграней <…>, что могло бы существенно повлиять на точность филигранологических наблюдений и, как следствие, на точность датировок» [Там же: 289].

В целом, и отечественными, и зарубежными филиграноведами, историками бумаги, бумажного производства, истории книги признается необходимость дальнейшего накопления фактического материала, публикации коллекций водяных знаков «по территориальному, хронологическому, типологическому принципам, как в традиционной форме альбомов, так и в виде электронных баз данных» [Там же: 19].

В настоящее время ни одно обобщающее исследование истории создания бумаги не обходится без экскурса в историю изобретения бумаги в Китае и ее использования в странах Азии [Кара, 1972; Терентьев-Катанский, 1982; Терентьев-Катанский, 1990; Рукописная книга, 1987, I; Рукописная книга, 1988, II; Терентьев-Катанский, 1990; Есипова, 2003: 32–41; Жан, 2005: 174–187].

Важной особенностью современного подхода в источниковедении тибетских и монгольских книг является объединение традиционных методов изучения оригинальных документов в сочетании с цифровыми технологиями. При этом выделяются методы кодикологии в узком смысле описания физических особенностей того или иного документа [Dotson, Helman-Ważny, 2016: 33–71; Helman-Ważny, 2007], методы записи орфографических и

грамматических особенностей письменных текстов с акцентом на их количественные характеристики [Dotson, Helman-Ważny, 2016: 71–90] и собственно палеографические методы, учитывающие особенности почерка, характерного для ранних текстов, позволяющие упорядочить типологически сходные черты, признаки, характерные для определенного почерка, руки писца [Там же: 91–116]. Ранние рукописи из Дуньхуана (V–XII вв.) чаще всего выступают объектом описания и исследования китаистов [Меньшиков, 1988: 105–108] и тибетологов [Савицкий, 1991], в том числе на основе объединенного анализа бумаги, палеографии и кодикологии [Helman-Ważny, Schaik, 2012; Helman-Ważny, 2014]. Образцы китайской бумаги датируются серединой V в. [Меньшиков, 1988: 106], тибетской — IX–X вв. [Савицкий, 1991: 7]. Данные рукописи отличает самая ранняя сохранившаяся тибетская бумага. В основе метода — анализ бумажных волокон в сочетании с кодикологической, палеографической и текстовой информацией, что позволяет классифицировать рукописи и связывать их с конкретными локальными вариантами и центрами книжной культуры [Helman-Ważny, Schaik, 2012].

Исследователи тибетской книги в контексте ее функции в тибетском буддизме не раз обращали внимание на различия в характере и функциях книги в Тибете и западной культуре [Helman-Ważny, 2007: 250]. А. Хелман-Важны отмечает: «Тибетские религиозные книги не содержат ни оглавлений, ни рефератов. Их нужно читать постепенно, читать часто, как читают буддийские мантры; их можно прочитывать по фрагментам. Следует отметить, что книгу можно интерпретировать на разных уровнях в зависимости от читателя. Другим интересным элементом, который можно наблюдать во многих книгах, являются заметки читателей, сделанные непосредственно на страницах старых книг. Это не считается актом вандализма, а наоборот, признаком тщательного изучения» [Helman-Ważny, 2007: там же]. Подтверждением последнего тезиса могут послужить

материалы мини-библиотеки одного из калмыцких просвещенных лам — Э. Б. Убушиева, хранящиеся в НА КалмНЦ РАН (см. подраздел 4.4.1. данной диссертации).

Еще одной характерной особенностью тибетской книги, как подмечает А. Хелман-Важны, является разделение на категории рукописей и печатных изданий, но даже после изобретения ксилографии традиция рукописей по-прежнему продолжается [Helman-Ważny, 2007: 251].

На основе анализа бумаги, на которой воспроизводился печатный текст и рукописи из НА КалмНЦ РАН, мы можем указать на наличие тибетской, китайской, русской бумаги.

В зависимости от способа изготовления выделяют бумагу, изготовленную вручную и произведенную с помощью механических устройств.

Относительно материалов, которые использовались при воспроизведении религиозных текстов, можно отметить наличие рукописных текстов «Алмазной сутры», записанные на черной лаковой бумаге «драгоценными» красками (чернилами), изготовленными на основе растертых в порошок перламутра, металлов (золото, серебро) и камней и минералов (бирюзы, коралла, берилла или лазурита и т.п.) [Музраева, 2012б: 31–32]. Великолепным образцом исполнения рукописной книги с использованием многоцветных красок мы имеем в коллекции Тугмюд-гавджи: Tsa kra bcu gsum ba'i gzungs (‘Дхарани «Тридцать чакр»’), рукопись на тибетском языке, 4 л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 415]. При этом бумага, склеенная из двух слоев, покрыта черным лаком; текст записан красками 8 цветов (зеленого, красного, бежевого, желтого, синего, белого, коричневого и серого). Орудием письма послужил калям (калам, тростниковое перо). Что характерно, на лл. 1б и 2а разные фрагменты текста записаны разными красками, в то время как на лл. 2б–4а разными цветами воспроизведена каждая его строка. Текст обрамляется по периметру

двойной рамкой розового (оранжевого) цвета. Рукопись иллюстрирована: на лл. 1б и 2а, слева и справа в рамке изображение в стиле «намчувандан». Начало традиции изготовления монголами лакированных листов, предназначавшихся для письма «драгоценными чернилами», по замечанию Д. Кары, было положено уже в XVII в., а возможно и раньше [Кара, 1972: 122].

Описание тибетской бумаги мы можем найти в работах по истории книги и книгопечатания. Так, к примеру, Д. Кара, описывая рукописи в культуре монголов, дает описание китайской бумаги, которая использовалась для этих целей: «В XIII–XIV вв. в употреблении была мягкая, серо-белая бумага, которая легко впитывала краску и служила отличным материалом для ксилографии. Это была бумага китайского производства, однослойная, у разрыва волокнистая; готовилась она из льняного или хлопчатого волокна. Похожая, прочная, но несколько шероховатая бумага изготовлялась также из конопли» [Там же: 122–123]. «Для листов большого формата употребляли плотную, нередко хрупкую бумагу. Она была обычно склеена из трех и более слоев, а затем глянцована, если предназначалась для писания калямом (пером)» [Кара, 1972: там же]. Со временем качество бумаги изменялось: «Во второй половине XIX в. в Пекине печатались монгольские книги уже и на шероховатой бумаге зеленовато-желтого цвета и низкого качества» [Там же].

А. Хелман-Важны на основе анализа типов тибетской бумаги, отмечает, что «Самая традиционная бумага изготавливается вручную с использованием плавающей формы, типичной для Внутренней Азии. При анализе бумаги такого типа в основном состояли из волокон растений семейства *Thymelaeaceae*, таких как *Daphne sp.* и *Edgeworthia sp.* — кустарников, которые распространены у подножия Гималаев. Цвет исследуемых образцов бумаги обычно варьировался от желтоватого до темно-коричневого» [Helman-Ważny, 2007: 251; Есипова, 2003: 49]. При микроскопическом исследовании такой бумаги обнаруживаются «длинные

волокна со множеством неровностей в стенках волокон и просветах», «листы бумаги были склеены животным клеем и смолой из хвойных деревьев» [Helman-Ważny 2007: там же]. Другой тип бумаги изготавливался с использованием погружной формы с подвижным бамбуковым ситом. По мнению А. Хелман-Важны, «Вполне вероятно, что технология изготовления бумаги с плавающей формой и метод разлива целлюлозы были внедрены в Бутан из Тибета». Исследование подобных образцов бумаги показало, что листы «были составлены из различных видов волокон, главным образом соломы, бамбука, хвойной, лиственной и даже древесной массы» [Helman-Ważny, 2007: 252–253].

Как указывает Д. Кара, «распространение европейской, прежде всего русской, бумаги среди калмыков, бурят и халха-монголов» начинается во II половине XVII в. [Кара, 1972: 122].

В НА КалмНЦ РАН представлены значительное количество письменных источников на тибетском языке, отпечатанных в печатнях бурятских дацанов. В тиражировании книг часто использовалась русская бумага фабричного производства. Можно с большой долей уверенности сказать, что о бумаге «Фабрики Сумкина» имеют представления даже студенты-монголоведы младших курсов. Тем не менее, в вопросе о русской бумаге, на которой воспроизводился текст буддийского содержания, есть что уточнить. Так, к примеру, знакомство с образцами текстов, анализ бумаги, имеющихся водяных знаков (филиграней) показал, что при создании книг использовалась бумага следующих фабрик:

1) *«Фабрики наследников Сумкина №7»*[48].

Üliger-ün dalai («Море притч»). Ксилограф на монг. яз. 166 л. [НА КалмНЦ РАН. Ф–8. Оп. I. Ед. хр. 193];

[48] Здесь и далее в каждом из 9 пунктов мы приводим титулы сочинений, воспроизведенных на данной разновидности бумаги в технике ксилографии или рукописным способом.

Blo sbyong zhal gdams bzhugs so (‘Устные наставления о тренировке ума’). Ксилограф на тиб. яз., 4 л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 24];

bDe mchog rgyud kyi 'don thabs bzhugs so (‘Метод прочтения тантры Самвары’). Ксилограф на тиб. яз., 6 л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 265 (1)].

Примечательно, что имеются и рукописи, текст которых записан на русской бумаге этой же фабрики: gSo pa rig pa'i dpal ldan rgyud bzhi'i bla rgyud gsol 'debs zhes bya ba bzhugs so (‘Молитва из «Джуд-ши»’). Ксилограф на тиб. яз., 3л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 78].

2) *«Фабрики наследников Сумкина №6»*.

‘Описание обрядов «Бал-Хорло»’. Ксилограф на тиб. яз., 26 л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 82];

Tshe bstod nyi gzon 'char ga ma bzhugs (‘Хвала восходу солнца’). Ксилограф на тиб. яз., 3 л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. III. Ед. хр. 154].

3) *«Фабрики наследников Сумкина» (без №)*.

'Phags pa rgyal mtshan gyi rtse mo'i dpung rgyan zhes bya ba'i gzungs so (‘Дхарани Браслет, надеваемый на священный буддийский стяг’). Ксилограф на тиб. яз., 8 л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 356];

'Phags pa bzang spyod smol lam bzhugs (‘Арья-Бхадачарья-пранидхана-раджа’). Ксилограф на тиб. яз., 9 л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 280 (1)];

rJo bo a ti sha'i stod (= bstod) ma gur (=mgur) bzhugso (=bzhugs so) (‘Хвала-гимн Джово Атише’). Ксилограф на тиб. яз., 14 л. (не полный) [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. III. Ед. хр. 153 (1)].

4) *«Фабрики наследников Сумкина №7»* и *«Фабрики Ятес №6»*.

'Phags bde bzhin gshegs pa bdun gyi sngon gyi smon lam gyi khyad par rgyas pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo brgyad brgya pa bzhugs so (‘Сутра

«Семь Татхагат»’). Ксилограф на тиб. яз., 85 л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 289].

5) *«Успенской фабрики №7»*.

Saran kökügen-ün tuγuǰi («Повесть о Лунной кукушке»). Ксилограф на монг. яз. 166 л. [НА КалмНЦ РАН. Ф–8. Оп. I. Ед. хр. 194];

Byams pa'i sku gzugs ma bzhugs (‘Внешние признаки Майтрейи’). Ксилограф на тиб. яз., 3 л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 302];

dPal dus kyi 'khor lo bsdus pa'i rgyud kyi snying po bzhugs so (‘Калачакра-тантра’). Ксилограф на тиб. яз., 108 л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 282].

6) *«Фабрики производства Савинова»*.

'Phags pa kha mchu nag po bzhugs so (‘Сутра «Камчу Нагпо»’). Рукопись на тиб. яз., 6 л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. III. Ед. хр. 162].

7) *«Татаровской фабрики Протасьева №6»*.

'Phags pa so sor 'brang ba zhes bya ba'i gzungs zhugs so (Дхарани богини Со-сор бранг-ма). Рукопись на тиб. яз., 4 л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 321].

8) *«№ 6»*.

'Phags pa gtsug tor nag mo bzhugs so (‘Дхарани Цугтор-нагмо («Обладающей черным зонтом»)’). Рукопись на тиб. яз., 13 л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 424].

9) *«Медянск. фабр. (=Медянской фабрики) ПЕРВУШИНА въ Вятке №7»*.

'Phags pa thar pa chen po phyogs su rgyas pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo bzhugs so (‘Тхарпа Ченпо’ или «Великий освободитель»). Ксилограф на тиб. яз., 103 л. [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 98].

Как видно из приведенного перечня, бумага русских фабрик служила основой и для печатных, и для рукописных книг. Об этом в свое время писал Д. Кара: «С конца XVIII в. все приволжские калмыцкие, в большинстве

случаев байкальские бурятские, а также многие халхаские рукописи готовились на русской бумаге разных сортов, разных фабрик» [Кара, 1972: 122].

Из упомянутых фабрик наиболее известны фабрики наследников Сумкина.

На листах бумаги, как правило, на титульном и последнем, ставились печати (тамги). Они могут указывать на печатню монастыря, в котором книга была отпечатана, а также на владельца. Форма их разнообразна: круглая, квадратная, прямоугольная. Выполнены они, чаще всего, красной тушью (краской), но встречаются и такие образцы, которые отпечатаны черной или синей краской. Надписи на них составлены по-тибетски, знаками классического тибетского письма, либо квадратным письмом. Помимо этого, часто встречаются буквы или сочетания букв алфавита «ланчжа». Рамка в печатях бывает графическая, прочерченная строго по контуру (в одну–2 линии, либо широкой заштрихованной полосой), но также встречаются орнаментальные рамки.

Помимо фабричной бумаги, в качестве материала для письма калмыцкие гелюнги использовали тетрадные листы (в линию, в клетку, в косую линию) и даже пачки бланков. Подобная практика была связана с дефицитом писчей бумаги во II трети XX в.

К числу орудий письма, использовавшихся при написании ойратоязычных письменных памятников, относятся не только калам (калям) и кисточки, но и перьевые ручки, близкие к тем, что использовались в I половине XX в., а также карандаши разных видов (простые, химические, цветные), и даже в начале 1960-х гг. шариковые ручки.

Изготовление рукописей и ксилографических изданий в монгольских и бурятских дацанах, служивших основным источником буддийских книг для ойратов и калмыков, показывает, что уже в XVIII в. переписывание рукописей и печатанье ксилографов демонстрируют тесную связь с

бумажной промышленностью Русского государства. Без тщательного археографического анализа образцов буддийской книжности у ойратов было бы практически невозможно разобраться с историей буддийских письменных памятников у калмыков на протяжении всего времени их истории. Изучение кодикологии (в широком смысле) тибетоязычных и монголоязычных письменных памятников открывает новую страницу в изучении книжности монгольских народов, в том числе калмыков.

## 4.3. Состояние духовной и светской письменной культуры у калмыков в XX в.

Понятия грамотности и образования у калмыков получили свое собственное содержание. Грамотность, знание «ясного письма» («тодо бичиг»), давало возможность читать книги на ойратском языке и открывало возможность проявлять свои умения на практике — вести деловую документацию и переписку. Образование, в традиционном буддийском понимании предполагающее знакомство с образцами буддийской книжности, требовало, помимо умения писать на «тодо бичиг», знания тибетского языка, а также, на более продвинутых стадиях, вероятно, других языков — санскрита, китайского. Этими отличиями определяется граница между духовной, буддийской, и светской письменной культурой калмыков на протяжении XVIII–XIX вв.

К произведениям светской культуры относятся калмыцкие исторические хроники, использующиеся как ценный источник по истории ойратов в особенности в проекции на малоизвестные периоды их истории. Важный момент в истории светской книжности калмыков — запись нескольких эпических песен калмыцкого героического эпоса «Джангар», составляющих так называемую малодербетскую версию «Джангара» (А. Ш. Кичиков) (Научная библиотека Восточного факультета СПбГУ).

Различение духовного и светского образования, при котором первое имело традиционный образец, а второе приходило с влиянием русской культуры и необходимостью владеть русским языком, стало проявляться в последней трети XIX в., о чем писали и историки Калмыкии, и историки образования в республике.

Современный калмыцкий язык, являющийся одним из монгольских языков с агглютинативной структурой, как и другие монгольские языки (бурятский, собственно монгольский) [Биткеев, 2003], а также многие другие языки народов России, за XX в. испытал не одно реформирование своей графики. Причем калмыцкий (ойратский) язык претерпел возможно большее их количество. Сказанное станет понятным, если коснуться проблемы языковой политики России (ранее — Советского союза) в отношении графики языков. Следует признать, что эта сфера представляется прикладной стороной взаимодействия языка и общества, которая предваряется определением общих положений языковой политики, проводимой в многонациональном государстве, каковым и является Российская Федерация. В этом плане нам представляется весьма актуальным информационно насыщенный, многоаспектный коллективный труд под названием «Языковая политика в контексте современных языковых процессов» [2015]. В нем рассмотрен широкий круг проблем, охватывающих вопросы языковой политики в многонациональном сообществе, как в России, так и в странах Европы и Канаде. Не осталось без внимания исследователей и вопросы планомерного воздействия общества на структуру языка, в частности, подробно рассмотрена языковая политика в области графики и орфографии в России. На чем делают акцент исследователи, изучающие эти вопросы? Во-первых, следует разграничивать упорядочение графики с заменой определенных букв или их упразднением и такое реформирование, когда происходит смена алфавита. Последнее является «…наиболее болезненной для народа и может привести к целому ряду негативных последствий:

разрыву культурно-языковых традиций, сложившихся за долгое время, массовой неграмотности, <…> огромным материальным затратам» [Языковая политика, 2015: 410]. В целом процесс становления письменностей языков народов СССР складывался из трех этапов: 1-й (1918–1920 гг.), когда совершенствовались существующие системы письма у каждого народа, 2-й (1926–1936 гг.) с латинизацией письменностей и 3-й (1937–1941 гг.) с переходом на кириллическую основу [Там же: 411]. Но, как показывает опыт, эти процессы проходили довольно болезненно, и главным в их механизмах выступал психологический фактор. Но и не только, по мнению лингвистов, требовалось учитывать состояние общества, настроения носителей языка, те группы общества, которые были источником инициатив и субъектом принятия решений, а также степень развития языковой нормы и прочие факторы. Все названные факты побуждают к тщательному анализу последствий каждого вторжения в языковую материю на предмет изменения графики и орфографии.

Как хорошо известно, в дореволюционный период лишь 20 народов имели свою письменность. Калмыки, их исторические предки — ойраты, использовали традиционную письменность «тодо бичиг» («ясное письмо»), которую в 1648 г. создал выдающийся ойратско-калмыцкий просветитель Зая-пандита Намкай Джамцо. Особого внимания заслуживают ойратские письменные источники позднего периода, что обусловлено особенностями традиционного письма, созданного Зая-пандитой, и теми изменениями, которое оно претерпело у калмыков Поволжья в ходе реформирования в разные исторические отрезки времени.

Вопросы истории «тодо бичиг» (или старокалмыцкой письменности) были подробно рассмотрены одним из основоположников истории письменного калмыцкого языка Ц.-Д. Номинхановым (1898–1967), который отмечал, что Зая-Пандите удалось разрешить сложные моменты и преодолеть недостатки общемонгольской письменности (к примеру, решить вопрос о

долгих гласных, упорядочить написание групп согласных и т. д.), но по ряду вопросов графики и орфографии ойратского письма в последующем возникли сложности. Вызвано это было тем, что письменность Зая-Пандиты не в полной мере отражала разговорный язык, кроме того, остались не ясными некоторые моменты орфографии [Номинханов, 1976: 10] и истории самой письменности [Бурыкин, 2016]. Об этом ранее писал известный монголовед В. Л. Котвич (1872–1944): «…Зая-пандита, устанавливая новую орфографию при помощи нового письма, не вполне приспособил ее к живой речи, а сохранил много старых форм и слов, которые имелись в прежних монгольских книгах» [Котвич, 1929: VI].

По мнению Ц.-Д. Номинханова, вопросы, вызывавшие затруднения, сводились к следующим: 1) слитно или раздельно следует писать послелоги; 2) слитно или отдельно от именной формы следует писать падежные окончания (в последующем, на более поздних этапах, их стали писать слитно и в ойратской письменности, и в старописьменном монгольском языке); 3) остался неразрешенным вопрос орфографии, а именно выбора вариантов правописания непервых слогов, (как результат одно слово могло иметь разные варианты написания); 4) не были упорядочены написания глагольных окончаний *-bai, -boi*; *-qsan, -gsen*; *-mui* и т. п. [Номинханов, 1976: 10–11].

Указанные моменты в вопросах графики и орфографии «ясного письма» не были особенно актуальны для священнослужителей, поскольку они в своих трудах старались сохранять архаичные формы, придерживаться орфографии переводов Зая-пандиты, — по определению Котвича, — «священных для них книг» [Котвич, 1929: VI]. Тем не менее, исторические события последующих периодов отразились на состоянии письменности, неминуемо повлияли на внешние признаки, оформление письменных источников. Давая характеристику деловым бумагам на «ясном письме», В. Л. Котвич отмечал, что приблизительно с середины XIX в. в светской переписке (в «житейском быту») явно прослеживается «естественное

стремление к тому, чтобы приблизить орфографию к современной речи» [Котвич, 1929: VI]. В последующие века эта тенденция стала проявляться и в религиозных текстах.

Ц.-Д. Номинханов указывает на то, что уже в деловых бумагах XVIII в., во времена Аюки-хана, писали близко к разговорной речи [Номинханов, 1976: 11]. Это особенно проявилось в образцах эпистолярного жанра, таких, как письма, грамоты, прошения, разного рода отчеты и проч. Совершенно не случайно Ц.-Д. Номинханов выделяет два периода письменности Зая-Пандиты: «ранний — XVII–XVIII вв., отличающийся присутствием архаизмов монгольского письменного языка, и поздний — XIX–XX вв., отличающийся сближением письменности с народной речью» [Номинханов, 1976: 14]. Несмотря на то, что ученый придерживался мнения, что «язык религиозной литературы почти остался в застывших формах, раз установленных Зая-Пандитой и его школой» [Номинханов, 1976: 14], изучение дальнейших этапов распространения и бытования ойратской письменности у калмыков показывает как исторические события вносили свои коррективы в этот процесс.

Исторические события последующих периодов отразились на состоянии письменности, неминуемо повлияли на внешние признаки, оформление письменных источников. Так, в 1924 г. было принято решение перейти на графическую основу русского алфавита с принятием дополнительных букв (*ӓ, ӧ, ӱ, ң, җ*) [Там же: 53], при этом тексты на «ясном письме» появлялись до конца 1925 г., а его орфография имела большое влияние на кириллическую графику и орфографические нормы.

О событиях, предшествовавших принятию исторического решения, об их участниках мы можем узнать из публикации протоколов собраний и совещаний по письменности, осуществленных Ц.-Д. Номинхановым [Номинханов, 1976: 114–129]. Так, согласно протоколу дискуссионного собрания (от 6 января 1924 г.) по докладу Н. О. Очирова на тему

«Заяпандитский алфавит и русская транскрипция» и содокладчика Л. К. Карвина, явствует, что на первом подобном совещании Н. О. Очиров (1886–1960) в своем докладе коснулся исторического прошлого монгольского народа, калмыцкой письменности, ее достоинств и недостатков [Номинханов, 1976: 115]. Для нас особую значимость представляет аргументация ученого-ориенталиста, на тот момент уже имевшего за плечами большой опыт полевой работы и ряд знаковых публикаций. Он, в частности, отмечал, что «заяпандитский алфавит в течении многих веков не обрабатывался, не эволюцинизировался, устарел настолько, что мало имел и имеет места среди грамотного населения калмыцкого народа, не говоря уже о калмыцкой интеллигенции, которая все время пользовалась и пользуется транскрипцией русского алфавита» [Там же: 115]. Последнее замечание Н. Очирова — ценное свидетельство того, какая именно письменность бытовала среди калмыков в период до 1920-х гг. и в какой среде закладывались новые тенденции реформ письма. Итогом этого совещания стало принятие постановления из 4-х пунктов, в 1-м из которых декларировалось: «В целях скорейшего приобщения калмыцкого народа к мировой культуре признать заяпандитский алфавит устаревшим и приспособить к калмыцкому языку русский алфавит» [Номинханов, 1976: 116]. Интересно отметить, с каким вниманием отнеслись участники совещания к дальнейшей судьбе «ясного письма», что наглядно видно из 2-го пункта принятого постановления, в котором говорилось следующее: «Одновременно с этим, не желая порывать связи с письменными и прочими памятниками прошлого калмыцкого народа, в интересах изучения по ним древнего быта, нравов, права и проч. калмыков, отметить желательность сохранения заяпандитского алфавита для научных работ» [Номинханов, 1976: 116]. В последующей риторике по различным аспектам графики и орфографии новой письменной системы вопрос о сохранении «ясного письма» для научных изысканий уже не поднимался.

В 1926 г. было принято решение заменить три знака специфическими латинскими литерами, но орфография калмыцкой кириллицы продолжала оставаться неопределенной [Номинханов 1976: 53]. В 1928 г. вновь были предложены новые знаки для калмыцкого кириллического алфавита, совершенствование графики и орфографии продолжилось.

Процесс реформирования письменности освещался в прессе, на страницах журнала «Калмыцкая степь» периодически публиковались отчеты о совещаниях. Так, в мартовском №3 (6) журнала за 1928 г. были представлены итоги областного совещания по усовершенствованию транскрипции и орфографии калмыцкого языка (5–8 февраля 1928 г.). В них вполне объективно, с учетом того, что калмыки были не бесписьменным народов, декларировалось следующее: «Одним из условий, препятствующих культурному и экономическому развитию калмыков являлось отсутствие письменности, понятной для широкой массы населения. Дореволюционная письменность, основанная на заяпандитском алфавите, была малодоступна населению, вследствие технической трудности и громоздкости заяпандитского алфавита. Поэтому, начав после Октябрьской революции самостоятельно строить свою жизнь, калмыцкий народ с первых же шагов занялся ревизией своей письменности. Появилось движение за то, чтобы старый алфавит Зая-Пандиты заменить более совершенным, удобным, отвечающим практическим целям. В результате долгих исканий в начале 1924 года был принят русский алфавит с добавлением нескольких знаков для обозначения некоторых специфических звуков калмыцкого языка, не имеющих места в русском» [Калмыцкая степь, 1928: 108]. Здесь же на страницах журнала отмечалось, что письменность Зая-Пандиты, хотя и начала приспосабливаться к живой ойратской речи, но так и не смогла соответствовать живому языку ойратов, в результате не смогла отвечать „даже немногочисленным потребностям общественной жизни той поры“». Давая объяснение, почему созданные Зая-Пандитой алфавит и

общеойратский литературный язык так и не получил своего развития у ойратов, участники совещания, указывая на объективные исторические причины — «ойраты разбрелись по разным местам» — но и прибегали к риторике и аргументации с классовых позиций: «…не оказалось класса, который твердо мог бы поддержать его (общеойратский литературный язык. — *Д.М.*)». Такая же судьба, по мнению деятелей Калмыцкой области, постигла «заяпандитский язык» у калмыков [Номинханов, 1976: 125–126].

Спустя два года после описанного события, в 1930 г. в рамках тенденции к латинизации письменностей народов СССР, ориентировавшейся на успех реформы графики в Турции, было решено перейти на латинизированный алфавит. В документах, отражающих очередной этап в реформировании графики и орфографии калмыцкого языка в Калмыцкой области, латинский алфавит именуется не иначе как «октябрьский» [Там же: 78]. Нельзя сказать, что это решение было сиюминутным. Еще за два года до этого, на том же областном совещании по усовершенствованию транскрипции и орфографии калмыцкого языка от 5–8 февраля 1928 г., уже озвучивалось предложение о латинизации, но контраргументами было то, что «…калмыки, живя в тесном соседстве с русскими, все равно должны учиться русскому языку и письму» [Калмыцкая степь, 1928: 108]. Этот процесс был долговременным: в 1930 г. был принят первый вариант латиницы, на следующий год был принят ее второй вариант [Номинханов, 1976: 78]. В итоге латиница просуществовала у калмыков до 1938 г., когда снова было решено перейти на русский алфавит [Номинханов, 1975: 18]. Восстановленная в 1938 г. кириллица просуществовала до конца 1943 г., до времени депортации большей части населения в районы Сибири, Крайнего Севера, Хакассии (Северного Казахстана) и Дальнего Востока. О судьбе калмыцких гелюнгов в период депортации мы можем узнать из рассказов очевидцев — близких и родственников священнослужителей. Так, родственники Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева) рассказывают, что дорогу

до конечных пунктов назначения и первое время выдерживали не все монахи [Музраева, 2017б: 82]. Свидетельством того, что в период ссылки Тугмюд-гавджи переписывал и передавал мирянам-землякам в качестве оберегов небольшие тексты с молитвенными фразами и даже рукописи, которые сохранялись ими как реликвии, являются воспоминания близких родственников гелюнга [Там же: 79–80].

Доказательством того, что религиозные тексты не были забыты, их вновь и вновь воспроизводили, могут послужить текст на тибетском языке, записанный карандашом на оборотных сторонах бланков «*Типовая ф. № 877.* _____ *194_ г. Местное поручение №_*_» [НА КалмНЦ РАН. Ф–8. Оп. 5. Ед. хр. 17. (10,3х14,3 см). 14 л.]. Оборотная сторона одного бланка служит титульным листом, на котором записан текст на «тодо бичиг», из которого следует, что это Xara keleni nom (‘Сочинение «Хар келе»’), т. е. текст обряда против злословия.

Лишь после 13-летней ссылки, в 1958 г., по возвращении калмыков на волжские берега, вновь был поднят вопрос о реформировании уже имевшегося кириллического (русского) алфавита путем введения в него новых дополнительных знаков — 6 букв (*ә, ө, ү, ж̦, һ, ң*), которые сохраняются и сейчас в современной калмыцкой письменности [Номинханов, 1975: 178]. Но стоит признать, что и во II половине XX в. предпринимались попытки усовершенствовать графику и орфографию калмыцкого языка.

Таким образом, нам становится понятным, что история развития калмыцкого языка и письменности, начиная с XVII в., была сопряжена с большими изменениями, затронувшими все уровни — «фонологический, морфологический, лексикологический, синтаксический» [Биткеев, 2009: 3]. Они были не случайными, одной из причин был процесс редукции (или «ослабление звучания гласных в безударном положении»). На уровне фонетики появились новые фонемы (неясные гласные в непервых слогах слов, редуцированные гласные полного образования). Для калмыцкого языка

характерен палатальный сингармонизм, который можно охарактеризовать как «гармонию гласных в рамках одного слова по качеству гласного первого слога» [Биткеев, 2009: 63]. В результате процессов, происходивших в истории языковых изменений, характерными стали такие изменения, как сингармоническая трансформация слов (например, слова твердорядные перешли в мягкорядные: *m**o**rin* ʻконь, лошадь’ —> *м**ө**рн*[49]; *х**о**rin* ʻдвадцать’ —> *х**ө**рн*; *t**a**bixu* ʻпоставить’ —> *т**ə**вх*; *х**о**nin* ʻовца’ —> *х**ө**н*). Еще один из примеров изменений в фонологической системе языка затронул дифтонги, которые превратились в монофтонги (например, ***ay**imaq* ʻаймак’ —> ***əə**мг*; *ba**yi**xu* ʻбыть’ —> *б**əə**х*; *tayilaxu* ʻснимать’ —> *т**əə**лх*; *man**ai*** ʻнаш’ —> *ман**а***; *γах**ai*** ʻсвинья’ — > *нах**а***; dalai ʻокеан; много’ — > *дал**а***). Как результат значительные изменения произошли в слоговой структуре (например, *se-re-kü* ʻпросыпаться’ —> *серх*; *ma-na-ra-xu* ʻтуманиться’ —> *манрх*; *mang-γa-dur* ʻзавтра, на др. день’ —> *маңһдур; döürgekü* ʻнаполнять’ —> *дүүргх*).

Но изменения, которые претерпел калмыцкий язык, коснулись не только фонетической стороны. Модификации подверглась, вслед за изменением обозначения групп согласных, и морфологическая структура, в частности, внешний облик аффиксальных морфем (например, падежные окончания: *tenggeriyin* ʻнебесный’ —> *теңгр**ин***; *bergen**dü*** ʻстаршей невестке’ —> *бергн**д***; *γar-**ēce*** ʻза руку’ —> *нар**ас***).

Лексический состав языка изменился, образовались новые слова путем сращения. Приведем примеры: *нег* ʻодин’+*бичкн* ʻмаленький, мало, немного’=> *невчкн* ʻнемного, чуть-чуть, слегка’; *сурч+бəəнə=>сурчана*, *келж̨+бəəнə=>келж̨ənə*; *керг* ʻдело’+*уга* ʻнет’=>*керго* ʻне нужно, не надо’).

Помимо этого, в языке появились новые слова и термины из тюркских языков, пришедшие вместе с буддизмом из тибетского, а также в силу исторических обстоятельств из русского языков. Изменениям подверглись

[49] Здесь и далее примеры приводятся сначала в транслитерации, отражающей написание слов на ойратском «ясном письме» («тодо бичиг»), далее приводится их основные значения, после написание на современном калмыцком языке в кириллической форме.

служебные слова, частицы (отрицательная *ügei* => *уга*: *usun* ***ügei*** => *усн* ***уга*** => *уснго*; *kereq* ***ügei*** => *керг* ***уга*** => *керго* => *керго*; утвердительная ***mön*** => ***мн***; частица мн. ч. *-nar*: *aduïči*-***nar*** ‘табунщики’ => *адучнр*; *аха*-***nar*** ‘старшие братья’ => *ахнр*).

Таким образом, приведенные примеры выразительно свидетельствуют о том, что на протяжении четырех столетий язык развивался, и графические изменения, способствующие приближению написаний к произношению, инициировали изменения, которые наблюдались на всех его уровнях. Традиционно сложилось, что «тодо бичиг» был востребован большей частью в среде буддийских священнослужителей. Несмотря на то, что официально ойратская письменность была отменена в 1924 г., «тодо бичиг» не был забыт. Ярким свидетельством этого может послужить труд калмыцкого гелюнга Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева), представляющий собой перевод канонического буддийского сочинения «Дзанлундо» (или «Сутра о мудрости и глупости») с тибетского языка, записанный ойратским письмом [Музраева, 2012а; 2017а]. Рукопись Тугмюд-гавджи (1968 г.) является самым поздним из текстов на ойратской письменности у калмыков. Сегодня ведется планомерная работа по сохранению письменного наследия калмыков путем оцифровки и создания базы данных письменных источников [Куканова, Бембеев, Музраева, 2013].

Все приведенные выше примеры наглядно свидетельствуют о том, что в условиях изменяющихся норм языка, реформирование графической его стороны приходило в определенный диссонанс: то, что было понятно для носителей калмыцкого языка в середине – последней трети прошлого столетия, уже с трудом стало восприниматься новыми поколениями учащихся средних школ. Вот почему обеспокоенные складывавшейся ситуацией ученые-лингвисты, педагоги, представители пишущей интеллигенции пришли к пониманию о необходимости провести реформу графики калмыцкого языка, привести нормы его написания с изменениями,

произошедшими за последнее столетие. Идея реформирования орфографии в начале и в конце 1990-х гг. вылилась в указ Президента РК о поэтапном введении реформированной орфографии калмыцкого языка, была создана государственная комиссия по совершенствованию калмыцкого языка, были сформулированы новые принципы и правила и даже создан орфографический словарь. В обществе была поднята активная дискуссия. К сожалению, в последующем указ утратил силу.

Несмотря на то, что мы можем с уверенностью констатировать функционирование калмыцкого языка в разных сферах школьного и вузовского обучения, но в них имеются большие проблемы (вывод за рамки обязательного школьного обучения ряда предметов регионоведческого характера начиная с 2007 г., сокращение часов на изучение родного языка с увеличением числа общеобразовательных дисциплин и проч.). При этом в отдельных средних учебных заведениях в разные периоды преподавался в качестве специального предмета старописьменный аспект калмыцкого языка — «тодо бичиг». Ежегодно на муниципальном и республиканском уровнях проводятся олимпиады школьников по предметам региональной компетенции, одним из которых является «тодо бичиг».

Все трудности в преподавании калмыцкого языка проистекают из противоречия двух форм существования языка — устной и письменной. Как было видно из приведенных выше примеров, современное написание слов весьма затрудняет правильное их прочтение, поскольку так и не был решен вопрос отображения неясных гласных на письме. То, что было понятно полвека назад активным носителям языка, для сегодняшних поколений обучающихся, выросших в условиях русско-калмыцкого двуязычия, является препятствием в обучении калмыцкому языку. Это наглядно можно проследить уже на этапе обучения детей чтению: при слоговом методе обучения языку возникают большие затруднения при делении слов на слоги, поскольку нынешняя консонантная орфография, (когда в одном слове могут

встречаться по 5–7 согласных подряд, например, *амрлһн*, *делгрлт*, *көглжрһн*, *көдлмшчнр* и т. п.), не позволяет это сделать правильно. Помимо этого, необозначение на письме неясных (редуцированных) гласных затрудняет перенос слова, затрудняет разъяснение учителем и усвоение учащимися норм орфоэпии.

Несмотря на то, что ученые и педагоги пришли к общему мнению о необходимости отображать на письме эти неясные гласные, дискуссия была продолжена в отношении того, в каких слогах (позициях) их следует обозначать и какими буквами передавать. Пока шли споры, в свет вышло новое поколение учебников калмыцкого языка под названием «Үйнр», инициированное группой авторов.

Таким образом, знание всех этапов истории калмыцкой письменности, ее эволюции, и в плане хронологических рамок, и в содержательном плане, позволяет судить о текстах буддийской тематики, как древних, так и новых, воспроизводимых, бытовавших в среде калмыков на протяжении нескольких столетий.

## 4.4. История традиционной калмыцкой книжности и буддийской литературы у калмыков в XX в. Буддийские письменные источники, книжные собрания калмыцких гелюнгов, сохранившиеся в Калмыкии к началу XXI в.

Памятники буддийской книжности, прежде всего те ее образцы, которые имели массовое хождение среди калмыцких лам, а также светских приверженцев буддизма, дают современным исследователям уникальный материал по истории духовной культуры калмыцкого народа, позволяющий не только по-новому взглянуть на этнорегиональные особенности буддизма в Калмыкии, но и установить, сходства и различия в культовой системе буддийских конфессий Калмыкии, Бурятии и Тувы.

Буддийские памятники, хранящиеся в российских собраниях рукописных и старопечатных книг в Санкт-Петербурге, Москве, Бурятии, Туве и Калмыкии, вызывают большой интерес как со стороны тех, кто исповедует буддизм, так и у всех, кто интересуется истоками культуры народов, традиционно исповедующих буддизм. Одним из таких регионов России является Калмыкия. Калмыки, как и другие народы Центральной Азии, оказались в сфере распространения и влияния тибетской формы буддизма, идущей к ним с юга и юго-востока. То особое отношение к священным буддийским текстам, которое утвердилось в Тибете, было перенято и калмыками. «Согласно традиции, буддизм может существовать только в том случае, если одновременно присутствуют три его компонента: Будда, его учение (дхарма) и община последователей (сангха). В символическом смысле, Будда — это его статуи и изображения; учение — это записи проповедей Будды, как рукописные, так и печатные, то есть, книги; община, в строгом смысле светские верующие тоже причисляются к ней. Таким образом, учение Будды сохраняется в форме книги; отсюда понятно то почтение, с которым относятся к книге буддисты», — отмечают современные исследователи [Успенский, 2000: 89]. По тем буддийским текстам, которые сохранились в Калмыкии, можно с уверенностью говорить о том, что и для буддистов-калмыков переписывание, чтение вслух и заучивание наизусть священных текстов было одним из важнейших дел, как, впрочем, и принятие и следование высоким требованиям буддийской морали.

Исследования последних десятилетий подтверждают значимость буддийской составляющей в системе и среде современной калмыцкой культуры и указывают на необходимость комплексного изучения феномена «калмыцкий буддизм». В нашей работе главное место отводится описанию, каталогизации, исследованию и переводу буддийских письменных памятников, имевших хождение среди калмыцких буддийских священнослужителей и верующих мирян, как историческому процессу.

Огромный по объему и значимости пласт письменного наследия калмыков и их исторических предков — ойратов безвозвратно утрачен в период войн, в условиях политики атеизации страны и борьбы с религиозными пережитками в XX в., в годы депортации калмыков (1943–1957), что нам приходится с сожалением констатировать. Сегодня как никогда актуальна задача описания, исследования и публикации того немногого из письменного наследия прошлых веков, что сохранилось в Республике Калмыкия к началу XXI в. О том, что буддийская литература и сегодня является востребованной калмыками, свидетельствуют многочисленные образцы священных текстов, хранящиеся как в государственных, так и в многочисленных частных коллекциях, а также глубокий читательский и исследовательский интерес к рукописям памятников и их изданиям со стороны носителей традиции, буддологов и источниковедов.

В отечественном монголоведении и в частности в калмыковедении одним из актуальных направлений исследований было и остается изучение и введение в научный оборот памятников буддийской конфессиональной культурной практики, являющихся неотъемлемой частью письменного наследия калмыков и других монгольских народов. Не одно поколение калмыцких ученых занималось разысканием, систематизацией, описанием и сохранением памятников монгольской, ойратской и старокалмыцкой письменности. Благодаря их усилиям сегодня КалмНЦ РАН располагает самым крупным в Калмыкии собранием буддийской литературы на тибетском, монгольском и ойратском языках. Небольшие коллекции буддийских памятников хранятся в фондах Национального музея Республики Калмыкия имени профессора Н. Н. Пальмова и Общественного музея поселка Кетченеры Кетченеровского района Республики Калмыкия, а также в библиотеках вновь возведенных буддийских храмов (хурулов). Многочисленные экземпляры ойратских и тибетских книг в настоящее время

хранятся в частных собраниях, многие из раритетов являются семейными реликвиями. Сегодня коллекция КИГИ РАН насчитывает более 2,5 тысяч единиц хранения [Чуматов, 1983; Орлова, 1996; Орлова, 2002; Музраева, 1999; 2001а; 2006б; 2008в]. Все эти сочинения представляют большой научный и культурный интерес, как с литературной, так и с исторической точки зрения. В ее составе книги из личных библиотек известных буддийских священнослужителей Калмыкии, среди которых Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиев) (1887–1980), а также Э. Убушиев, Н. Кичиков и другие.

В современных условиях одним из путей сохранения письменного наследия буддийских священнослужителей, его введения в научный оборот и трансляции в культуру современности является создание копий рукописных памятников на электронных носителях. В ходе экспедиционных выездов 2006 г. в Малодербетовский, Сарпинский, Октябрьский, Кетченеровский, Целинный и Ики-Бурульский районы Республики Калмыкия, в те населенные пункты, где находились крупные калмыцкие буддийские храмы, где проживали известные гелюнги — Н. Кичиков, З. Натыров, Л. Ш. Тепкин, С. Теляев, Б. Павлов, С. Уланов, Ц. Атхаев, Х. Бабуркиев, Б. Барыков и многие другие, было выявлено более шестисот образцов буддийских текстов и предметов буддийского искусства. Большая часть текстов была оцифрована. Эти материалы существенно пополнили коллекцию тибетских, монгольских и ойратских старописьменных памятников, хранящуюся в Научном архиве КалмНЦ РАН.

Итогами проведенных полевых исследований, а также работы в рукописных архивных и музейных фондах является выявление репертуара буддийских письменных памятников, имевших хождение в калмыцкой буддийской культурной среде, составление каталога письменных памятников тибетского буддизма, сохранившихся в различных коллекциях Элисты и обследованных районов, создание электронной библиотеки рукописей,

определение круга памятников, наиболее часто встречающихся в частных коллекциях калмыцких буддистов и изучение их истории.

Предваряя общий обзор собраний буддийских книг Калмыкии, мы должны сказать, что в соответствии с тематикой этих сочинений каждое из них можно отнести к одной из «десяти наук» согласно принятой в буддизме традиционной классификации. Они включают сочинения из буддийского канона (сводов Ганджур и Данджур), из состава сумбумов (собраний сочинений) тибетских авторов, трактаты по философии и логике, обширную обрядовую литературу, посвященную божествам буддийского пантеона, разнообразную справочную литературу по медицине, книги по астрологии, календарные материалы, словари, каталоги печатных изданий различных монастырей и другие материалы. Значительную часть этой литературы составляют книги древнеиндийского происхождения, представляющие собой тибетские переводы с санскрита, китайского и уйгурского языков, в свою очередь переведенные на монгольский и ойратский языки. Помимо переводных сочинений, в составе памятников буддийской литературы калмыков имеются оригинальные тибетские, монгольские и ойратские сочинения [Музраева, 2007б]. Анализ состава и содержания письменных источников, выявленных в ходе проведения исследований в 1980–90-х гг., а также экспедиционных выездов в районы Калмыкии в 2006–2007, 2014–2016 гг., показал, что они представлены сочинениями из состава буддийского канона (сводов Ганджур и Данджур), хорошо известными в буддийском мире. Многие из этих произведений восходят к переводам ойратского просветителя Зая-пандиты Намкай Джамцо, что и было установлено нами в ходе полевых исследований. Помимо этого, среди выявленных нами рукописей встречаются сочинения, не вошедшие в канон. Примечательно, что отношение к таким текстам со стороны верующих калмыков не менее благоговейно: для них не столь важно, является ли тот или иной текст каноническим или неканоническим, для них значимо то, что это священный

(сакральный) текст, почитать который предписано авторитетным буддийским монахом.

Среди описываемых источников наряду с памятниками средневековой литературы есть и такие образцы, которые создавались в период подъема просветительской, переводческой деятельности калмыцкого буддийского духовенства на рубеже XIX–XX вв., а также на протяжении всего XX в. В их числе можно отметить тексты из разряда пророчеств (прорицаний) о будущем, тексты, связанные с принятием Прибежища, переводы различных образцов буддийских сочинения, выполненные калмыцкими священнослужителями.

Выявленные источники заключают в себе ценнейший материал, позволяющий также анализировать состав пантеона буддийских божеств. Одной из примечательных страниц письменной культуры калмыков XX в. являются буддийские тексты, записанные на кириллице, о чем будет сказано отдельно далее в подразделе 5.4.

### 4.4.1. Коллекция Калмыцкого научного центра РАН

Коллекция письменных памятников КалмНЦ РАН складывалась на протяжении более чем полувекового периода. В настоящий момент мы не располагаем сколько-нибудь подробной историей ее комплектования. В этом вопросе ценными источниками служат разного рода описи, справки, описания, перечни поступлений, а также дарственные записи лиц, передававших в дар институту раритеты из своих личных библиотек. О том, что рукописная коллекция складывалась постепенно, мы можем судить по описям, согласно которым первые образцы текстов стали поступать в начале 1960-х гг. Это время, когда институт был восстановлен после периода депортации. Среди первых дарителей следует перечислить такие имена, как

Тугмюд-гавджи, Э. Б. Убушиев, Н. Давуров, В. К. Артаев и др. Определенная часть источников была привезена из экспедиций [Музраева, 2019б].

В НА КалмНЦ РАН письменные источники представлены двумя коллекциями текстов преимущественно буддийского содержания. Одна из них включает материалы Фонда–15, или Фонда О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи), состоящего из личной библиотеки калмыцкого гелюнга, известного буддийского священнослужителя, переводчика, просветителя. Данный фонд включает три описи. Состав и содержание этой коллекции отражен в серии публикаций [Чуматов, 1983: 116–131; Орлова, 2002; Музраева, 2006б; 2008в; 2011а]. Личность Тугмюд-гавджи и его деятельность как священнослужителя, переводчика и собирателя восточных книг получила определенное освещение в научных публикациях [Буддийская традиция, 2008] и СМИ.

Вторая коллекция — это коллекция редких рукописей, включающая письменные источники Фонда–8 (Фонда редких рукописей). В нем, помимо книг, собранных Тугмюд-гавджи, хранятся рукописи и ксилографы, включая фотокопии и современные издания, поступившие от Э. Б. Убушиева, В. К. Артаева, Д .С. Сальмина, А. Э. Борманжинова, Н. И. Кекеева, Н. Д. Кичикова, Н. Давурова, А. В. Бадмаева, Я. Л. Шодорова, Тэло-тулку Римпоче и др. Примечательно, что в Фонде–8 имеются письменные источники, подаренные институту (с 2016 г. — КалмНЦ РАН) О. М. Дорджиевым ранее, начиная с 1960-х гг. Среди этих текстов — два ксилографических издания «Сутры о мудрости и глупости» на тибетском языке [Dzan.; Dzan.2], а также рукопись выполненного им ойратского перевода этой сутры, именуемого *Oülgurun dalai* (‘Море притч’) [TG]. Текст перевода Тугмюд-гавджи, а также комментированный русский перевод, выполненный диссертатантом Д. Н. Музраевой, опубликован в 2017 г. [Музраева, 2017а]. Помимо этого, в 1987 г. Фонд–8 пополнился монгольским ксилографом «Моря притч», изданным в Бурятии [UD].

За последние два десятилетия рукописная коллекция НА КалмНЦ РАН пополнилась цифровыми копиями письменных источников, выявленных в ходе археографических экспедиций.

***

**Анализ источников из коллекции Тугмюд-гавджи. Заметки о жизни и деятельности. Образцы книг (ксилографы, блок-книжки).** Тугмюд-гавджи является одним из представителей старшего поколения просвещенных калмыцких монахов, получивших классическое духовное буддийское образование, чье становление, обучение и служба пришлись на конец XIX – начало XX вв.

Тугмюд-гавджи (от *тиб.* Thog-med bka'-bcu) — уроженец Яндыко-Мочажного улуса Астраханской губернии (ныне Астраханская обл.) — личность широкой культурной и религиозной эрудиции, о чем свидетельствует собранная им уникальная коллекция старописьменных буддийских памятников, хранящаяся в Научном архиве КалмНЦ РАН. В ней представлены буддийские сочинения на тибетском, монгольском и ойратском языках как из состава Ганджура и Данджура, так и неканонические [Чуматов, 1983: 116–131; Орлова, 1996: 136–160; Музраева, 2007].

По сохранившимся архивным данным, по сведениям информантов, а также публикациям в средствах массовой информации известно, что Тугмюд-гавджи получил начальное духовное образование у себя на родине, в Аршинском хуруле, дальнейшее обучение проходил в Монголии, при монастыре Гандан, в одно и то же время с Жамбал-Доржи Гомбоевым, в последующем известным буддийским деятелем Бурятии, в 1963–1980 гг. избиравшимся пандито хамбо-ламой Бурятии; его резиденция находилась в Иволгинском дацане (о нем см.: [Чимитдоржин, 2001: 48; Чимитдоржин, 2005: 17–18; Музраева, 2017б: 86–87]). Также из воспоминаний родственников Тугмюд-гавджи известно, что он поддерживал добрые

отношения с известным бурятским иконописцем Данзаном Дондоковым (1895–1983) [Музраева, 2017б: 88]. Их судьбы были по-своему характерны для представителей старшего поколения священнослужителей Бурятии и Калмыкии [Кабунова, 2016].

Известно также, что в 1920-х гг. по приглашению Агвана Доржиева (1854–1938) Тугмюд-гавджи служил в Петроградском буддийском храме. В 1928 г. он вернулся в Калмыкию и некоторое время преподавал в Буддийской академии Цанид Чёёря. Как и многие другие буддийские священнослужители Калмыкии, он был дважды репрессирован: в 1935 г. осужден и на 5 лет выслан в Северный Казахстан, а в 1943 г. вместе со всем калмыцким народом был вновь выслан в Красноярский край и оказался в Хакасии. В 1957 г., по возвращении калмыков на родину, он вернулся и поселился в пригороде Астрахани (Калмыцкий базар), где компактно проживали калмыки, а в 1964 г. переехал в Калмыкию, в поселок Цаган-Аман Юстинского района, где жил и проводил религиозные обряды вплоть до своей кончины в 1980 г.

Первоначальные знания Тугмюд-гавджи получил в Аршинском хуруле, который находился на территории Яндыко-Мочажного улуса (ныне Астраханская область) [Борисенко, 1994: 22–33]. Свое обучение он продолжал в Бурятии и Монголии при монастыре Гандан [Музраева, 2017б: 86–87].

Тугмюд-гавджи на протяжении всей своей жизни собирал буддийские книги на тибетском, монгольском и ойратском языках. То, что собирание им буддийских книг было системным, целенаправленным, подтверждает содержательный анализ его коллекции [Музраева, 2011а: 36].

Появление отдельных книг и сборников имеет свою историю. Хорошо известно, что часть книг прошла долгий путь вместе с их владельцем и его соотечественниками-калмыками. Из воспоминаний родственников гелюнга известно, что основа его личной библиотеки сложилась в период до выселения (депортации) калмыков в Сибирь. Эти книги и предметы

буддийского культа (танки, статуэтки) были взяты им в места поселений, находились с ним в течение 13 лет и в 1957 г. вернулись с ним на малую родину [Музраева, 2017б: 79–80]. Факты появление бурятских печатных книг в среде калмыцких священнослужителей могут иметь объяснение, которое следует искать в истории калмыцкого народа, и связано оно с периодом депортации народа в 1943–1957 гг. в регионы Сибири, Крайнего Севера, Средней Азии и Сахалина. Калмыки, лишенные собственных ритуальных буддийских текстов обращались к изданиям бурятских дацанов, которые располагались в относительной близости от мест поселений калмыков. Можно предположить, что какая-то часть тибетских книг была приобретена верующими калмыками в тот период, а в последующем перевезена в Калмыкию. Но известны случаи, когда калмыки обращались с просьбой о даровании молитв к своим гелюнгам, проживавшим в соседних или отдаленных районах. То, что священнослужители сами неизменно отзывались на просьбы соотечественников и, на свой страх и риск, несмотря на строгий режим принудительных работ и жесткий контроль со стороны коменданта поселения, преодолевали большие расстояния, чтобы совершить различные обряды жизненного цикла, оказывать помощь больным. Эти факты также подтверждаются воспоминаниями верующих мирян [Музраева, 2017б: 83–84].

Из своих ежегодных поездок в Иволгинский дацан калмыцкий *гелюнг* привозил большое количество ксилографов, изданных в печатнях бурятских дацанов [Там же: 89]. Одним из них является ксилограф, изданный в Эгитуйском (Эгитуевском) дацане. Как известно, это один из восьми дацанов, действовавших со II половины XVIII в. на территории Хоринского ведомства Бурятии. Он также является одним из пяти хоринских дацанов, которым после 1880 г. царским правительством было разрешено книгопечатание [Ламаиты в Восточной Сибири, 1885: 143]. Титульный лист в описываемом экземпляре ксилографа отсутствует, но имеется краткое

название «Метод совершения обряда лунгта» (*тиб*. rLung rta bso cho ga) [НА КалмНЦ РАН. Ф–8. Оп. I. Ед. хр. 176. Бурятский ксилограф, 5 л., 22х7 (17,5х4,8) см]. Из колофона следует, что этот ксилограф «издан в монастыре Эгетуй Чойде Ченпо Гедэн Дамчой Рабчжай» (*тиб*. 'di ni e ge thu'i chos sde chen po dge ldan dam chos rab rgyas gling du dpar du bsgrubs pa'o) [НА КалмНЦ РАН. Ф–8. Оп. I. Ед. хр. 176, л. 5б].

Помимо этого, в собрании КалмНЦ РАН имеются некоторые ксилографические издания Цугольского и Агинского дацанов, отдельные ксилографы, изданные в печатнях Гусиноозерского, Чесанского, Анинского, Дэристуйского и других дацанов, что отражено в их колофонах. Иногда, при отсутствии колофонов, определение места издания вызывает затруднения. К примеру, сочинение по логике, именуемое «Ясное зерцало принятого и отброшенного итогового заключения (относительно) Учения о сознании» (*тиб*. bLo rigs kyi sdom tshigs blang dor gsal ba'i me long zhes bya ba bzhugs so) [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 137. Ксилограф, 6 л., 44,7х8 (39,4х6; 35,4х4 см], как известно, издавалось в Агинском, Чесанском и Кударинском дацанах [Сыртыпова, Гармаева, Базаров, 2006: 90, 97].

В коллекции КалмНЦ РАН хранятся издания Агинского дацана, 150-летие философского факультета которого было отмечено в 2010 г. Среди них образцы тантрических сочинений, тексты, относящиеся к обрядовой литературе — укажем некоторые из них: «Вознесение молитвы, устраняющей препятствия на пути» (*тиб*. gSol 'debs bar chad lam sel bzhugs so), «Обряд почитания Бал Хорло (Чакрасамвары) по методу Луйпа» (*тиб*. dPal 'khor lo sdom pa lu'i pa'i lugs kyi sa'i cho ga sogs bde chen rol mtsho las zur phyung ba bzhugs so), «Вознесение молитвы в конце обряда поклонения Будде» (*тиб*. bCom ldan 'das dpal 'khor lo sdom pa'i cho ga'i mjug tu bya ba'i smon dang shis brjod bcas bzhugs so), «Вознесение молитвы при совершении обряда Шри-Гухья-самаджа» (*тиб*. dPal gsang ba 'dus pa'i ga'i mjug tu bya ba'i smon lam dang shis brjod bcas), «Шригухья-самаджа-тантра (сочинение

ученых из монастыря Таши-Лхунпо)» (*тиб*. dPal gsang-ba 'dus-ba'i mdun bskyed bzhugs so) и др.

Отдельные издания для своей мини-библиотеки Тугмюд-гавджи выписывал по почте. Большую ценность представляет приобретенное им при содействии бурятских священнослужителей собрание пекинского печатного Ганджура на старописьменном монгольском языке, изданное в Индии [МК].

Приверженность калмыцких монахов буддийской литературно-книжной традиции проявилась в том, что они переводили религиозные сочинения и научные тексты с тибетского языка на ойратский, калмыцкий и русский языки [Музраева, 2006в; 2008д; 2007а; 2008г]. В этой работе большую помощь им оказывали лексикографические труды, составлению которых так много внимания уделяли адепты буддизма. Одним из таких трудов является тибетско-монгольский терминологический словарь известного бурятского священнослужителя, пятого настоятеля Агинского дацана Г.-Ж. Тугулдурова (1815–1871) [Пубаев, 1965; Сыртыпова, Гармаева, Базаров, 2006: 80]. Он имеет два титула, тибетское (brDa yig ming don gsal ba'i sgron-me zhes bya ba bzhugs so) и монгольское (Ner-e udq-a-yi geyigülügči ǰula kemegdekü dokiyan-u bičig orušiba), что можно перевести, как «Словарь, именуемый „Лампада, освещающая смысл и значение слов“» [brDa yig].

Помимо указанного словаря, в коллекции калмыцкого гелюнга Тугмюд-гавджи имеется также трехъязычный санскритско-тибетско-русский словарь, изданный А. Шифнером [Buddhistiche Triglotte, 1859]. Этот словарь был составлен бурятскими ламами по инициативе барона П. Л. Шиллинга фон Канштадта (1786–1837) во время его пребывания в Восточной Сибири в 1830–1832 гг. [Успенский, 2007: 86]. Хорошо известен вклад П. Л. Шиллинга фон Канштадта в создании тибетской коллекции ИВР РАН [Успенский, 2011; Каталог, 2017: 6; Каталог, 2019: 9].

В коллекции КалмНЦ РАН имеются также отдельные тома тибетско-монгольского словаря Р. Номтоева (Суматиратны) (1821–1909) [Sumatiratn-a,

VI, VII]. Интерес к письменному наследию Р. Номтоева был и продолжает оставаться высоким в среде монголоведов и тибетологов. Особенно востребован его лексикографический труд, хорошо известный под кратким названием «Лампада, рассеивающая тьму» [Sumatiratn-a]. О том, какие словари были использованы при его составлении, основываясь на текстологическом и тематическом анализе, писала Н. С. Яхонтова [Яхонтова, 2015].

Особый интерес представляют материалы из коллекции Тугмюд-гавджи, включающие религиозные тексты, имеющие форму, отличную от традиционного формата восточных книг. Наше внимание привлекли два таких сборника, выполненные в виде записных книжек советского образца, (одна из них отмечена на обложке как «Записная книжка», другая — как «Блок-книжка»; подобные книжки могли быть созданы в середине прошлого века).

Оба сборника поступили в архив в составе коллекции письменных источников Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева). Первый из сборников зафиксирован как «Карманный молитвенник» [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 466], второй зафиксирован под титулом первого сочинения, с которого начинается сборник («Светильник, [освещающий] путь к святости») [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. III. Ед. хр. 276].

Первое, на что мы обращаем внимание, это формат данных сборников, поскольку большая часть источников в коллекции Тугмюд-гавджи оформлена в традиционном виде восточных книг (сложенные, не прошитые листы бумаги одного размера прямоугольной формы, у которых длинная сторона примерно в пять раз превышает короткую).

В первом сборнике последовательно представлены отдельные завершенные сочинения в виде полных текстов на тибетском языке, а также многочисленные фрагменты. Их точная идентификация требует тщательного

текстологического анализа и перевода, что довольно затруднительно, поскольку в самой книге имеются повреждения.

Каждый из новых образцов текстов начинается со знака «бирга», который традиционно ставится в начале нового текста (абзаца). Это своего рода конспект всех необходимых для ритуальной и литургической практики текстов. Причем некоторые из них представлены в более полной форме, вторые фрагментарно (в виде цитат, небольших отрывков или нескольких абзацев), третьи же представлены лишь титулами сочинений. В конце сборника, после тибетского текста сделана запись на «тодо бичиг».

Относительно состояния записи текста можно отметить фрагменты текста, выполненные коричневыми чернилами с использованием пера красивым, четким почерком, так называемым уставным письмом. Отдельные фрагменты текста, записанные тушью черного цвета, которая со временем утратила цвет, были «восстановлены»: буквы изначального текста были обведены перьевой ручкой фиолетовыми чернилами. Более того, встречаются моменты, когда второй писец делает ошибки в слогах (словах), очевидно вследствие невозможности правильно распознать утраченное слово или знак письма.

Первым представлено сочинение «Вознесение молитвы об избежании промежуточного состояния *бардо* под названием „Герой, спасающий от страхов“» (*тиб.* Bar do 'phrang sgrol gyi gsol 'debs 'jigs sgrol gyi dpa' po zhes bya ba bzhugs so), в котором речь идет о промежуточном состоянии между последним, завершившимся существованием и новым перерождением. В колофоне указывается имя автора сочинения — досточтимый Лобсан Чойджи Джалцан (Гьялцэн), I Панчен-лама (1570–1663), указывается также место составления — монастырь Дрепунг (Брайбун).

Далее представлено описание «Обряда подношения четырех мандал спасительницы Тары, именуемый «Дождь желаний» (*тиб*. sGrol ma'i mandala bzhi pa'i cho ga 'dod dgu'i char 'bebs zhes bya ba bzhugs so). В колофоне указано

имя автора. Им является известный ученый лама из Амдо Сумба-хамбо Ешей-Балджор (*тиб*. Sum pa mkhan po ye shes dpal 'byor) (1704–1788). Следует пояснить, что богиня Тара и ее эманации относятся к особо почитаемым калмыками божествам буддийского пантеона. Им посвящены специальные тексты и обряды.

Далее следуют несколько коротких фрагментов текстов без указания их заголовков. Их содержание представляет собой описание обряда «сержем» (от *тиб*. gser skyems), подношения «Золотого напитка» божествам, среди которых упоминаются защитники и покровители Учения Ваджрабхайрава (*тиб*. 'Jigs byed; rdo rje 'jigs byed) или Ямантака, Гонпо (*тиб.* mgon po) или Махакала, Чойджал (*тиб.* chos rgyal ʻцарь учения’) или Дхармараджа. Согласно колофонам каждого из трех фрагментов текстов, автором их является Галсан Джамцо (Кэлсан-Гьецо) (*тиб*. rGyal pa bskal bzang rgya mtsho) — Седьмой Далай-лама (1708–1757).

Следующий текст — «Гимн Белой Таре, [обладающей] колесом, исполняющим желания, под названием „Быстро благославляющая“» (*тиб*. rJe btsun sgrol dkar yid bzhin 'khor lo'i bstod pa byin rlabs myur gyogs ma zhes bya ba bzhugs so). Женские божества Белая Тара и Зеленая Тара, особо почитаемы в тибетском буддизме, их культы продолжают существовать во многих формах. В честь этих богинь совершаются обряды, делаются подношения в храмах, им посвящаются тексты.

Наиболее важным фактом является обнаружение в данном рукописном сборнике записи, указывающей на один из хурулов (буддийских храмов), действовавших на территории Калмыкии. Указывается название улуса — Икицохуровский, а также название самого хурула по-тибетски — chos grwa bshad sgrub rab rgyas gling («Чойра шаддуб равджалинг») [Карманный молитвенник. НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 466]. На территории Икицохуровского улуса — административно-территориальной единицы, существовавшей в Астраханской губернии и Калмыцкой

автономной области (до 1860 г. улус занимал южную центральную часть Калмыцкой степи) — имелось семь хурулов, помимо этого, при конфессиональной школе Чёёря, начавшей действовать с 1908 г., также имелся хурул [Буддийская традиция, 2015: 56–60].

Не меньший интерес вызывает содержание второго сборника в виде «блок-книжки» [«Светильник, [освещающий] путь к святости». НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. III. Ед. хр. 276]. Первый текст, помещенный в его начале, — это сочинение известного буддийского проповедника Атиши (или Дипанкара Шриджняна) (982–1054) под названием «Бодхипатха-прадипа» (*тиб*. Byang chub lam gyi sgron ma bzhugs ‘Светильник на пути к Пробуждению’), на котором строится философская мысль многих авторов последующих веков. Данный текст содержит важные положения Учения о трех личностях, которое легло в основу фундаментального труда Цзонхавы, основоположника школы тибетского буддизма Гелук. Калмыки традиционно являются ее последователями.

Далее в текстах мы встречаем имена других исторических персон — I Панчен-ламы Лобсан Чойджи Джалцана (Лобсан Чойкьи Гьелцана) (1569–1662)[50], халхаского Джебцзун Дамба хутухты (Богдо-гегяна)[51], имя которого упоминается в качестве автора приводимых строк.

Помимо текстов в чистом виде, мы обнаружили табличный текст астрологического содержания.

На предпоследней странице второго сборника мы находим датировку, записанную на «тодо бичиг» с использованием тибетских цифр согласно лунному календарю: «средний осенний месяц года железа—дракона», чему соответствует 1940-й г. по григорианскому календарю.

---

[50] В иерархии верховных духовных правителей Тибета панчен-лама занимает второе место после далай-ламы.

[51] Титул, который носили буддийские священнослужители — первые в иерархии воплощенных лам Монголии, являются последующими инкарнациями Таранатхи.

Оба рассмотренных сборника по форме представляют собой карманные молитвенники, состоящие из текстов религиозного характера. Их включенность в буддийскую практику калмыцких буддистов прошлого столетия не вызывает сомнения. Эти тексты сохранили для нас имена исторических лиц, названия исторических мест, отсылки на исторические события разных эпох. Внешние признаки документов говорят о первоначальных владельцах и последующих пользователях (об этом свидетельствуют данные археографического описания): первоначальная запись, местами выгоревшая от времени, на которую наложилась более поздняя запись с использованием материалов иного качества.

Репертуар выявленных текстов представляет собой и философскую литературу, и ритуальную практику, и ежедневную рецитацию. В сборниках мы не встретили отдельных мантр (тарни), т. е. они предназначались не для несведущих мирян.

Указанные сборники до сих пор не были описаны и не привлекались для научных исследований, более того, их жанр неизвестен как факт письменной культуры калмыков. Они свидетельствуют о том, что буддийское учение не было забыто калмыками, о нежелании их расставаться с вероучением, несмотря на самые неблагоприятные обстоятельства прошлого столетия. Сложившаяся в стране ситуация с ее антирелигиозной пропагандой не оставляла священнослужителям возможности пользоваться традиционным форматом книг. Вот почему они прибегали к такому компактному варианту. Подобная тенденция наблюдается уже в начале XX в.

Заслуживает особого внимания факт включения в первый из рассматренных молитвенников текста под названием «Дхарани, освобождающая от пут тело, речь и ум» (*тиб.* lus ngag yid gsum bcings pa las grol par byed pa'i gzungs). Данное сочинение входит в состав сборника «Сундуй», объединяющего избранные тексты дхарани, сутр и сутр-дхарани [Музраева, 2018а: 78, №23]. В коллекции письменных источников КалмНЦ

РАН представлены несколько изданий тибетского сборника «Сундуй». Одно из них на тибетском языке представлено в коллекции основного фондообразователя — Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева) [НА КалмНЦ РАН. Ф–15. Фонд О. М. Дорджиева]. Это неполное китайское ксилографическое издание. В архивной описи оно приводится в виде описания отдельных текстов [gZungs 'dus III. — НА КалмНЦ РАН. Ф–15. Оп. I. Ед. хр. 26–59].

Сборник «Сундуй», неоднократно издававшийся на тибетском и монгольском языках, а также известный в рукописном виде на ойратском языке [Лувсанбалдан, 1975: 236–240], знаменателен тем, что тексты, включенные в него, предназначались для совершения религиозных обрядов [Успенский, 2011a: 268–269].

История его комплектования, сложения связана с именем известного средневекового тибетского мыслителя, ученого-энциклопедиста, философа, автора «Истории буддизма в Индии» Таранатхи (*санскр*. tara-nātha, *тиб*. taranātha, kun dga' snying po) (1575–1634) [Рерих, 1987, X: 317; Андросов, 2011: 350; Кузьмин, 2016: 44–45]. Именно ему принадлежит идея собрать воедино те сочинения, которые бы служили монахам основой для философских размышлений и опорой в отправлении ежедневных религиозных нужд верующих. Основная идея проповедника сводилась к созданию некоего компактного сводного собрания текстов, в котором бы догматы буддийского вероучения были представлены во всей полноте и которые можно было бы использовать в ежедневной практике [Музраева, 2018a: 69].

Присутствие подобного рода текстов в монастырской и личной библиотеке священнослужителя (согласно устному сообщению досточтимого Анджа-гелюнга (А. А. Харцхаева), настоятеля Централизованной религиозной организации Калмыцкий Центральный Буддийский Монастырь «Геден Шеддуп Чой Корлинг» (г. Элиста), сегодня у каждого калмыцкого ламы в личной библиотеке имеется «Сундуй». — *Д.М.*) является актуальным

для его собственной духовной практики, поскольку сборник «Сундуй» не просто включает тексты для ежедневных литургий, но представляет собой своеобразную антологию Учения Будды. Не случаен интерес к данному своду текстов и его составителю в тибетологической и монголоведческой среде (А. М. Позднеев, Б. Лауфер, В. Хайссиг, Р. Майзецаль, М. Таубе, А. Г. Сазыкин, В. Л. Успенский), внимание к нему активизировалось особенно в последнее время (К. Кольмар-Пауленц, А. В. Зорин, А. А. Сизова, А. Г. Кукеев, Д. Н. Музраева и др.). На сегодняшний день актуальным остается проблема установления всех списков и вариантов сборника по изданиям на разных языках, отпечатанным в различных буддийских центрах Китая, Монголии и России (в основном в Бурятии), введение их в научный оборот.

Другие два ксилографических издания сборника «Сундуй» на тибетском языке принадлежат коллекции другого фондообразователя архивного собрания КалмНЦ РАН Э. Б. Убушиева, которые будут рассмотрены в следующем подразделе данной диссертации.

Таким образом, коллекция Тугмюд-гавджи включает не только тексты традиционной формы «потхи», как разрозненные, так и в составе сборников, но в ней присутствуют образцы письменных документов новой формы в виде записных книжек, блок-книжек советского образца, благодаря которой увеличивается хронологический диапазон бытования традиционной религиозной литературы у калмыков до конца I пол. XX в. Второй важный вывод сводится к тому, что бытование традиционных форм религиозных текстов документируется временем советской эпохи.

Таким образом, благодаря владельцу коллекции — калмыцкому гелюнгу Тугмюд-гавджи современные ученые могут проводить разноплановые исследования буддийской составляющей калмыцкой культуры. Коллекция КалмНЦ РАН свидетельствует о его важной просветительской миссии как хранителя и популяризатора буддийского Учения среди калмыков Поволжья в XX в.

***

**Анализ источников из коллекции Э. Б. Убушиева. Сборник буддийских текстов «Сундуй» (тиб. gZungs 'dus).** Эрдни Бакалдыкович Убушиев (1905–1981) — один из тех калмыцких буддийских священнослужителей, которые получили религиозное образование, но в условиях проводившейся политики атеизации был вынужден снять с себя сан. На протяжении многих лет он поддерживал контакты с институтом, пополнял коллекцию старописьменных памятников. В настоящее время материалы, поступившие от Э. Б. Убушиева, рассредоточены между двумя фондами — Фондом О. М. Дорджиева (ФД–15) и Фондом редких рукописей (Ф–8). Надо признать, что его коллекцию мы называем так условно, поскольку она не выделена в отдельный фонд. Подобная ситуация сложилась в силу того, что эти материалы поступали в разное время в виде разрозненных текстов и подборки сочинений, состоящих из нескольких томов. Тексты на монгольском и ойратском языках были описаны в каталоге К. В. Орловой [Орлова, 2002], общий обзор коллекции был дан В. О. Чуматовым [Чуматов, 1983].

Материалы, поступившие от Э. Убушиева, отличаются тем, что в них повсеместно (на титульных листах, на дополнительных листах, на листах бумаги, которая служила обложкой для титульного и последнего листов рукописи или ксилографа) сделаны пометы рукой владельца. Нам удалось установить, что фондообразователь в дарственных записях подписывался как геше Агван Табдан (варианты — Тавдан, Давдан) [Музраева, 2018б].

Среди этих текстов можно указать на 4-хтомный медицинский трактат «Чжуд-ши», в переводе на монгольский язык именуемый «Рашияну ундусун» (‘Основа нектара’) [НА КалмНЦ РАН. Ф–8. Оп. 1. Ед. хр. 7–10]. Судьба этого памятника заслуживает особого внимания. Несмотря на то, что он был передан в архив Э. Убушиевым, о чем имеются записи, сделанные в архивной описи, не менее важным является факт сохранения имени дарителя

этого важного основополагающего труда тибетской медицины, первоначального владельца текста — Намки Кичикова, известного целителя, практика тибетской медицины, получившего образование эмчи (врачевателя) в конфессиональной школе Цанид-Чёёря [История буддизма, 2011: 255–256] (о Намке-гелюнге будет сказано далее в подразделе 4.4.3. диссертации).

Другим текстом, привлекшим наше внимание, стал текст обряда «Отрезание „черного языка“» (или «Хар келе»), имеющий на последнем листе карандашную запись. Судя по ее содержанию (*ойр*. 1976 ж(ил) taka sar 23-dü nen üngšoqson g[e]bši Aqvanq Tabdan ‘в 23-й [день] месяца курицы [т.е. июля] 1976-го г[ода] раскрыл и прочитал геше Агван Табдан’), она была сделана Э. Б. Убушиевым. Примечательно, что в настоящее время данная рукопись хранится в Фонде О. М. Дорджиева [НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. 3. Ед. хр. 410].

Особо хотелось бы отметить письменные памятники на тибетском языке. Если монгольская часть коллекции КалмНЦ РАН в целом описана, то тибетская была практически не известна широким кругам востоковедов. Одним из важных раритетов личной библиотеки Э. Б. Убушиева является сборник буддийских текстов на тибетском языке, хорошо известный под названием «Сундуй» (*тиб*. gZungs 'dus). Он представлен двумя китайскими печатными изданиями: первое представляет собой однотомный ксилограф, отпечатанный, согласно данным колофона, в 1729 г. [gZungs 'dus I]. Второе издание состоит из двух томов [gZungs 'dus IIa; gZungs 'dus IIb].

Первый из ксилографов, согласно архивной описи, поступил от Э. Б. Убушиева в Научный архив КалмНЦ РАН, (в то время именовавшийся КНИИ ИФЭ), в январе 1971 г. Его название было зафиксировано на дополнительной карточке, приклеенной к деревянной доске, служившей его обложкой: «Деед номин токтл» (‘Тарни (или Заповеди) Возвышенного Учения’) [gZungs 'dus I]. Это ксилографическое издание состоит из 1 тома в отличие от других, 2-хтомных тибетских и монгольских [Зорин, Сизова,

2013; Зорин 2014]. На лицевой стороне титульного листа, обклеенной шелковой тканью, которая служит обложкой, трудно распознать, отмечено или нет название ксилографа или текстов из него. Оборотная сторона титульного листа начинается 3-мя строками текста в виде молитвенной формулы, обращенной к Трем драгоценностям (т. е. обращенной к Будде, дхарме и сангхе): строки заключены в рамку. 1-я строка выполнена алфавитом «ланчжа», 2-я строка — на санскрите, но в записи тибетскими буквами (na mo buddhaya| na mo dharmaya| na mo sanghaya|) и 3-я строки — по-тибетски: (dkon mchog gsum la phyag 'tshal lo|) [gZungs 'dus I: тит. л. (2–3)].

Примечательной особенностью данного ксилографа является использование двух цветов печати, черного и красного. Если основной текст отпечатан черной тушью, то тексты на л. 2a гарчака (*миб*. dkar chag ʻперечень; оглавление’) и на л. 2a основного текста сборника отпечатаны красной краской.

Оглавление, которым снабжено издание, имеет свою сплошную нумерацию [gZungs 'dus I: dkar chag, л. 1–4]. Относительно внешнего оформления гарчака можно указать на то, что в данном печатном экземпляре не отмечено его название; на первом листе, который мог бы послужить титульным, нет отпечатанного текста, имеется лишь запись от руки на «тодо бичиг» — [γ]aracaq (ʻоглавление’) и по-тибетски (gong ʻверх; верхняя сторона листа’) [gZungs 'dus I: dkar chag, л. 1a]. Следующая страница пронумерована как «1a» (*миб*. gcig gong ‘1-я, верхняя сторона’). Здесь же внутри рамки приводятся маргинальные заглавия и нумерация по-тибетски и китайскими иероглифами, что свидетельствует о китайском происхождении данного издания; из маргиналий следует, что на данных листах представлен гарчак (*миб*. dkar chag). Во вступительной его части приводятся слова, предваряющие перечень сочинений, входящий в это издание (своего рода предисловие к гарчаку) [gZungs 'dus I: dkar chag, л. 1 (1–6)]. Информация, содержащаяся в предисловии гарчака, очень ценна, поскольку указывает на

определенный период времени — эпоху создания этого сборника, знакомит с исторической персоной, к которой восходит идея составления подобного сборника и его печатания. Так, в нем говорится о том, что «Таранатха подготовил к печати в заснеженном монастыре Тагтэн» (*тиб*. gangs can rtag brtan du tā ra na tas par du bzhengs pa) [gZungs 'dus I: dkar chag, л. 1a(4)], т. е. указывается на период времени, когда известный тибетский мыслитель средневековья задался целью составить сборник, в котором бы наиболее полно нашло отражение Учение Будды.

Далее предисловие гарчака перетекает в перечень текстов, включенных в сборник по разделам. По завершении гарчака следует небольшое послесловие к нему. Колофон к гарчаку довольно краток, составлен на трех языках (тибетском, монгольском и китайском). Здесь отмечается жанровая принадлежность сочинений (gzungs mdo ‘сутры, дхарани’), дается количественная характеристика тома (brgya dang drug bcu re lnga tsam ‘около 165 [сочинений]’), а также дается отсылка на время печатания ксилографа. Его издание относится к эпохе Цин (1644–1911), маньчжурской династии, правившей в Китае, поскольку упоминается время издания, соотносимое с именем определенного его представителя — императора Юнчжэна (Юн-чжэна), точнее, императора, правившего под девизом «Юнчжэн» (время правл. 1722–1736) [Духовная культура Китая, 2007: 184].

В колофоне по-тибетски указывается следующее: ta'i chings yung cen rgyal po sa mo bya lo bdun zla ba gnyis yar tshes la ||cha han bla ma lha khang dga' ldan chos 'khor gling du legs par bsgrubs|| ||dge slong ye shes rgyal mtshan bka' bcu lha khang du|| ||yi ge pa ni dge tshul dge legs 'byung gnas pris (=bris) pa'o|| (‘Во второй весенний месяц года земли, курицы — 7-го года правления Императора Юнгчена [династии] Дайчинг в монастыре Галдан-Чойхорлин, резиденции чахан [от *монг*. čaγan]-ламы, должным образом исполнил гелонг Еше Гьелцан-габчу (Еше Джалцан-гавджи), переписал гецул Гелег Джуннай’). Из сказанного следует, что ксилограф был издан в 1729 г. [gZungs

'dus I: dkar chag, л. 1a (2–4)]. В приведенном фрагменте текста упоминается «царь Дайчинов Юнгцэн», т. е. император Юнчжэн, четвертый сын и наследник императора Канси (1654–1722). Юнчжэн — отец императора Цяньлуна (1711–1799 гг.; время правл. 1736–1795 гг.) [Духовная культура Китая, 2007: 184; Успенский, 2011a: 160, 199–200].

После тибетского текста в тексте колофона гарчака представлен небольшой фрагмент на монгольском языке, разбитый на 15 строк: Nayiraltu töb-ün doloduγar on-u qabur-un dumdadu sar-a-yin caγan blam-a süm-e-yin da blam-a gabču Yesei ǰansan-yin bütegegsen kemen soyurq-a: (‘В средний весенний месяц седьмого года [правления под девизом] «Найралту тов» да лама габчу (гавджи) Ешей Джансан из сюме (храма) Цаган ламы (досл. «Белого ламы») соблаговолил исполнить’). Следует пояснить, что Nayiraltu töb (‘мирное сосредоточие’) — это монгольский перевод названия времени правления императора Юнчжэна (Юнджэна), которое определяется с отсылкой на «Илэтхэл шастир» периодом 1723–1735 гг. [Ковалевский, 1846, II: 601; Голстунский, 1894, II: 3]. Здесь же в колофоне на монгольском языке уточняется должность при монастыре, занимаемая издателем Ешей Джансаном — да лама [Позднеев, 1887: 167]; такого уточнения мы не обнаруживаем в предшествующих строках колофона по-тибетски. Сведения, приведенные на монгольском языке, повторяют ту же дату издания ксилографа, т. е. 1729 г. по европейскому летосчислению [gZungs 'dus I, dkar chag: 3b–4a].

Помимо того, что в данном издании имеется предисловие и послесловие к гарчаку, в нем по завершении также представлен колофон. Наличие фрагментарных утрат в листах в заключительной части ксилографа (к примеру, лл. 354, 366, 379 и 380 также имеет помятости и утраты по краям [Музраева, 2018a: 72]) затруднило прочтение отдельных мест колофона, составленного ко всему тексту сборника. Тем не менее, по сохранившейся части нам удалось выяснить некоторые существенные моменты,

относительно даты создания, имен заказчика и писца и прочее. Так, в нем приводятся названия стран (*тиб*. rgya nag / rgya nag yul ‘Китай’, rgya bod ‘Китай и Тибет’, bod yul ‘Тибет’), отдельных буддийских монастырей и печатен, упоминаются имена исторических личностей и легендарных персон [gZungs 'dus I: л. 354a (2) – 389a (8)].

Хотелось бы особо отметить, что текстологический анализ двух колофонов выявил совпадения в них: так, в частности, фрагмент в концовке колофона ко всему сборнику в точности повторяет один из фрагментов колофона гарчака, который цитировался выше: ||ta'i chings yung cen rgyal po sa mo bya lo bdun zla ba gnyis yar tshes la|| ||cha han bla ma lha khang dga' ldan chos 'khor gling du legs par bsgrubs|| ||dge slong ye shes rgyal mtshan bka' bcu lha khang du|| ||yi ge pa ni dge tshul dge legs 'byung gnas pris (=bris) pa'o|| ||dag bas (=pas) 'gro rnams sangs rgyas thob par shog|| ||bstan 'gros phan bde'i lo tog rgyas byed pa'i|| ||mi zad chos kyis char chen 'di bab po|| ||dge legs 'phel|| ||dge'o|| ||legs sho|| ||bkra shis par gyur cig [gZungs 'dus I: л. 380a (6–8)].

Возвращаясь к описанию предисловия гарчака, отметим, что оно плавно переходит в собственно оглавление — перечень названий сочинений, включенных в сборник, в соответствии с тем как они распределены по разделам. Особенностью описываемого ксилографического издания является то, что отдельные сочинения располагаются в нем одно за другим, сплошным текстом, не отделяясь одно от другого титульными листами с вынесенным отдельно заглавием того или иного текста. Каждый из разделов имеет собственную нумерацию в виде одной из 30 согласных букв тибетского алфавита либо ее сочетания с одним из 4-х гласных знаков (*i, u, e, o*). После того, как были перечислены все 30 согласных тибетского алфавита, последующие разделы отмечаются слогами «согласная+гласная» последовательно с одной из гласных (напр-р, «*ki*», «*khi*», «*gi*», «*ngi*» и т. д.). Сборник начинается с раздела «*ка*» (*тиб*. ka) и завершается разделом, обозначенным слогом «*пхо*» (*тиб*. pho). Примечательно, что в одном разделе

могут упоминаться названия не одного, а нескольких сочинений, при этом титулы в гарчаке, как правило, приводятся в краткой, усеченной форме [Музраева, 2018а: 72].

Среди этих сочинений можно перечислить хорошо известные тексты: «Манджушри-нама-сангити» (или «Истинное произношение имени Манджушри») (*тиб*. 'Phags pa 'jam dpal gyi mtshan yang dag par brjod pa), «Сто восемь имен [обладающего] неизмеримой жизнью и мудростью (или Амитаюса) (*тиб*. 'Phags pa tshe dang ye shes dpag tu med pa'i mtshan brgya rtsa brgyad ba), «Дхарани „Сто восемь имен Майтрейи“» (*тиб*. Byams pa'i mtshan brgya rtsa brgyad pa), «Сто восемь имен Тары» (*тиб*. 'Phags ma sgrol ma'i mtshan brgya rtsa brgyad pa), «Поклонение 21 Таре» (*тиб*. sGrol ma phyag 'tshan (='tshal) nyer gcig ma), «Белая Тара, продлевающая жизнь» (*тиб*. sGrol dkar tshe 'phel ma), «Гимн Белой Таре» (*тиб*. sGrol ma dkar mo la bstod pa) и многие др. В этот сборник включены также и тексты из разряда праджняпарамитских: «Ваджрачхедика» (или «Алмазная сутра») (*тиб*. 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa), «Праджняпарамита в 100 тысяч шлок» (*тиб*. 'Bu ma (=bum) chung) и другие.

Анализ титулов сочинений по гарчаку и сочинений, представленных в тексте сборника «Сундуй», показал, что в отдельных случаях последовательность текстов отличается от той, что указана в гарчаке; наблюдаются некоторые расхождения в титулах сочинений, помимо этого обнаружился текст, не отмеченный в оглавлении (*тиб*. Shloka brgya lobs pa ‘Познание ста шлок (стихотворных строф)’) [gZungs 'dus I: л. 96b:8–97a:1].

В целях установления, в строгом ли соответствии с оглавлением приводятся в тексте сборника сочинения, возможны ли варианты, дополнения и проч., нами был проведен сравнительный анализ титулов сочинений по гарчаку и собственно тексту. В **Приложении 2** отражены результаты сравнения, оформленные в виде таблицы, в которой приводятся названия сочинений согласно гарчаку данного ксилографа из коллекции

Э. Б. Убушиева, а также наименования отдельных текстов, содержащихся в каждом из разделов, с переводом на русскиий язык. Помимо этого, мы указываем границы сочинений, что актуально, поскольку данное издание отличается сплошной компоновкой текстов без специальных графических оформлений конца предыдущего и начала следующего сочинения. В примечаниях в таблице при наличии колофонов сочинений приводятся имена авторов-переводчиков, составителей, переписчиков и т. п.; в примечаниях к таблице даются пояснения к терминам и названиям и другие комментарии.

Данные тексты интересны с точки зрения их привлечения для сопоставительного исследования ойратских переводов Зая-пандиты Намкай Джамцо. Как известно из его биографии, составленной Раднабхадрой, на ойратский язык были переведены базовые сутры праджняпарамиты [Бичеев, 2015] и другие религиозные обрядовые тексты, которые позднее были включены в сборник «Сундуй», составленный на ойртском «ясном письме» учеником Зая-Пандиты по имени Эрх цорджи, причем в переводе некоторых из них принимали участие и другие переводчики. Перечень этих текстов, собранных Эрх цорджи в сборник «Сондуй», Х. Лувсанбалдан включил в свою книгу [Лувсанбалдан, 1975: 236–240]. На основе этих данных мы смогли дополнить упомянутое выше **Приложение 2** сведениями об ойратских названиях сочинений. Из перечня, представленного Х. Лувсанбалданом, некоторое количество текстов (например, *ойр*. Gerči xāxui zoün mörgül-tü; Xara sidiyin toqtōl; Xütuqtu yekengke-yi barixu bolxu toqtōl и др.) пока не удалось идентифицировать с текстами из тибетского сборника, поскольку требуется их сравнение на уровне содержания.

Двухтомное ксилографическое издание сборника «Сундуй» поступило от Э. Б. Убушиева в НА КалмНЦ РАН в августе 1980 г., что отражено в описи В. О. Поляева (Чуматова) (1953–2013) [Музраева, 2019б]. Согласно маргиналиям (записям на полях) этих двух описей, составленным В. О. Поляевым, рукописи, поступившие в Научный архив КНИИ ИФЭ 13 августа

1980 г., вошли в состав Фонда–8 (Фонда редких рукописей) [НА КалмНЦ РАН. Ф–8. Оп. 1. Ед. хр. 93–94].

Надо отметить, что описи этих новых поступлений, подготовленных В. О. Поляевым, в то время младшим научным сотрудником сектора монголоведения, с одной стороны, демонстрируют постановку архивного дела в Институте в 1970-е–1980-е гг., с другой, являются первым этапом в вопросе изучения сочинений (или коллекции из нескольких сочинений). Не вызывает сомнения, что подробное описание, оценка важности текста, освещение его содержания, правильная классификация и проч. моменты могут сыграть важную роль в дальнейшем вынесении оценки его культурно-исторической значимости, определить дальнейшую судьбу в последующей его трансляции в культуру современности. Это особенно актуально для Калмыкии, где в последние десятилетия мы наблюдаем возрождение буддийских традиций как одной из составляющих культуры калмыков.

Работа В. Поляева, в последующем ставшего ламой Походного Калмыцкого Казачьего хурула Республики Калмыкия [История буддизма, 2011: 256], представляет большой интерес как одна из первых работ в плане камеральной работы специалиста тибетолога и в то же время демонстрирует его эрудицию и талант переводчика. Сегодняшним поколениям источниковедов очень повезло, что у истоков каталогизации рукописного собрания КалмНЦ РАН стояла такая личность. Его последующие работы (статья-обзор коллекции старописьменных тибетских и монгольских источников КНИИ ИФЭ, а также картотека) стали незаменимыми помощниками для всех последующих поколений востоковедов. Эта картотека, несмотря на лаконизм, позволяет составить общее представление о коллекции. Документы, составленные В. О. Поляевым, демонстрируют тот большой интерес, с которым руководство Института относилось к буддийскому письменному наследию калмыков. Речь идет о периоде, начиная с 1960-х гг., периоде восстановления деятельности Института, всех

его составляющих, когда после периода депортации встал вопрос о пополнении научных фондов.

На сегодняшний день сохранилось мало сведений о других фондообразователях. Эту информацию приходится собирать по крупицам, обращаясь к их родственникам и близким. Очень важную информацию о времени поступления того или иного источника, о его владельце, обстоятельствах и мотивах передачи в дар институту и проч. мы неожиданно для себя обнаруживаем в самих письменных памятниках.

Уникальной особенностью оформления материалов из коллекции Э. Убушиева можно признать наличие специфических дарственных записей (или записей о дарении) — явление, практически нехарактерное для буддийской традиции ойратов и калмыков, поскольку для буддиста важен не сам человек как личность в себе или в обществе (сангхе), а то, что содержится в священных текстах, ведь большей частью это слова Будды, которые следует донести до внимания верующих [Музраева, 2018б].

Медицинский трактат «Чжуд-ши», весьма ценный документ в описываемой коллекции [НА КалмНЦ РАН. Ф–8. Оп. 1. Ед. хр. 7–10], также имеет записи дарителя. На бумаге, служащей обложкой титульного листа одного из томов, записан рукой дарителя текст на «тодо бичиг»: «Xalimaq Tangγačīn dede nomtanarin nomin šive instud-tu sayīn sananī ödün-ēce ene debter-mudigi neredǰe bääxe mön:: emin uxani oron {edgexe uxani oron} uxanī taban oron-ēce xoyor-duγar oron: ene šaštar dörbön uüdesene dörbödoqči šaštar mangγan ǰud kemeki oršoböü: tübüd literature-ēce mongγol kelen xudm mongγol bičiger orčulüqson mön:: teged mergudǰud tanrasu γuqǰi: zaya pandidan bičiger xalimaq kelende orčulüxīgi suruqči Ubušin Erdeni:: gebši Aqvaq Tabdan 1970-či noxai ǰilin bar sarin 22-tu belgelǰe bayine» (‘Калмыцкому Республиканскому институту — научному центру просвещенных ученых воистину с самыми добрыми помыслами преподношу в дар книги. Источник лекарственных средств {Источник излечения}, из пяти средств знания [это, т. е. медицина]

второе. Рассматриваемая нами часть этой шастры, именуемой «Манган Джуд» — четвертая. Достоверно является переводом с литературного тибетского на монгольский язык, записана письмом «худам». В этой связи обращающийся к вам, мудрецам, с просьбой перевести на калмыцкий язык, записав на «зая-пандитском» письме, проситель Убушин Эрдени. Геше Агваг (=Агванг) Табдан, преподносит в дар в 22-й день месяца тигра года собаки, 1970-й [т. е. 22 декабря 1970 г.]’) [НА КалмНЦ РАН. Ф–8. Оп. 1. Ед. хр. 7: обложка тит. л.].

Изучая содержание дарственных по книгам из рассматриваемой коллекции, мы обнаружили факт фиксации дарственных других лиц. Об этом позволяет говорить следующий архивный документ, на котором текст записан Э. Убушиевым на «тодо бичиг» простым карандашом на вставном листе картона: «Mingγan yesen zuün dalduγar ǰil yese-duγar sarīn burxanu niγurin šinen xöron negen-du alcangγud barun anggin Kičeken Namka gebši-ēce beleq irqson mön gebši Aqvang Tabdan: mangγan ǰod 92 le bui (beleq)» (‘Тысяча девятьсот семидесятый год, девятого месяца пребывания Будды двадцать первого [дня] воистину переданный в дар от геше Намки Кичикова из [рода] алцангут правого крыла. Геше Агван Табдан. Дар вместе с 92-мя «Манган Джуд»’) [НА КалмНЦ РАН. Ф–8. Оп. 1. Ед. хр. 7: вставной л.].

Один из важных моментов, выявленных нами при анализе текста данной дарственной Э. Убушиева, что можно причислить к его заслугам, на наш взгляд, является факт сохранения имени первого дарителя этого важного основополагающего труда тибетской медицины, первоначального владельца текста — Намки Долдушевича Кичикова (1901–1986), буддийского священнослужителя, получившего образование эмчи (врачевателя) в конфессиональной школе Цанид-Чёёря [История буддизма, 2011: 255–256]. Второй момент, на который нельзя не обратить внимание, — это то, с какой надеждой даритель обращается в своем кратком послании, (а его можно оценивать не просто как дарственную, но и как послание), к ученым

Института, как высоко была оценена гелюнгом их эрудиция и профессионализм. Среди тех, кто принимал и описывал тексты, был тибетолог В. О. Чуматов (Поляев), о котором было сказано выше.

В ксилографическом издании сборника «Сундуй» (gZungs 'dus I) мы обнаружили две записки Э. Убушиева: первую можно охарактеризовать как классическую дарственную запись, вторая запись сделана на внутренней стороне импровизированной суперобложки последнего листа на «тодо бичиг»: «Toqtal sudür kemekei 380 casan 760 xalaxai: γarcaq 4 cāsan 6 xalaxai: šoraü em taka ǰilin doloduγar sarīn deqčixü niγurin šenen xoyor-tu barasu γaran buütedu:: nāimdaqči rangǰüng bekin uyede taba-duγar dalai blama töbedin orundü gegei xobloson uüye-ēce ödge usün em γaxai ǰil kürtele: 1971-či ǰil: čo uxai bileq-yer tolad šinǰeleqten: | ngag bshes ngag dpang thabs ldan | 1970-чи җилин бар сарин 21-ду толожи Бичиби:» (‘Именуется «Дхарани, сутры», 380 лл., 760 стр., оглавление на 4 л., 6 стр., отпечатан во 2-й день в начале седьмого месяца года курицы — земли. В период восьмого равджуна [от *тиб.* rab ’byung]. Начиная с Далай-ламы V в Тибете, с периода неведенья, вплоть до нынешнего года свиньи — воды, 1971-го, умом и знаниями посчитайте и познайте. Произносящий слова Агван Табдан, 21-й день месяца тигра 1970-го года [т. е. 21-го декабря 1970 г. по европейскому григорианскому календарю] посчитал и записал’) [gZungs 'dus I]. В этой записи упоминается «равджун» (‘век, состоящий из 60 лет или шестидесятилетний цикл’), т. е. здесь речь идет о тибетско-монгольском историческом календаре, который начинает отсчет с 1027 г. н. э., а также упоминается период времени, когда в Тибете произошли события, связанные с установлением господства школы Гелук, сменившей школу Джонангпа, в которых главенствующую роль сыграл Далай-лама V Агван-Лобсан-Джамцо (1617–1682).

Подводя итог анализу дарственных записей на материале коллекции Э. Б. Убушиева и предлагая классификацию их по языку написания, мы можем выделить записи, выполненные на ойратском «ясном письме», на

калмыцком и тибетском языках. Содержательный анализ маргинальных записей (помет, приписок, вставок), сделанных дарителем Э. Убушиевым, показал, что в них могут указываться даты, и они не обязательно сводятся к рецитации того или иного религиозного текста. Даже в этих скупых, лаконичных записях можно обнаружить такие моменты, как:

— знание тибетской-ойратской книжной культуры (владение разными видами письма);

— навыки перевода с ойратского, монгольского и тибетского языков на калмыцкий язык;

— отсылки на исторические факты и личности (Далай лама V);

— этнографический и географический материал (названия родов, традиционных мест проживания);

— знание традиционной системы лунно-солнечного календаря.

Таким образом, из архивных материалов нам удалось выявить новые факты об одном из дарителей-фондообразователей собрания редких рукописей и документов. Э. У. Убушиев является одним из тех, кто сохранил и передал НА КалмНЦ ценные письменные источники, кто заботился о преемственности и сам способствовал трансляции знания о традиционной конфессии в современную ему и последующую культурную среду. Это особенно знаменательно, поскольку сегодня безвозвратно утрачена возможность узнать, восстановить имена многих владельцев, дарителей, меценатов. Среди них большей частью были калмыцкие священнослужители, вынужденные снять с себя религиозный сан. По свидетельству современников, Э. Убушиев вынужден был скрывать свое религиозное образование[52] (как видно из дарственных записей, себя он именует геше). Возможно, поэтому у него было такое стремление оставить свидетельство о той сумме знаний, которые были присущи буддизму и в которые он был посвящен.

---

[52] Устное сообщение Э. П. Бакаевой. — *Д.М.*

### 4.4.2. Коллекция Национального музея Республики Калмыкия им. Н.Н. Пальмова

В составе коллекции рукописей Национального музея РК им. Н.Н. Пальмова можно отметить образцы обрядовых текстов, среди которых выделяются тексты, связанные с обрядом «хара келе утулган» («отрезание “черного” языка»), назначение которого устранить последствия злословия [Очиров, 2002: 33–36; Басангова, 2008: 60–65]. Примечательно, что помимо различных вариантов и списков текстов, связанных с этим обрядом, на ойратском «ясном письме» [Орлова, 2002: 67–69 (№122, 123, 130)], в музейной коллекции представлен тибетский текст «Сутра махаяны, именуемая “Святая, облегчающая (успокаивающая) [вину, преступление] черного языка”» (*миб*. 'Phags pa kha mchu nag po zhi bar byed pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo) [Национальный музей РК, шифр КП 3737 (31)].

Наличие текстов, в которых описывались превентивные меры и рекомендации для сохранения здоровья и благополучия в обществе (к примеру, тарни (заклинания) против различных болезней), а также и пометы на полях рукописей свидетельствуют о том, что их владельцами были эмчи, знатоки практики тибетской медицины. Подготовка таких специалистов велась в действовавших на территории Калмыкии высших конфессиональных школах Цанид Чёёря [Корсункиев, 1987: 89, 96–99].

Среди тибетских источников, хранящихся в фондах Национального музея РК, следует упомянуть сборник, в котором преобладают сочинения, обращенные к различным персонажам буддийского пантеона. Назовем некоторые из них: «Восхваление досточтимой Тары — Спасительницы акациевого леса, именуемое “Украшение макушки мудрецов”» (*миб*. rJe btsun seng ldeng nags kyi sgrol ma bstod pa mkhas pa'i gtsug rgyan bzhugs), «Восхваление досточтимой Белой Тары, именуемое “Чистота сострадания мудрецов”» (тиб. rJe btsun sgrol dkar gyi bstod pa mkhyen brtse dri med ma bzhugs), «Восхваление Четырехрукого Авалокитешвары» (тиб. Thugs rje chen

po phyag bzhi ba'i bstod pa), «Восхваление Майтрейи» (тиб. rJe btsun byams mgon gyi bstod pa), «Восхваление досточтимого Майтрейи, именуемое “Венец Брахмы”» (тиб. rJe btsun byams pa'i bstod pa tshangs pa'i cod pan zhes zhes bya ba bzhugs so) [Национальный музей РК, шифр КП 3737 (1–49)].

Примечательно, что в рассматриваемом сборнике представлен текст, адресованный бодхисаттве Манджушри под названием «Восхваление Манджушри, именуемое “Хорошая добродетель и мудрость”» (*тиб*. 'Jam dpal gyi bstod pa ye shes yon tan bzang po zhes bya ba bzhugs), а также текст, посвященный одному из его проявлений: «Восхваление мудрого Манджугхоши» (*тиб*. mKhyen rab 'jam dpal dbyangs kyi bstod pa bzhugs so).

В описываемой коллекции мы можем найти сочинение, в котором возносится хвала деяниям тела, речи и мыслей бодхисаттвы Ваджрапани. Согласно сложившимся географически-космологическим представлениям монголов и тибетцев, сферой его деятельности и местопребывания является Монголия, и сам он воплощает силу Будды. Сочинение именуется «Восхваление тела, речи и мыслей Хозяина тайны» (*тиб*. gSang bdag gi sku gsung thugs la bstod ba bzhugs so). Подтверждением того, что объектом вознесения молитвы является именно бодхисаттва Ваджрапани, а не бог богатства Вайшравана, к которому так же применим эпитет gsang-bdag («хозяин тайны»), является строка колофона, содержащая название данного сочинения: dPal phyag na rdo rje'i sku gsung thugs la bstod pa («Восхваление тела, речи и мыслей величественного Ваджрапани») [Национальный музей РК. КП 3737 (8), л. 3a: 4].

Вместе с этим в указанном сборнике мы обнаружили тексты молитв последовательным перерождениям (*тиб*. 'khrungs-rabs) различных буддийских деятелей Тибета. Таким образцом является сочинение «Молитва последовательным перерождениям Агван Лобсан Джамцо» (*тиб*. Ngag-dbang blo bzang rgya mtsho 'khrungs rabs gsol 'debs bzhugs) [Национальный музей РК.

КП 3737 (20)], адресованное V Далай-ламе Агван Лобсан Джамцо (1617–1682).

Особо хотелось бы обратить внимание на сочинение, в титуле которого приводится имя императора Цяньлуна, одного из представителей маньчжурской династии Цин, правившей в Китае с середины XVII в. до начала XX в.: 'Jam mgon bstan pa'i gsal byed pandita mkhan po lcang lung ho tog thu ngag dbang blo bzang bstan pa'i rgyal mtshan dpal bzang po'i 'khrungs rabs / dang 'brel ba'i gsol 'debs brtan bzhugs smon tshigs dang bcas ba 'dod 'byung dpag bsam ljon pa zhes bya ba bzhugs so [Национальный музей РК. КП 3737 (9)]. Известно, что император Цяньлун (1711–1799) проявлял глубокий интерес к теории и практике тибетского буддизма [Успенский, 2011а: 95, 110, 120]. Сочинения, именуемые «Молитвами последовательным перерождениям», адресованные иерархам тибетского буддизма, как отмечал известный российский тибетолог А. И. Востриков, «весьма многочисленны в тибетской литературе» [Востриков, 1962: 76]. Один подобный образец мы имеем и в рассматриваемой коллекции.

В собрании музея представлена коллекция, переданная в дар У. С. Теляевой в 1984 г. В ней насчитывается 78 ед. хр. Эти тексты, как нам представляется, принадлежали известному калмыцкому священнослужителю Степану Теляеву. Сохранились воспоминания о нем как о врачевателе и астрологе [Джамбинова, 2004]. Анализ состава текстов из этой коллекции позволяет заключить, что она могла принадлежать гелюнгу С. Теляеву. Среди текстов мы обнаружили бурятское издание ксилографа на тибетском языке bDer gshegs bdun gyi mchod pa'i chog sgrigs yid bzhin dbang rgyal zhes bya ba bzhut(=gs) so (‘Разъяснение совершения ритуалов в честь Бхайшаджьягуру — Будды медицины и семи Сугат’), составленное V Далай-ламой Агван Лобсан Джамцо (1617–1682). Примечательными являются записи, сделанные рукой владельца на обложке, на вклеенном титульном листе на кириллице («Манла» ‘Будда медицины’) и на «тодо бичиг» (*ойр*. Iki

Manlan sudür orošiba baraǰi burüdüsu zalaqsan nom ‘Сутра Великого Манла (Будды медицины)’) [Национальный музей РК. КП 4712/48].

В коллекции письменных памятников гелюнга С. Теляева представлены три свертка, в каждом из которых от 4 до 13 разрозненных текстов. В первом свертке [Национальный музей РК. КП 4712/47–1 (1–13)], своего рода сборнике, подборке обнаружились такие сочинения, как 'Phags pa byams pa'i smon lam bzhugs so (‘Молитва Майтрее’), Sangs rgyas (‘Будда’), bCom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po bzhugs so (‘Сущность (сердце) Праджняпарамиты’), 'Phags pa bzang po spyod pa smon lam gyi rgyal po bzhugs so (‘Арья-бхадрачарья-пранидхана-раджа’ или ‘Царь благих пожеланий’), 'Phags-pa tshe-dang ye-shes dpag-tu med-pa zhes bya-ba theg pa chen-po'i mdo bzhugs-so (‘Сутра неизмеримой жизни’ или ‘Сутра Амитаюса’), Lha dpal lha mo nor rgyun ma'i gzungs bzhugs so (‘Дхарани Балдан Лхамо’) и др.

Особо ценны записи, сделанные переписчиками. В двух рукописях — тибетских списках сочинений: 1) «Комментарий к сочинению „Праджняпарамита Ваджрачхедика“, называемый „Созидание пути к святости“» и 2) «Ваджрачхедика» (или «Алмазная сутра») в колофонах указано имя писца — Сенгге-гелюнг Эрдниев из Батдан-хурула, при этом в первом сочинениий мы можем также найти имя заказчика — Манджи Эльдешкиев, а во втором указание на дату переписки — 1921 г. Хотя первый из рассматриваемых текстов не датирован, но, если сопоставить его с другими текстами из одного и того же свертка из 4-х сочинений, один из которых датирован 1929 годом, то можно предположить, что и список «Комментария к Ваджрачхедике» составлен в 1920-е гг., в тот период, когда уже официально была объявлена антирелигиозная пропаганда.

Важное значение имеет коллекция, поступившая в музей в 1990 г. от Б. П. Павлова. Согласно описи, в нее включены рукописи на «тодо бичиг» и тибетском языке, ксилографы на тибетском языке, а также предметы культа,

бытовавшие в Дунду-хуруле. С этим буддийским храмом, основанным в 1737 г. в Малодербетовском улусе Калмыцкой степи Астраханской губернии, связана деятельность известного калмыцкого священнослужителя Бааза-бакши Менкеджуева, который был главным настоятелем этого храма. В начале 1890-х гг. им было совершено паломничество в Тибет, во время которого им велись записи на «тодо бичиг», которые в последующем были опубликованы А. М. Позднеевым [Сказание о хождении, 1897]. По мнению А. М. Позднеева, труд Бааза-бакши стал «первым образцом описательных калмыцких произведений» для европейских ориенталистов [Там же: XI, XV]. При Бааза-бакши в 1890-х гг. при Дунду-хуруле была открыта высшая философская школа Цаннид Чёёря, просуществовавшая до 1903 г.

### 4.4.3. Коллекция Кетченеровского районного муниципального краеведческого музея (Коллекция Н.Д. Кичикова)

Среди бесценных реликвий духовной культуры калмыцкого народа, которые представляют собой рукописные собрания Калмыкии, особое место занимает коллекция известного калмыцкого буддийского священнослужителя Намки Долдушевича Кичикова (1901–1986), признанного знатока тибетской медицины, получившего образование в буддийской академии Цанид Чёёря [Музраева, 2009: 234–236]. Большая часть его коллекции была передана в Кетченеровский краеведческий музей (ныне — Кетченеровский районный муниципальный краеведческий музей) (пос. Кетченеры Кетченеровского района Республики Калмыкия). В ходе обследования этой коллекции, ее описания и составления каталога было установлено, что хранящиеся в фондах музея рукописи и ксилографы представляют собой лишь часть личной библиотеки Н. Д. Кичикова. Данная коллекция состоит из 23 разрозненных свитков-свертков (книг восточного образца формата «потхи»: сложенные вместе листы прямоугольной формы, завернутые несколькими слоями шелковой или хлопчатобумажной ткани,

которые перевязывали лентой, тесьмой или бечевкой), в каждом из которых от одного (например, свитки-свертки №1, 5) [Музраева, 2012б: №1, 5] до 40–50 сочинений (например, свитки-свертки №3, 23) [Там же: №3, 23]. В самих текстах много утрат: в них отсутствуют титулы, начальные листы и окончания сочинений, что усложняет их идентификацию с известными буддийскими текстами [Музраева, 2012б: 73–125].

Книги из этой коллекции принадлежали разным владельцам: среди них были астрологи (*зурхачи*), специалисты тибетской медицины (*эмчи*), философы (*гавджи*) и учителя, настоятели хурулов (*бакши*) [Корсункиев, 1987: 89], что позволяет охарактеризовать ее как довольно типичное для Калмыкии по своему составу собрание буддийской книжности. Очевидно, некоторые из текстов передавались родственниками бывших священнослужителей после их кончины Намке Кичикову на хранение. Подобное же явление прослеживается при рассмотрении коллекции другого известного калмыцкого гелюнга Тугмюд-гавджи, о которой было сказано выше.

Среди сочинений из состава Ганджура своей многочисленностью в списках и изданиях выделяется «Алмазная сутра» или «Дорджи Джодва» (от крат. *тиб*. rDo-rje gcod-pa), представленная как тибетскими ксилографами и рукописными копиями, так и версиями на ойратском «ясном письме» («тодо бичиг»), либо фрагментами ойратского текста. Эта сутра была написана около 300 г. н.э. в Индии, в ней содержится краткое изложение буддийского учения о Праджняпарамите в форме бесед Будды Шакьямуни с одним из своих учеников по имени Субхути [Сазыкин, 1997: 139]. Она занимает особое место в ряду других почитаемых священных буддийских текстов калмыков: одно присутствие его на алтаре, по представлениям верующих, способно принести семье счастье и благополучие.

Среди других известных сочинений, встречающихся в коллекциях Калмыкии, можно перечислить такие, как «Сутра махаяны „Тарпа Ченпо“

или „Великий освободитель“» (*тиб*.'Phags-pa thar-pa chen-po yongs-su rgyas-pa zhes bya-ba theg-pa chen-po'i mdo), «Сутра Золотого блеска» (*тиб*. 'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgya po zhes bya pa theg pa cen po'i mdo, *ойр*. Xutuqtu dēdü altan gerel suduriyin aimagiyin erketu xān kemēkü), «Сутра махаяны „Святая, обладающая знанием безграничной жизни“» (*тиб*. 'Phags-pa tshe dang ye shes dpag-tu med pa zhes bya-ba theg-pa chen-po'i mdo), «Сутра махаяны, именуемая „Святая, облегчающая (успокаивающая) [вину, преступление] черного языка“» (*тиб*. 'Phags-pa kha-mchu nag-po zhi-bar byed-pa zhes bya-ba theg-pa chen-po'i mdo), «Сутра о промежуточном состоянии „бардо“» (*ойр*. Zuurdiyin sudur orošiboi), фрагмент из «Праджняпарамиты в восемь тысяч шлок» (*тиб*. brGyad stong pa), «Сутра сердца Праджняпарамиты» (*тиб*. bCom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po bzhugs) и др.

Широко представлена в книжной традиции у калмыков обрядовая и культовая литература, в которой описываются методы совершения различных обрядов, посвященных божествам буддийского пантеона. Среди тибетских текстов из коллекции Н. Кичикова, к примеру, можно привести следующие: «Подношение напитка Балдан Лхамо» (*тиб*. dPal-ldan lha-mo'i gser-skyems), «Обряд подношения напитка Махешваре» (*тиб*. 'Phags-pa bzang-po spyod-pa'i smon-lam-gyi gser-skyems), «Обряд поднесения торма (жертвенных хлебцев) Царю учения» (*тиб*. Dam can chos kyi rgyal po'i gtor cho ga bskang gso bstod bskul), «Садхана (или метод визуализации) Хаягривы» (*тиб*. rTa mgrin gsang sgrub kyi sgrub thabs rta mchog rol ba'i dgongs rgyan) и другие.

Описываемая коллекция располагает тибетскими текстами культа бодхисаттвы Авалокитешвары (и его проявлений), особо почитаемого не только калмыками, но и всеми монгольскими народами: «Молитва Авалокитешваре» (*тиб*. Thugs rje chen po'i shis brjod phrang ba dang smon lam), «Вознесение молитвы Одиннадцатиликому Авалокитешваре» (тиб.

Thugs rje chen po bcu gcig zhal dpal mo lugs kyi dbang gi bla ma brgyud pa'i gsol 'debs), «Садхана (или метод визуализации) Великого Милосердного» (*тиб*. 'Phags pa thugs rje chen po zhal bcu gcig pa dpal mo lugs kyi sgrub thabs smyur bar gnas pa'i cho ga dang bcas pa phan bde’i snang ba gsar dgom).

Ярким свидетельством того, что у калмыков получили широкое распространение тексты, связанные с древним культом почитания Белого старца (*калм*. Цаһан Аав), является коллекция Н. Д. Кичикова, в которой представлен один из них [Музраева, 2009б]. Сочинение имеет название «Сутра, именуемая „Способная усмирить и подавить землю и воду“» (*ойр*. Γazar usuni nomoγodxon darüülün čidaqči kemekü sudur), оно хорошо известно под кратким названием «Сутра Белого старца». Этот текст относится к тому типу сочинений о древнем образе, трансформировавшемся в один из персонажей буддийского пантеона, которые включают псевдо-буддийскую историю о том, как Белый старец после диалога с Буддой получает от него задание помогать живым существам [Музраева, 2009б: 89].

Все вышесказанное свидетельствует о том, что письменные памятники на «тодо бичиг» и тибетском языке из коллекции Намки Кичикова представляют большую ценность для исследователей духовного наследия калмыцкого народа.

### 4.4.4. Коллекция Бага-Чоносовского хурула (пос. Бага-Чонос Целинного района Республики Калмыкия)

В коллекции Бага-Чоносовского хурула (пос. Бага-Чонос Целинного района РК) преобладают сочинения на тибетском языке, лишь десятая ее часть приходится на рукописи на ойратском «ясном письме» либо двуязычные тибетско-ойратские тексты. Многие рукописи имеют утраты (отсутствуют титульные листы, начало или конец), что затрудняет их идентификацию [Музраева, 2012б: 138–161]. Работа по каталогизации

выявленных текстов этого собрания показала, что все они представляют собой либо оригинальные рукописные и печатные издания известных буддийских сочинений, либо их многочисленные варианты, списки и копии. Среди них можно назвать такие хорошо известные в буддийском мире сочинения, как «Дорджи Джодва» (или «Алмазная сутра», *тиб*. 'Phags-pa shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa rdo-rje gcod-pa zhes-bya-ba theg-pa cen-po'i mdo)), «Камчу Нагпо» или «Сутра против злословия» (*тиб*. 'Phags-pa kha-mchu nag-po zhi-bar byed-pa'i mdo), «Әәлдхлин зәрлг» или «Наставления Джебцзун Дамба хутугты» (*ойр*. Boqdo jibzun damba xutuqtuyin gegēni zarligiyin bičiq orošiboi), «Цэнд Аюши» или «Дхарани «Сердце Амитаюса» (*тиб*. 'Phags-pa tshe dang ye-shes dpag-tu med-pa'i snying-po zhes-bya-ba'i gzungs), «Дхарани «Тридцать чакр» (*тиб*. Tsa-kra bcu-gsum-pa'i bzhugs-sho (=so)) и др. [Музраева, 2008б]. Состав и содержание свитков позволяет составить представление об их владельцах: отдельные сборники принадлежали простым верующим, поскольку включают узкий круг священных текстов (это, как правило, «Дорджи Джодва», «Камчу Нагпо» и «Цэнд Аюши»), другие же позволяют судить о специализации калмыцких лам, которую они получали во время обучения. О том, что среди них были *зурхачи* (астрологи), свидетельствуют тексты астрологического содержания; *багши* и *гелюнги* совершали ежедневные религиозные практики. Последним принадлежали обрядовые тексты, посвященные культам почитания божеств буддийского пантеона, а также исторических персон, таких, как: Будда Шакьямуни, Амитаюс, Черный Махакала, Маньчжушри, Белый Маньчжушри, Херука, Одиннадцатиликий Авалокитешвара, Тара, Махамаюри, Гухьясамаджа, Хозяева местности-*сабдаки*, Миларайба и др. [Музраева, 2008б: 14–16].

В коллекции представлены образцы молитвенных текстов на кириллице. Один из них был нами рассмотрен и идентифицирован [Музраева, 2008б] (подробнее см. подраздел 5.4. данной диссертации).

## 4.5. Анализ содержания наиболее популярных сочинений

**«Алмазная сутра» у калмыков**. Описание самых распространенных буддийских текстов, имевших хождение среди калмыков, следует начать с образца литературы по Праджняпарамите, каким является «Алмазная сутра» (*санскр*. vajrachedika, *тиб*. rdo-rje gcod-pa). Она занимает особое место в ряду других почитаемых священных буддийских текстов калмыков. Эта сутра была написана около 300 г. н.э. в Индии, в ней содержится краткое изложение учения о Праджняпарамите, т. е. о пути спасения и достижения святости. Она изложена в форме беседы Будды Шакьямуни с одним из своих учеников Субхути [Ёндон, Сазыкин, 1998: 36; Ойратская версия, 2019].

Согласно калмыцкой буддийской традиции, «Алмазная сутра» должна присутствовать на алтаре в каждой семье. При этом неважно, в каком виде этот текст исполнен, в рукописном или печатном, на каком языке — ойратском или тибетском. Практическая польза от хранения, чтения, переписывания этого сочинения, заключалась, по представлениям верующих, в том, что переписавшему хотя бы однажды или прочитавшему данное сочинение, прощались совершенные грехи, устранялись препятствия на пути решения всевозможных проблем. Чтение и переписывание «Дорджи Джодва» считалось религиозной заслугой, способной избавить от плохих перерождений, прежде всего от мучений в аду.

Исследователи не раз отмечали, что переписывание буддийских канонических сочинений соответствовало положениям буддийской догматики, согласно которой копирование (размножение) и распространение священных текстов расценивалось как в высшей степени добродетельный и многоспасительный акт [Кычанов, Савицкий, 1975: 245]. При этом немаловажно было, на какой бумаге и какими чернилами переписывался текст: сила исполнения добродетели в значительной степени увеличивалась, если рукопись переписывалась на лаковой черной бумаге перламутровыми или «драгоценными» чернилами (красками), изготовленными из металлов

(золото, серебро) и камней (бирюза, коралл, берилл и т. п.), растертых в порошок. Вот почему у калмыков можно встретить рукописные образцы книг, преимущественно «Дорджи Джодва», изготовленные в указанной технике.

Кроме того, как считают многие верующие, «Алмазная сутра» являлась аналогом современных метрик (свидетельств о рождении). Необходимость регулярного чтения «Алмазной сутры» в условиях незнания тибетского языка простыми верующими обусловливала обращение в родовой хурул для ее «оживления» (калм. *әмрүллһн*), т. е. прочтения служителем культа. Направленность чтения на членов рода определила необходимость включения в текст рукописи имен всех его членов. Таким образом, семейный список «Алмазной сутры» превращался в исторический документ, в котором фиксировались сведения о членах одной семьи, нескольких поколений семьи и даже целого рода.

Более того, широкая популярность этой сутры привела к тому, что любая священная книга у калмыков стала называться «Дорджи Джодва» или кратко «Джодв» (даже в том случае, если это совершенно иной по содержанию молитвенный текст).

Помимо этого, следует отметить, что тибетские авторы даже создали особый сборник из 15 рассказов, посвященный показу и разъяснению необычайной пользы, а потому и необходимости прочтения и переписки вышеназванной сутры. Монгольские авторы существенно дополнили этот сборник [Сазыкин, 1988: 435–436]. Известна также ойратская версия рассказов о пользе чтения «Дорджи Джодва», получившая широкую известность у ойратов Западной Монголии и калмыков Поволжья [Сазыкин, 1997: 139–160].

**Тексты обряда, устраняющего последствия злословия**. К наиболее распространенным буддийским текстам, имевшим хождение среди калмыцких верующих, относятся тексты ритуальной традиции. Наиболее

распространенным является текст под названием Xara kelen (*букв*. «Черный язык»), известны также такие тексты, как Xara keleni sudar («Сутра „черного“ языка»), Xara kele xariuldaq sudur («Сутра, устраняющая “черный” язык»), Xara keleni bičiq («Письмо „черного“ языка»), которые в народной традиции связывают с обрядом «Хара келе утулган» («Отрезание „черного“ языка») [Очиров, 2002; Бакаева, 1994: 113; Лунный свет, 2003: 250–253; Басангова, 2008: 61–74]. Назначение данного древнего обряда сводилось к устранению негативных последствий от злословия (произнесенного харала-проклятия), направленного, как правило, на того, кто и заказывает подобный обряд. Суть обряда сводилась к тому, что совершающий ритуал священнослужитель при чтении каждой фразы молитвы, заканчивающейся словами «отрезаю» (ойр. utulmu), отрезал с помощью ножа или ножниц кусок черно-белой веревки, при этом веревка (или нить) черного цвета олицетворяла «черный» язык человека, произнесшего проклятие, а веревка (нить) белого цвета — льстивый «белый» язык, который, по представлениям калмыков, был более вредоносен для людей [Басангова, 2008: 61].

Перевод этой сутры на тодо бичиг, выполненный Зая-Пандитой в XVII в., был сделан, скорее всего, с тибетского языка. Ее тексты восходят к древнему обряду, имевшему добуддийские корни, и хорошо известны у тибетцев и монголоязычных народов. Но только в среде калмыков этот обряд, назначение которого заключается в устранении последствия злословия, сохранил древнюю сакрализованную форму, воссоздающую в ритуале процесс символического отрезания проклинающего «черного» и льстивого «белого» языка. В калмыцком ритуале, сохраняющемся в практике до настоящего времени, чтение текста сопровождается постепенным отрезанием черной и белой нитей, конец которых находится во рту у реципиента обряда [Очиров, 2002: 33–36; Басангова, 2008: 56–65].

Обрядовый памятник «Отрезание „черного“ языка» бытовал и продолжает иметь хождение среди калмыцких верующих не только в

ойратской (старокалмыцкой) версии, но и в тибетской версии, имеющей краткое название «Камчу Нагпо» (от *крат*. *тиб*. Kha-mchu nag-po *букв*. ʻчерный языкʼ или ʻпреодоление злословияʼ). Об этом свидетельствуют полевые исследования ученых КалмНЦ РАН (Д. Н. Музраевой, Э. П. Бакаевой, А. Г. Кукеева) 2006–2007 гг., а также работа по описанию фондов книгохранилищ. В настоящее время сохранились различные варианты этих сочинений: «Молитва против злословия», «Молитва против проклинающего языка», «Сутра проклинающего „черного“ языка», описание обряда, направленного на преодоление злословия («Камчу Нагпо») и другие.

**Тексты, посвященные Будде долголетия Амитаюсу**. Заслуживает специального внимания то, что высокой степенью распространенности среди калмыков отличаются сочинения, посвященные Будде долголетия Амитаюсу (*тиб*. Tshe dpag-tu med-pa, *ойр*. Caqlaši ügei nasutu) [Музраева, 2011г]. Они имеют важное место в обряде продления жизни калмыков, которые совершаются в канун праздника *Зул*, знаменующего собой начало зимы и Нового года.

Тексты культа Амитаюса, особой формы Будды Амитабхи, если оценивать степень их распространенности среди ойратов и современных калмыков, находятся на третьем месте по частотности единиц хранения в коллекциях Калмыкии. По количеству сохранившихся, и, следовательно, в прошлом широко распространенных и активно читаемых и переписываемых сочинений с ними могут конкурировать только буддийские сочинения «Алмазная сутра» и тексты, устраняющие последствия злословия.

Амитабха — в мифологии ваджраяны и махаяны представляет собой олицетворение «неизмеримого света» [Мифы народов мира, 1980, I: 69, 70]. Примечательно, что в текстах хинаяны о нем нет упоминаний. Согласно утвердившемуся мнению его культ сформировался в Индии в первые века н. э. [Буддизм, 1992: 34]. Амитаюс как персонаж буддийского пантеона представляет собой эманацию Будды Амитабхи, следовательно, эта фигура

относится к вторичным образам, появление которых связано с определенными причинами, в числе которых прежде всего должны быть названы развитие концептуального аппарата и расширение понятийных сфер буддизма.

Проблемы продления жизни, долголетия волновали людей в разные эпохи, в разных культурах. В религиозном сознании они имеют разные истоки. В анимизме, как и в буддизме, душа человека или по крайней мере одна из его душ является бессмертной, в этом — мало известном религиоведам — вечном круге возрождения и свободе выбора человеком своей судьбы, заключенной в свободе выбора мира во вселенной на данный момент — такая идея появиться едва ли могла и она не находит себе места в основательно исследованных культурах и системах верований народов Сибири, живших долгое время по соседству с народами, принявшими буддизм в историческом прошлом в относительно готовом виде (мы имеем в виду монгольские и некоторые тюркские народы, как то тувинцев) [Бурыкин, 2007: 202–217, 295]. Более того, исходя из наших знаний о традиционных представлениях монгольских народов о жизни и смерти, мы располагаем сведениями о том, что у бурят, например, жизнь человека, превышающая 80 лет, представляла опасность для него самого и для окружающих, такой человек после смерти мог превратиться в злого духа-бохолдоя [Бурыкин, 2007: 205].

Без сомнений, одним из истоков концепта продления жизни является желание избежать не столько самой смерти, сколько персонального суда над душой умершего — тогда истоки идеи продления жизни надо искать в зарождении самой идеи суда над человеком со стороны неких высших божеств, наделенных данной функцией. Функция наблюдения и оценки деяний человека в Среднем мире — мире живых людей, является довольно поздней, и далеко не каждое Верховное божество в этнических традициях религиозных верований наделяется данной функцией, это скорее

исключение, нежели правило в религиозных картинах мира народов Сибири и Центральной Азии до распространения там мировых религий [Там же: 291–297].

В коллекциях старописьменных источников, выявленных в ходе экспедиционных выездов в районы Калмыкии в 2006–2007 гг., имеются многочисленные варианты текстов культа Амитаюса. Среди них выделяются различные списки, варианты и копии «Сутры махаяны, [именуемой] “Святая, обладающая знанием безграничной жизни”» (*тиб*. 'Phags-pa tshe dang ye shes dpag tu med pa zhes bya ba theg pa cen po'i mdo) [Музраева, 2012б: 95 (11.13.2), 169 (32.2.1)], а также дхарани «Сердце (сущность) неизмеримой жизни» (*тиб*. 'Phags-pa tshe dang ye shes dpag tu med pa'i snying po zhes bya ba’i gzungs) [Музраева, 2012б: 139 (24.3.2)]. Примечательно, что при таком разнообразии источников на тибетском языке, нам практически не встречались ойратские тексты, посвященные Будде долголетия Амитаюсу.

**Дхарани (тарни) и мантры.** Самой известной и популярной молитвенной формулой у калмыков является «Ом мани пад мэ хум»[53]. Буддисты считают, что каждый из этих шести слогов освобождает живые существа одного из шести миров сансары, а также того человека, который повторяет эту мантру от последующих перерождений, то есть ведет к конечной высшей цели — освобождению от кармы и выходу из круговорота перерождений.

Для простого верующего главное при чтении молитвы — обращение своего взора на изображения божеств и многократное повторение этой мантры. Чтение молитв сопровождается перебиранием четок для отсчета количества прочитанных молитв и вращением в руке молитвенного колеса (*калм*. маанин күрд). Каждый оборот цилиндра считается равным прочтению всех молитвенных текстов, помещенных в него. Подобная практика в

[53] Молитвенная формула-мантра бодхисаттвы милосердия и сострадания Авалокитешвары; в произношении калмыков последний слог чаще всего звучит как «хом»; часто эту мантру можно услышать в таком звучании: «О-о, мааньведнәхн».

сочетании с глубокой верой, кажущаяся простой на первый взгляд, заключает в себе большой смысл, заставляет задуматься о том, сколь глубоко воспринимались эти магические формулы и каким значительным было их влияние на все сферы жизни буддистов. Интересно в этой связи отметить, что сила воздействия молитвенных формул не зависела от простой точности их произношения в соответствии с фонетикой санскрита, на котором они составлены. Это очевидно на примере вышеупомянутой мантры «Ом мани пад мэ хум», которую тибетцы произносят «Ом мани пёмэ хум», калмыки — «Ом маань веднəхн» (или «Ом маань меднəхн / биднəхн»). Если бы эффективность мантр зависела от точности их произношения, — писал Лама Анагарика Говинда применительно к тибетскому буддизму, — то все мантры в Тибете утратили бы свое значение и силу, ибо в Стране Снегов они произносятся не в соответствии с фонетикой санскрита, а согласно фонетическим правилам тибетского языка [Говинда, 1993: 209].

Сказанное выше о калмыцких буддистах подтверждает выводы А. Говинды о том, что сила и воздействие мантр зависят не от точности их произношения, а от духовной установки, знания и ответственности произносящего ее человека [Говинда, 1993: 209–210]. При этом истинные буддисты не ожидают, что Будда или его ученики, услышав слова молитв, тотчас же явятся на помощь молящемуся. Из этого делается следующий вывод: действенность таких формул зависит от гармоничного, — по определению А. Говинды, — совоздействия формы, эмоционального чувства и идеи, которые усиливают и преобразуют скрытые силы психики (намерение, решимость, осознанная сила воли и т. п.) [Там же: 214–215]. Подобный опыт в познании сути и методов традиции мантр и дхарани, как и в овладении той или иной определенной практикой одного из трех главных направлений буддизма (хинаяны, махаяны и ваджраяны), можно приобрести только под руководством компетентного учителя (*гуру*).

В литературе по буддизму мы находим следующее объяснение значения слова мантра (*ман* «мыслить», *тра* — суффикс, образующий слова-инструменты) — это «инструмент для мышления», «то, что создает умственный образ, картину». Вместе со своим звучанием она вызывает и свое содержание во всей полноте непосредственной реальности [Говинда, 1993: 201]. По мнению буддийских мыслителей, функционально дхарани не отличаются от мантр, если не считать их формы, иногда достаточно пространной и включающей порой сочетание многих мантр или квинтэссенцию какого-либо священного текста. Они были в равной мере и продуктом, и средством медитации: посредством глубокого самопогружения (самадхи) человек постигает истину, посредством дхарани он фиксирует и сохраняет ее [Там же: 213].

Известный отечественный буддолог Е. А. Торчинов объясняет термин дхарани (от корня *дхр* «держать»), как «сочетания звуков и слогов, кодирующих содержание развернутых текстов психопрактического характера, их своеобразный слоговой и звуковой конспект» [Торчинов, 2000: 138].

Согласно Л. А. Уодделю, буддийские дхарани — это заклинания, стереотипные формулы, представляющие собой эзотерические девизы анимистического происхождения, которые были усвоены и адаптированы буддистами, главным образом, с целью защитить суеверное человечество от специфических страхов и опасностей окружающего мира. Они состоят из коротких талисманических формул слов или стихов, иногда в форме сутры или дискурса, обычно приписываемых Будде, и наделяются неотразимой магической силой, которая оказывает влияние все время, пока формула произносится или припоминается, либо (в письменном виде) носится в виде амулета. Они адресованы определенным духам или божествам, которых умиротворяют или подавляют (цит. по: [Chaloupkova, 1997: 7]).

Дхарани являлись средством для фиксации сознания на какой-либо определенной идее, образе или переживании, обретаемых в процессе медитации. Они могли представлять как сущность учения, так и опыт определенного состояния сознания, которые посредством дхарани можно было произвольно вновь вызвать или воссоздать в любой момент. Это позволяет расценивать дхарани, как опору, вместилище или носителя мудрости (*видьядхара*) [Говинда, 1993: 213].

На наличие подобных текстов, имевших хождение среди монгольских лам, обратил внимание А. М. Позднеев во время путешествия по Монголии в 1876–1879 гг. Анализируя содержание и состав монастырских библиотек, он отмечал, что, для крупных хутухтинских и хошунных монастырей было характерно наличие полных сводов канона на тибетском языке [Позднеев, 1887: 102]. Что же касалось прочих монастырей, то они располагали, как правило, собранием сочинений, составляющим раздел Ганджура под названием Юм (*Yum*), а также некоторыми догматическими сочинениями. А. М. Позднеевым приводится перечень последних, среди которых упоминается «Собрание святых дхарани» (*монг*. Хутухту тарнисун хуриянгуй сундуй) [Там же]. Под последним имеется в виду сборник дхарани и сутр, хорошо известный под кратким названием «Сундуй» («Сунгдуй») (от *тиб*. gZungs 'dus). Исторически складывалось так, что небольшие буддийские храмы открывавшиеся повсеместно в районах традиционного проживания монголов, ойратов и калмыков начиная с XVII–XVIII вв., будучи не в состоянии приобретать полные канонические своды, обращались в целях обеспечения своей литургической практики к подобного рода собраниям текстов, о чем писал А. М. Позднеев [Позднеев, 1887: 102, 306–310].

Эти и подобные дхарани и молитвенные формулы, будучи растиражированными, дошли до нас либо в разрозненном виде, либо в составе молитвенных сборников, таких, как «Сундуй», обнаруженных во время работы по описанию фондов хранилищ восточных книг и в ходе

экспедиций на территории Калмыкии. Простое описание их титулов показывает, что они должны были сопровождать любое из действий буддиста, начиная от совершения подношений, вплоть до описания основных вех в жизни Будды Шакьямуни. Их назначение — ограждать верующих от всяческих препятствий, неблагоприятных явлений, оказывать помощь в случае болезней и т.п. Среди них выделяются дхарани или тарни (от *п.-монг.* tarni, toγtaγal ʻмистические изречения, заклинания, охранительные формулыʼ [Ковалевский, 1849, III: 1675]; ойр. tarni ʻмагические словаʼ [Позднеев, 1911: 186], адресованные божествам буддийского пантеона (среди которых Будда Шакьямуни, его ближайшее окружение, хозяева местности и др.). Текстологический анализ подобных дхарани показывает, что они отличаются стилем изложения, тональностью обращения к тому или иному божеству: одни из них предназначались для того, чтобы помочь верующему обрести способность лицезреть божество, другие — для того, чтобы предотвратить встречу с ними (в случае обращения к гневным эманациям божеств). Чтение дхарани предписывалось при совершении разного рода действий, например, при возведении ритуальных ступ (от *санскр*. stūpa, *тиб*. mchod rten, *монг., ойр.* suburγan ʻсубурган, надгробная пирамида; ступа — священное сооружение, в котор. закладываются священные книги, благовонные травы и т.д.ʼ), или для того, чтобы увидеть сны и запомнить их и т.п. Особое значение в этой связи получают дхарани, основное назначение которых — содействовать человеку, благоприятствовать в его начинаниях. Среди них можно назвать дхарани, устраняющие препятствия, препоны, сводящие к минимуму противоречия, несоответствия) (калм. *харш*), дхарани, позволяющие избавиться от плохих рождений (калм. *му зая*) и др.

Содержание этих сочинений однотипно, они состоят из одной и той же сюжетной канвы (обрамления), хорошо известной из текстов разряда сутр: Текст, как правило, предваряет перечень названий произведения на санскрите, тибетском и монгольском языках. Затем следуют молитвенные

формулы, адресованные тем или иным божествам, за которыми следует повествование от 1-го лица («Так было однажды услышано мною»), из которого явствует, что автор этих строк пересказывает историю, произошедшую с ним во времена Будды Шакьямуни, а завершает этот рассказ фраза о том, как возрадовались ученики Будды, узнав что-то новое (например, дхарани (тарни) от всех болезней) следующей фразой: «И все окружающие исполнились радостью, выслушав слова Победоносного». В канву этого повествования вводится текст тарни (разного рода слова, слоги заклинаний, молитвенные формулы санскритского происхождения). В заключительной части вновь приводится полное название сочинения.

Те из дхарани, которые связаны со здоровьем человека, как физическим, так и психологическим, вызывают особый интерес со стороны исследователей традиционных народных медицинских знаний. Среди них можно выделить тексты, связанные непосредственно с той или иной болезнью и ее излечением — избавлением от нее. Среди болезней, упоминаемых в этих текстах, фигурируют тиф, разного рода эпидемии, глазные болезни, чума, несварение желудка, желтуха, раны (язвы), отравление ядами, другие болезни.

Среди буддийских сочинений, сохранившихся в Калмыкии, также встречаются тексты из разряда дхарани, как в разрозненном виде, так и в составе сборника «Сундуй» [Музраева, 2018а; 2019б], что свидетельствует о популярности и востребованности калмыками этих сочинений. Анализ заглавий дхарани позволяет представить стройную систему предназначения и применения этих молитвенных текстов [Музраева, 2003: 46–68]. Они охватывают все сферы жизни кочевника: среди них есть сочинения, обращенные к определенным божествам, которые использовались в овладении одной из многочисленных буддийских практик и к которым прибегали в случае болезней (как людей, так и домашних животных), для

устранения негативных последствий неблаговидных поступков, избавления от всяческих опасностей и препятствий.

**Молитвенные тексты.** Среди письменных образцов буддийской литературы следует особо отметить литургическую литературу, которая использовалась в ежедневных молебнах и при проведении различных обрядов. К таким сочинениям, как указывалось выше, относятся гимны-славословия или восхваления, молитвы-благословения, молитвы-просьбы и многие другие тексты, содержащие описания и использующиеся в различных обрядах и ритуалах.

В настоящее время в Калмыкии тексты гимнов (*тиб*. bstod-pa) представлены как в рукописном виде, так и в виде многочисленных ксилографических изданий. Тибетский термин bstod-pa обычно переводится на русский язык как «гимн, восхваление, хвала, славословие». В монголоведных же трудах его часто передают термином «хвала, восхваление» (*п.-монг*. maγtaγal, *монг*. магтаал, *ойр*. maqtāl, *калм*. магтал). Среди сочинений указанного жанра в собрании КалмНЦ РАН можно перечислить такие сочинения, как «Хвала Хайдуб Шераб Сенге “Единственно необходимая”» (*тиб*. mKhas 'grub shes rab sengge'i sku bstod bcas nyer mgo 'ba'i zhig bzhugs so), «Хвала Белой Таре, называемая “Колесо желания”» (*тиб*. sGrol dkar yid bzhin 'khor lo'i bston pa bzhugs), «Хвала Будде Безмерного света [Амитабхе], называемая “Открывающая врата в наилучшее”» (*тиб*. mGon po 'od dpag med kyi bstod pa zhing mchog sgo byed zhes bya ba bzhugs so), «Хвала Майтрейе» (*тиб*. rJe btsun byams mgon gyi bstod pa bzhugs so), «Описание обрядов почитания (подношения) и восхваления Цзонхавы» (*тиб*. Khams gsum chos kyi rgyal po tsong ka pa chen po sogs la stod mchod 'bul tshul rnams phyogs gcig tu bsgribs pa bzhugs so), «Увещевание к восхвалению Владыки тайного учения Ваджрапани» (*тиб*. gSang ba'i bdag po dpal phyag na rdo rje'i bskang bshags bstod bskul dang bcas pa bzhugs so), «Хвала Манджугхоше, “Делающая ясным ум”» (*тиб*. rJe btsun 'jam

dbyangs kyi bstod shes rab gsal byed ma bzhugs), «Гимн-хвала Бромтонпе» (*тиб*. 'brom ston pa'i bstod mgur bzhugs), «Хвала семи первым буддийским иерархам» (*тиб*. bsTan pa'i gtang rabs bdun gyi bstod pa bzhugs), «Гимн-хвала Джово Атише» (*тиб*. Jo bo atisha'i bstod mgur bzhugs so), «Хвала Великомилосердному (Четырехрукому Авлокитешваре)» (*тиб*. Thugs rje chen po phyag bzhi ba'i bstod pa bzhugs), «Хвала Мила Шадви Дордже "Железный крюк веры"» (тиб. rJe btsun mi la bshad pa'i rdo rje la bstod pa dad pa'i lcags kyi zhes bya ba bzhugs so) и многие другие [Музраева, 2001: 266–278].

**Астрологические сочинения.** Для любого этноса сохранение здоровья его членов — важная проблема. О значении, которое придавали калмыки и их этнические предки ойраты здоровью общества, свидетельствуют письменно зафиксированные сочинения медицинского содержания. К ним, помимо сочинений из разряда дхарани (тарни), вошедших в состав канонических сводов, относятся трактаты по тибетской медицине: классический трактат «Чжуд-ши» (от крат. *тиб*. rGyud bzhi 'Четыре тантры') (см. [«Чжуд-ши», 1989]), комментарии на него, различные лечебники «лхантабы» (от *тиб*. lhan-thabs) [Кукеев, 2005], фармакологические трактаты, а также некоторые астрологические сочинения. Если в первых раскрывались конкретные методы диагностики и лечения различных болезней, то в последних описывались превентивные меры и рекомендации для сохранения здоровья и благополучия в обществе.

Сборники астрологического содержания, которыми пользовались калмыцкие *зурхачи* (астрологи), обычно составлялись из отдельных самостоятельных произведений. Одним из них является сочинение, именуемое «Сутра замаливания всех грехов» (*ойр*. Xamuq kilince namančilaxu sudur) из астрологического сборника, принадлежавшего калмыцкому *зурхачи*, которого звали Борлга Утнасна Серкш [Музраева, 2012б: 133–134 (16.5.)], современнику известного священнослужителя Н. Д. Кичикова, проходившему в одно и то же с ним время обучение в буддийской академии

Цанид Чёёря [Бакаева, 1994: 43–44]. Это сочинение начинается с традиционной формулы поклонения всем Буддам и бодхисаттвам десяти сторон света. Далее в нем перечисляются имена Будд и приводятся слова молитв, обращенные к ним. При этом отмечается: если произнести хотя бы один раз их имена, то можно очиститься от последствий совершенных грехов. Произнесение молитвенных формул, согласно тексту этой сутры, позволит очиститься от последствий определенного вида греховных деяний, будет способствовать хорошему перерождению, например, в стране 33-х тенгриев (небожителей). Исполнение всех предписаний — основание для последующего получения святости Будды. В колофоне данной сутры приводятся имя заказчика (гелон Лодой), сведения о переводчике (рабджамба цорджи). Мы склонны считать, что под указанным титулом имеется в виду Зая-пандита Намкай Джамцо.

Анализ текстов, включенных в подобный вышеназванному и другие сохранившиеся в Калмыкии сборники астрологического характера, показал, что, в целом, их можно охарактеризовать, как тексты «оберегательного» характера. Они предназначались в качестве противоядия от различных болезней, напастей, препон в делах, неблагоприятных последствий каких-либо нарушений предписаний и т.п. В подобных астрологических сборниках перечисляются тарни на все случаи жизни (неблагоприятный исход дел, болезни и т.п.), указывается, сколько раз их следует начитывать, при этом санскритские молитвенные формулы приводятся как по-тибетски, так и на «тодо бичиг».

Астрологические сборники могут включать графические изображения мандала, сопровождаемые подписями на тибетском языке и «тодо бичиг». Несмотря на имеющиеся утраты в этих списках текстов, которые затрудняют их прочтение, очевидно, что в них содержатся указания относительно того, что следует делать, когда человек умирает в неблагоприятный период времени.

Калмыцкие астрологи рассматривали периоды жизни человека по буддийской системе, согласно которой учитывались даты начала года, 12-летнего цикла, пяти стихий (или первоэлементов), мэнгэ (врожденных отметин) и т.п.

Тексты с описаниями месяцев лунного календаря имеют значение не только с точки зрения календарных определений, но и с позиций благоприятности или неблагоприятности условий для совершения тех или иных дел. Календарные данные, приводимые в астрологическом сборнике из Коллекции 16, описанной по результатам экспедиций 2006–2007 гг. [Музраева, 2012б: 133], указывают на то, что одиннадцатым месяцем года является месяц тигра (*ойр*. bar̲as sar), а последним, двенадцатым — месяц зайца (*ойр*. tuulai sar), которому соответствует январь (по григорианскому календарю). Из этого очевидно, что последним месяцем года у калмыков, как и у тибетцев, считается месяц зайца (для сравнения у монголов последний месяц года — это месяц коровы, а одиннадцатый месяц — месяц мыши). Соответственно в этих системах счета различными будут и месяцы, с которых начинается год.

Все упомянутые выше тексты составлены представителями просвещенного буддийского духовенства разных времен. Обнаружение в ходе экспедиционных выездов каждого нового списка того или иного сочинения (или его копии), образца автографа, является весьма ценным с точки зрения открытия новых сведений об их деятельности.

Одним из таких автографов, принадлежащих представителям старшего поколения калмыцких буддийских священнослужителей, является записка, составленная Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиевым), обнаруженная среди рукописных материалов Коллекции 16. Содержание ее имеет отношение к астрологической практике. Она гласит: «…когда наступает собственный год рождения [по лунному календарю], то женитьба благоприятна…» [Музраева, 2012б: 133 (16.4)]. В ней приводится и таблица, в которой указаны: в первой

строке — названия годов 12-летнего лунного цикла по-тибетски (в тибетской графике), во второй — названия месяцев, благоприятных для свадьбы (досл. «для того, чтобы ехать за невестой») [Там же]. Представленная таблица отображает важность соблюдения времени увоза невесты, как части свадебного обряда у калмыков. В ней указаны названия года рождения (очевидно, невесты — *beri*) и того месяца, который является походящим для церемонии («увоза невесты из родительского дома» (*ойр*. beri abxu). Из текста видно, что предписания не ограничиваются только вышеуказанным обрядом, здесь приводится описание обряда привоза невесты с указанием того, что именно следует приносить в жертву, какие подношения делать.

Важное значение в астрологической практике придается устранению препятствий от несоответствия годов рождения жениха и невесты, даются предписания относительно того, какое божество соответствует брачующимся, что следует предпринять, если жених и невеста по году рождения не подходят друг другу (ойр. *xarši*). Советы даются также и на дальнейшую супружескую жизнь, рождение детей и т.д. Всем этапам жизненного цикла соответствуют определенные тексты, среди которых особое место занимают тарни, о которых говорилось выше. К примеру, при рождении сына предписывалось надеть на шею оберег с текстом тарни отцу и сыну. При рождении дочери следуют иные предписания.

Материалы, включенные в описанный выше астрологический сборник, позволяют с уверенностью говорить о том, что между калмыцкими гелюнгами велась активная переписка, благодаря которой они сверяли даты начала года по восточному летоисчислению, делились рекомендациями относительно деталей проведения тех или иных обрядов. Свидетельством этого может послужить переписка между Тугмюд-гавджи и Б. Гедеевым. Один из подобных фактов был описан Д. Б. Гедеевой, которая опубликовала 2 письма (на ойратском «тодо бичиг» и на тибетском языке) из личного

архива своего отца, Б. Г. Гедеева, полученные им от Тугмюд-гавджи [Гедеева, 2008].

Таким образом, анализ содержания сборников астрологических сочинений показывает, что накопленный веками опыт калмыков относительно определения черт характера, биоритмов человека, влияния на него природных факторов, прогнозирования событий, составления календарей, получивший письменную фиксацию, является неотъемлемой частью культурного наследия народа, свидетельствует о значимости той роли, которую играли буддийские священнослужители в соблюдении свадебной церемонии и других обрядов жизненного цикла у калмыков.

**Тексты пророчеств (прорицаний, посланий).** У калмыков широко распространенными были и остаются сочинения, представляющие собой предсказания (пророчества) о будущем, и имевшие хождение в среде верующих как на тибетском языке, так и на ойратском «ясном письме». Сочинения подобного рода — это своеобразные «наказы», «слова проповеди», «наставления», «изречения» (*ойр*. ǰarliq) исторических и легендарных буддийских иерархов Тибета и Монголии. Они получили широкую популярность среди монголов, бурят и калмыков в конце XIX – начале XX в. В этих сочинениях напоминалось о необходимости исполнения религиозных заповедей, а также пророчились всяческие беды, которые неминуемы в грядущем в наказание за неисполнение буддийских предписаний. Самыми многочисленными среди такого рода сочинений были пророчества, приписываемые ургинским хутугтам [Сазыкин, 1988а, 1: 454].

Тексты пророчеств (предсказаний) и сегодня имеют широкое хождение среди калмыцких верующих. У калмыков очень популярно сочинение, именуемое «Предсказание будущего» (*калм*. Әәлдхлин зәрлг), которое связано с именем духовного главы монгольских буддистов Джебцзун Дамба хутухты; оно имеет название «Наставления (слова, наказ, пророчества) Джебцзун Дамба хутугты». История хутухт давно привлекала внимание

отечественных монголоведов. Хорошо известна работа А. М. Позднеева, в которой им приводятся сведения об Ургинских хутухтах, начиная с I Джебцзун Дамба хутухты (1635–1723) и кончая восьмым [Позднеев, 1880]. Биография I Халха Джебцзун Дамба хутугты Занабазара подробно освещена в работе А. Барея-Старжинска, опубликовавшей двуязычный текст его биографии, составленной Зая-пандитой Лувсанпринлеем [Bareja-Starzyńska, 2015]. В исторических работах освещается период установления теократического государства в Монголии и роль Богдо-гэгэна VIII в политической и культурной жизни страны [История Монгольской Народной Республики, 1983: 258–259; Ванчикова, 2019: 65–70].

Деятельность Халха Джебцзун Дамба ринпоче Богдо-гэгэна IX Жамбал Намдол Чойджи Гьялцена (1932–2012) в России, Бурятии, Туве и Калмыкии подробно представлена в книге Д. Г. Чимитдоржин [Чимитдоржин, 2014].

В конце XIX – начале XX в. стали распространяться пророчества-лундэны (от *тиб*. lung-bstan ʻнаставлять; предсказывать; пророчествовать’), в которых затрагивались самые разные темы: церковные вопросы (правила проведения хуралов, совершения подношений в храмах, система изучения философских книг и т.п.), государственное управление, финансы, торговля, охраны природы, меры против голода и др. [Кузьмин, 2016: 80–81, с отсылкой на: Богдын лүндэн, 2002]. Богдо-гэгэн VIII [Джецун Нгаванг Лобсанг Чойджон Нима Тензин Вангчуг Бал Сангбо; *кратк*. *монголиз*. Агван-Лувсан] (1869–1924) [Чимитдожин, 2014: 109–114], «Стремясь консолидировать Монголию и избежать потрясений, <…> подчеркивал необходимость прекращения ссор и взаимной вражды монголов, угнетения высоких и низких людей, важность укрепления семьи и т.п. Основу этого он видел в следовании буддизму и нравственном совершенствовании» [Кузьмин, 2016: 80]. В посланиях-пророчествах Богдо-гэгэна содержались слова, адресованные духовным лицам, допускающим нарушение монашеской дисциплины, подрывающим традиции и Учение. Важными компонентами

этих пророчеств были признаки конца света, грядущих бедствий, отхода людей от религии. В посланиях духовного лидера Монголии декларировалось: «Те, кто будет следовать указам Джебцзундамбы, обретут благоприятное рождение, а кто нарушит — у тех мораль будет падать, и они погибнут с китайцами» [Кузьмин, 2016: 81, 83, с отсылкой на: Sárközi, 1992: 97–105].

Как показала работа по разысканию буддийских письменных источников на территории Калмыкии, в частных коллекциях под титулом «Әәлдхл» или «Әәлдхлин зәрлг» встречаются не только ойратские списки пророчества Джебцзун Дамба хутугты, их копии, переложенные на современную калмыцкую графику, но и рукописные списки тибетского сочинения, реже — тексты с параллельным тибетско-ойратским текстом, имеющие заглавие «Предсказание о будущем (букв. ʻо времени, которое еще не пришло’)» (*тиб.* Ma-'ongs lung-bstan). Содержание рукописей представляет собой пророчество Будды Шакьямуни. Ксилографические издания этого сочинения имеют более пространный титул «Предсказание о будущем, именуемое “Очищающая лампада”» (*тиб.* Ma-'ongs lung-bstan bsal-byed sgron-me zhes bya-ba). Рукописные и печатные издания на тибетском языке встречаются в коллекциях Бага-Чоносовского хурула [Музраева, 2012б: 138 (24.1.1), 148 (24.11.5)] и Кетченеровского районного муниципального краеведческого музея [Музраева, 2012б: 107 (11.20.12), 109 (11.21.12)].

Существование многочисленных рукописных списков на тибетском языке позволяет опровергнуть мнение о том, что чрезвычайно популярное сочинение под названием «Әәлдхлин зәрлг» (или «Әәлдхл») имело хождение в среде калмыков исключительно на ойратском языке.

Для установления тибетского первоисточника исследуемых рукописей на ойратском языке и на кириллице мы привлекли более 10 рукописных и печатных тибетских текстов из коллекций Целинного и Кетченеровского

районов РК, а также двуязычный (тибетско-ойратский) текст, именуемый Ma-'ongs lung-bstan (коллекции Бага-Чоносовского хурула и Кетченеровского краеведческого музея) [Музраева, 2012б: там же]. Проведя сопоставительный текстологический анализ тибетских списков «Пророчества (предсказания) о будущем», мы пришли к выводу, что сохранившиеся в Калмыкии до начала XXI в. рукописные копии выполнены с двух разных ксилографических изданий на тибетском языке, изданных в монастыре Ri-bo dge rgyas bkra-shis chos-'phel gling. Согласно исследованиям бурятских ученых, так называется известный центр книгопечатания — Цугольский дацан [Сыртыпова, Гармаева, Базаров, 2006: 88, 95].

Относительно ойратского и калмыцкого переводов мы установили, что существуют два варианта перевода упомянутого выше исходного тибетского текста: 1) перевод, основанный на принципах перевода буддийских текстов, уходящих корнями в средневековье и восходящих к творчеству ойратского Зая-пандиты Намкай Джамцо, и 2) перевод, в котором наблюдается отход от принципов переводческой практики Зая-Пандиты, что нашло отражение в подборе эквивалентов эпитетов божеств, в грамматическом строе, стиле изложения и т.п. Последний из двух приведенных вариантов перевода, выполнялся на калмыцком языке; он относится к более позднему времени. Примечательно, что бытовали такие тексты (переводы) не только в письменной, но и в устной форме. Один из устных вариантов перевода этого текста был опубликован В. П. Дарбаковой [Әәлдхл, 1995].

Сведения о текстах буддийских посланий (наказов), популярных у калмыков, представлены в работах Д. Б. Гедеевой [Гедеева, 2011], Б. В. Меняева [Меняев, 2016].

В заключение отметим, что дальнейшее исследование всего корпуса письменных памятников на «тодо бичиг» и тибетском языке, сохранившихся в Калмыкии вплоть до начала XXI в., откроет новые страницы истории

буддизма и книжной культуры у калмыков, будет способствовать пониманию роли и места буддизма в истории, духовной культуре монгольских народов.

**Выводы к 4-й главе**

Книжные собрания, принадлежавшие калмыцким гелюнгам, раскрывают новую страницу в изучении буддизма в Калмыкии и демонстрирут не только связи калмыцких духовных лиц с другими регионами распространения буддизма (Бурятия, Тува, Монголия, Тибет), но и интенсивное распространение буддийских сочинений внутри Калмыкии. Здесь особая роль принадлежит часто читаемым текстам разных жанров «Дорджи Джодва», «Хар келе утулган», но мы должны также отметить распространение медицинских, астрологических текстов и текстов иного содержания. Если образцы буддийской книжной классики в XIX в. попадали в библиотеки и музеи благодаря контактам ученых-монголоведов и тибетологов с крупными монастырями, располагавшими большими собраниями буддийской литературы и имевшими собственную издательскую базу, позволявшую выпускать ксилографы, то в XX в. в Калмыкии наиболее распространенные сочинения после закрытия и уничтожения хурульных библиотек сохранились в основном в частных собраниях калмыцких гелюнгов. Причиной тому было то, что в их среде сложилась практика передачи буддийских книг после кончины их владельца кому-либо из других гелюнгов, первоначально, по-видимому, с учетом специализации духовного лица, а позднее уже по принадлежности будущего владельца к гелюнгам или другим разрядам лиц буддийской иерархии. Доступные нам собрания буддийских книг Калмыкии показывают нам сохранение популярности и присутствие в читательском обороте тех книг, которыми владели калмыцкие ламы в первой половине XX в., а также особенности их бытования (владельческие записи, колофоны, дарительные надписи и т. п.). Важно отметить, что частные собрания калмыцких гелюнгов в определенной мере

способствуют восстановлению и пополнению хурульных библиотек в наши дни и играют огромную роль в формировании книжных коллекций в начных учреждениях и музеях Калмыкии.

# Глава 5. СПЕЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ БУДДИЙСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ НА МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ И «ТОДО БИЧИГ»

## 5.1. Исследование образцов памятников буддийской книжности, популярных у калмыков. «Сутра о мудрости и глупости» и ее монгольские и ойратские переводы

Буддийская книжная культура занимает особое место в письменной практике монгольских народов. Интерес к произведениям, пришедшим из Тибета, восходящим подчас к произведениям древнеиндийской книжной традиции, всегда был высок со стороны монгольских авторов. К этим образцам на протяжении нескольких веков обращались и продолжают обращаться в своем творчестве монгольские, ойратские, бурятские и калмыцкие просвещенные ламы. Их перу принадлежат десятки тысяч образцов переводов, а также значительное количество комментариев на отдельные образцы. Среди этого моря письменных памятников можно указать на такие, которые и в XXI в. продолжают сохраняться в читательском обороте. Они пользовались большой популярностью у буддийских ученых и книжников, слушателей и читателей в средние века, но продолжают оставаться таковыми вплоть до наших дней. Такие сочинения постоянно привлекают внимание исследователей буддизма и буддийской книжной культуры в самых разных аспектах — от содержания, практического назначения (привязке к определенному ритуалу или культу определенного божества пантеона), занимательности сюжетики, присутствия ярких примеров, иллюстрирующих различные аспекты буддийской догматики до бытования самого произведения в письменной или устной форме, в рукописном или печатном виде в разных регионах и в разные временные периоды. Одним из таких сочинений, на наш взгляд, является «Сутра о мудрости и глупости» (*санскр*. Damamūkonāmasutra, *крат. тиб*. 'Dzangs blun

mdo, *монг.* Üliger-ün dalai-yin neretü sudur, *крат. ойр.* Üligeriyin dalai ʻМоре притчʼ). Она представляет собой каноническое сочинение, относящееся к жанру сутр. Факт включенности данного сочинения в состав первой части буддийского канона — Кангьюра (Ганджура) отмечен многими исследователями [Csoma de Körösi, 1986: 480/352 (Vol. Sa); Ligeti, 1942–1944: 296–297 (№ 1103); Heissig, 1954: 33, 61 (№ 27, 71); Krueger, 1966: 166 (L–313); Сазыкин, 1988в: 120 (№ 494.2); Касьяненко, 1993: 254–256 (№ 839); Сазыкин, 2001: 112–116 (№ 2889–2893, 2895–2904); Uspensky, 2001: 29–30, 524 (№ 053–057, 936.3) и др.], что является важным моментом в описании истории бытования его на протяжении многих столетий. Согласно буддийской традиции, сочинения, включенные в этот свод, рассматриваются как проповеди или наставления Будды Шакьямуни, что свидетельствует о том, что рассматриваемая сутра относится не просто к религиозным буддийским текстам, но является одним из канонизированных сакральных текстов, которые, согласно традиции, требовали к себе определенного отношения. Проследить последнее возможно, изучая то, как относились к нему сами носители буддийской традиции. В этой связи мы обратимся к переводам, авторами которых являются просвещенные буддийские проповедники. Среди них такие выдающиеся авторы, переводчики буддийских текстов, как Ширээт-гуши-цорджи, Тойн-гуши, Зун-Авгинский Цултэмлодой, Зая-пандита Намкай Джамцо и др.

Исследователи отмечают, что, хотя санскритский оригинал этого сочинения утрачен, но известна современная ему китайская версия, создание которой восходит к V–VI вв. н. э.

О. М. Ковалевский, характеризуя краткое содержание этого памятника, писал: «В сем собрании повестей изложено учение легким и понятным образом для всенародного чтения, о способах достижения степени Будды» [Ковалевский, 1834: 6]. В этом же издании он дает описание ксилографического издания сутры на монгольском языке [Там же: 6, 7–52].

Позднее 4-й рассказ из него был включен О. М. Ковалевским в «Монгольскую хрестоматию» [Ковалевский, 1836: 5–41]. А. В. Попов представил текст 6-й главы в старомонгольской графике в своей хрестоматии [Попов, 1836: 41–53].

Значительный вклад в изучение рассматриваемого памятника внес Исаак Якоб Шмидт, который опубликовал тибетский текст и перевод сутры на немецкий язык [Dsanglun oder Der Weise und der Thor, 1843]. Рассматривая вопрос о соотношении тибетской и монгольской версий в предисловии к изданию сутры, он отмечал, что в целом эти версии совпадают, хотя рассказ в монгольском тексте ведется в более широких рамках и снабжен небольшими добавлениями. Многие из приводимых И. Я. Шмидтом вариантов указывали на то, что тибетский текст, которым он пользовался, был не очень адекватным и надежным списком. И. Я. Шмидт заключил, что монгольская версия переведена с тибетского списка, отличного от того, который имеется в Ганджуре (из собраний Санкт-Петербурга). Это предположение укрепилось у него также благодаря тому, что один из увиденных им экземпляров калмыцкого перевода сутры был сходен с тибетским изданием из состава Ганджура. Помимо указанного выше труда, в приложениях к своей грамматике тибетского языка он поместил 25-ю и 36-ю главы тибетского текста вместе с русским переводом [Шмидт, 1839: 232–288].

Рассматриваемый нами памятник привлекал внимание не одного поколения российских и зарубежных монголоведов и тибетологов. Пожалуй, нет такого труда, посвященного истории древней и средневековой монгольской и тибетской религиозных литератур, в котором бы не упоминалась данная сутра [Лауфер, 1927: 58–59; Владимирцов 1927а: 249–263; Heissig, 1954: 33; Damdinsürüng, 1959: 320–334; Лувсанбалдан, 1975: 126; Монголын уран зохиолын тойм, 1976, II: 389; Кузнецов, 2002: 26–32; Герасимович, 2006: 172]. В одном ряду с ними стоят и издания, включающие описания коллекций старописьменных источников на монгольском и

ойратском языках [Krueger, 1966: 166; Uspensky, 2001: 30, № 056–057; Сазыкин, 2001: 116, № 2904; Орлова, 2002: 55, № 96; Brief Catalogue, 2005: 232]. В трудах, посвященных этому произведению, рассматривались вопросы его структуры [Лувсанбалдан, 1975: 126], датировки оригинала и переводов [Парфионович, 2002: 9], а также его сюжетики [Кузнецов, 2002: 26–32], о переводах.

Известный отечественный тибетолог Б. И. Кузнецов (1931–1985) в одной из своих работ, при характеристике индо-тибетской традиции буддизма, рассматривает данный памятник в качестве одного из источников, которые могут добавить много нового как к биографии Будды, так и к истории буддизма в целом. Об истории сложения этой сутры Б. И. Кузнецов пишет следующее: «В первые века нашей эры на территории Кушанской империи, вероятнее всего в Средней Азии, был создан буддийский сборник нравоучительных рассказов, известный под названием «О мудрости и глупости». Этот сборник был переведен в Хотане (Центральная Азия) в 445 г. н. э. с местного, вероятно хотанского (хотаносакского), языка на китайский, а позднее на тибетский. Оба перевода, которые представляют две разные версии сборника, сохранились до наших дней» [Кузнецов, 2002: 26]. Указывая на то, каким образом этот сборник рассказов превратился в книгу буддийского канона, Б. И. Кузнецов писал: «Сборники такого типа создавались на основе древних легенд, преданий, притч и сказок, большинство из которых первоначально не имело к буддизму никакого отношения. Все эти легенды, притчи и т. д. объединялись в одно композиционное целое тем, что рассказ велся от лица самого Будды. При этом предполагалось, что Будда рассказывает о своих прошлых перерождениях, то есть что когда-то, сотни или тысячи лет назад, он был таким-то лицом, с которым произошла удивительная история» [Там же: 26]. В подтверждение того, что в сутре присутствуют рассказы с эпизодами, очень близкими к тем, которые есть в биографии Будды, он приводит две

истории, произошедшие с Буддой в прошлых рождениях. В каждой из них есть упоминание о юноше с золотистой кожей [Кузнецов, 2002: 26–27].

В то время как монгольские ученые Д. Бурнээ и Д. Энхтур разделяют точку зрения Б. И. Кузнецова относительно даты создания сутры на китайском языке (*кит.* xiān yǔ jīng) (445 г. н. э.) [Үлгэрийн Далай, 1996: 1–3], российский тибетолог Ю. М. Парфионович указывал на то, что это могло произойти и позднее — примерно в 506–512 гг. В предисловии к своему переводу тибетской сутры он также приводит данные о том, что китайская сутра основывается на санскритском тексте, который включает 69 повествований [Парфионович, 2002]. Что касается датировки тибетской версии, то исследователи склонны считать датой ее появления 632 г. н. э. [Үлгэрийн Далай, 1996: 3; Парфионович, 2002: 9].

Следует обратить внимание на то, что данное произведение очень четко структурировано, составляющие его части оформлены по единому образцу и построены по однотипной сюжетно-композиционной схеме. Сначала следует вступление (главы, кроме 15, 16 и 19-й, начинаются фразой, характерной для сутр: «Так было однажды услышано мною»), затем излагается какое-либо событие или явление, кажущееся странным или непонятным для присутствующих; очевидцы его обращаются с вопросом к Будде, и тот в ответ рассказывает историю из далекого прошлого, обнаруживающую связь с настоящими событиями. Завершаются рассказы обычно фразой: «И все окружающие исполнились радостью, выслушав слова Победоносного».

Несмотря на то, что первая из историй этой сутры представляет собой обрамляющий рассказ, призванный придать целостность всему повествованию, распределение отдельных глав сутры по разделам характеризовалось исследователями как механическое, поскольку оно не отражает содержательных особенностей текста. Поэтому однотипные по сюжетам, действующим персонажам рассказы встречаются в разных

разделах [Парфионович, 2002: 9–10]. В тибетской версии сутры, включенной в состав тибетского буддийского канона (в рукописном Ганджуре сутра вошла в 88-й том), насчитывается XII разделов, содержащих 51 главу, при этом 44 ее рассказа характеризуются как *джатаки* (от *санскр.* jātaka), в которых главным героем, как правило, выступает Будда, а 21 — как *аваданы* (от *санскр.* avadāna), в которых Будда не принимает участия ни в пересказываемых персонажами историях, описывающих недавние события из жизни действующих лиц, ни в каких-либо прошлых событиях. Они приводятся в качестве разъяснения того, что случилось прежде, в этой или прошлой жизни (каких-либо перерождениях), как обстоятельства, послужившие первопричиной того, что происходит с персонажем в настоящих, реальных, событиях, т. е. демонстрируют иррациональную причинно-следственную связь между нынешними событиями и событиями далекого прошлого [Парфионович, 2002: 9–10]. Главное назначение таких сочинений заключается в том, чтобы на различных примерах воздействовать на адресатов проповеди, наставить их, пробудить в них устойчивое стремление к нравственности, милосердию и щедрости. Их наличие становится характерной чертой канонических текстов, входящих в единое собрание сочинений сложного состава, и связывает эти тексты друг с другом в единое смысловое целое.

Жанрообразующим фактором в сочинениях подобного рода выступает характер участия Будды в описываемых событиях: если в джатаках Будда сам является участником событий, то в аваданах он не имеет никакого отношения ни к нынешним, ни к прошлым событиям. Примечательно, что в 7 рассказах сутры Будда лишь упоминается, не принимая какого-либо участия ни в излагаемых событиях и не интерпретируя их.

Поскольку рассматриваемое сочинение имеет индийские истоки, перед нами возникает необходимость установить, что именно связывает это произведение монгольской религиозной книжности с типологически

сходными образцами священных книг Тибета и Индии. Подобная постановка вопроса о необходимости изучения связей монгольской буддийской литературы с литературами Центральноазиатского региона и Индии принадлежит Б. Я. Владимирцову, который указывал на индийское происхождение «Монгольского сборника рассказов из Pañcatantra» и продемонстрировал их позднейшее широкое распространение в монгольской среде [Владимирцов, 1921].

Специфика историй (джатак и авадан), включенных в состав сутры, заключается в том, что они содержат описания самых разных сторон жизни древнеиндийского общества, на сцене которого разворачивается большинство событий. Это отнюдь не всегда благостные истории со счастливым концом. Для иллюстрации основной идеи этого произведения — разъяснения закона *кармы*, перед которым все равны и которого никто не может избежать, — в историях нередко описываются (иногда посредством намека на трагический исход события, иногда весьма скупо, но вполне узнаваемо) жестокие сцены гибели главных или второстепенных персонажей. В рамках одной главы сутры может разворачиваться не одно повествование (история одного персонажа), но также и сразу целый ряд повествований (историй, притч). Характер соединения таких повествований еще подлежит выяснению.

Почему истории «Сутры о мудрости и глупости», отличающиеся натуралистическим описанием различных сцен из жизни древнеиндийского общества с его обычаями, традициями, верованиями, предрассудками, системой ценностей и т. п. и послужившие фоном, на котором разворачиваются события, получили столь широкую известность и популярность в среде верующих? Причина этого, на наш взгляд, может заключаться в том, что, с одной стороны, адепты буддизма преследовали цель произвести такое впечатление на своих последователей, чтобы они раз и навсегда оставили мысль о совершении недобродетельных поступков,

неизменным следствием которых могут послужить примеры историй сутры. С другой стороны, в этих историях проводилась идея о том, что если персонаж совершает какое-либо действие с высокими помыслами, пусть и с трагическим исходом, то за ним неминуемо последует положительное воздаяние.

Изучение версий данного хорошо известного буддийского сочинения, его списков и вариантов, в особенности тех, которые выполнены на поздних этапах развития литературы монгольских народов и которые показывают нам эволюцию восприятия этого произведения от конфессионально ориентированного текста до собственно литературного памятника, представляет большой научный интерес. На сегодняшний день нам известно о существовании как минимум трех монгольских переводов и одного ойратского перевода этого памятника. Наиболее часто в литературе упоминается перевод, именуемый Silaγun onoltu[54] (‘[Сутра, обладающая] скорейшим познанием’), автором которого является известный монгольский переводчик конца XVI – начала XVII в. Ширээт-гуши-цорджи (*монг.* Širegetü güüsi čorǰi) из Хух-Хото [Цэрэнсодном, 1987: 313, 319–320; Хүрэлбаатар, 1995: 60–79; Цэрэнсодном, 1997: 27; Герасимович, 2006: 170]. Авторство другого монгольского перевода, озаглавленного как Silaγun budaγun üy-e onoqui (‘Быстро распознающее <…> периоды’), принадлежит Тойн-гуши. Этот перевод «Сутры о мудрости и глупости» был издан Ц. Шагдарсурэном [Šagdarsüren, 1989]. Третий из известных монгольских переводов этой сутры, составителем которого является Зуун-Авгинский Цултэмлодой, имеет название Sayin maγu üyle-i uqaγulaqui (‘Разъяснение хороших и плохих деяний’) [Үлгэрийн Далай, 1996: 3]. Зая-пандита Намкай-Джамцо перевел эту сутру на ойратский язык (*ойр.* Medētei medē ügei-yi ilγaγči kemekü sudur (‘Сутра, разъясняющая мудрого и глупого’), и этот его труд получил

[54] В публикации этого перевода, подготовленной монгольскими учеными на современной кириллице, название этого перевода дано как «Шулуун уналт» ‘Быстрое падение’ [Үлгэрийн Далай, 1996].

широкую известность под названием «Море притч» (*ойр*. Üligeriyin dalai) [Biography, 1967: 52, 23a]. Самым поздним из известных переводов тибетской сутры является перевод известного калмыцкого гелюнга Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева) записанный на ойратском «ясном письме» (‘тодо бичиг’) (1968 г.) [Музраева, 2010в]. Русский комментированный перевод работы Тугмюд-гавджи, снабженный глоссарием, а также факсимиле текста на «тодо бичиг» были опубликованы диссертантом в 2017 г. [Музраева, 2017а].

Далее мы даем краткую характеристику тех переводов «Сутры о мудрости и глупости», которые имеются в нашем распоряжении и которые мы считаем наиболее значимыми для изучения истории этого памятника. Среди них два монгольских перевода и два ойратских перевода. В следующих подразделах будут представлены описания монгольских и ойратских переводов Сутры, а также результаты их сравнительного анализа в сопоставлении с тибетским оригиналом.

### 5.1.1. Сутра, именуемая «[Обладающая] скорейшим познанием» Ширээт-гуши-цорджи (конец XVI – начало XVII в.)

Монгольский перевод «Сутры о мудрости и глупости» Ширээт-гуши-цорджи, согласно тексту ксилографа, имеет титул Siluγun onol-tu kemegdekü sudur [UD: 1b]. Этот перевод имеет заметные отличия как от текста первоисточника, так и от двух указанных выше переводов — правда, мы в данном случае, делая такой вывод, ориентируемся на бурятское ксилографическое издание. Перевод монгольского автора при сопоставлении с тибетским оригиналом обнаруживает некоторые несоответствия в последовательности глав: так, к примеру, глава (история), о царевиче по имени Сусади (*монг.* Susadi), занимает 7-ю позицию и входит во II раздел, в то время как история с одноименным названием в тибетском ксилографе представлена под номером 52. Причины этой перестановки, как нам

представляется, надо искать в какой-то особой истории данного сюжета в средневековой буддийской словесности Центральной Азии и Индии.

Бурятский ксилограф, хранящийся в НА КалмНЦ РАН, имеет титул Üliger-ün dalai-yin neretü sudur (‘Сутра под названием «Море притч»’) [UD]. В этом издании сутра состоит из 52 глав, они объединены в разделы I–XIII. В данном ксилографе имеется колофон, в котором содержатся ценные сведения относительно времени создания перевода, представлены имена заказчика и переписчика и т. п. Здесь же помимо общепринятого названия (Üliger-ün dalai ‘Море притч’) [UD: 283b] эта же сутра отмечена под другим названием — Ariγun siluγun onol-tu (‘Святая, [обладающая] скорейшим познанием’) [UD: 283b], она также охарактеризована как Eldeb üliger-tü-yin sudur (‘Сутра, [обладающая] многочисленными историями’) [UD: 283b]. Примечательно, что данное послесловие составлено в стихотворной форме [Музраева, 2011д]. Относительно его структуры можно отметить, что колофон начинается с формулы поклонения Будде:

Поклоняюсь Шакьямуни.
Силой величайшей добродетели
Отринувшему греховные деяния
Обретшему четыре блаженных тела
Прибежищу живых существ Учителю Будде поклоняюсь
[UD: 283a].

Здесь же кратко упоминаются основные моменты из биографии Будды Шакьямуни, приводятся другие его эпитеты. По сути дела в колофоне в соответствии с его формой и содержанием, дается характеристика автору сочинения, поскольку рассматриваемое сочинение относится к разряду сутр, проповеданных, согласно традиции, самим Буддой.

Далее автор-переводчик переходит к характеристике сочинения, ставшего объектом перевода. Он пишет и о воздействии, которое оказывала на слушателя и читателя эта сутра: согласно автору, многочисленные сподвижники, выслушав наставления Будды, расстались с мыслями о

совершении недобродетельных поступков и стали последователями учения Будды [UD: 283b].

В рассматриваемом нами колофоне приводятся также сведения о том, с какого языка на какой выполнен перевод, упоминаются имена заказчика (инициатора) этого перевода — «Элген, [обладающий] высочайшим благоговением» (*монг.* erkin süsüg-tü elgen) и переписчика (писца) — «семидесяти семилетний старец Билигт» (*монг.* dalan doluγan nasutu ebügen biligtü).

Интересно отметить, что упоминается в этом послесловии и имя исторической персоны — цахарского (чахарского) Лигдэн-хана (1592–1634), правление которого пришлось на 1604–1634 гг. Эти годы совпали с периодом маньчжурского завоевания Южной Монголии в XVII в., которому Лигдэн-хан оказал сопротивление. О Лигдэн-хане нам известно, что по его инициативе было осуществлен перевод Монгольского Ганджура [Успенский, 1988: 193–194; Введение, 1989: 65–66; Герасимович, 2006: 167–168].

Завершается этот колофон словами благопожелания, основное содержание которого сводится к пожеланию процветания Учения Будды в Монголии. В его заключительных строках указывается дата создания перевода: engke amuγulang-un tabin γurban on: köke morin ǰil-un namur-un dumdadu sar-a-yin sine-yin naiman-u sayin edür-e bičiǰü dügürgebei (‘в 53-й год мира и спокойствия, в благоприятный день 8-го числа среднего осеннего месяца года синей лошади завершил писать’) [UD: 284a]. Под годами «мира и спокойствия» подразумевается девиз правления Цинского императора Канси (1662–1723), году синей лошади в этом интервале по европейскому летоисчислению соответствует 1714 (1715) г.

В целом, перевод «Сутры о мудрости и глупости», выполненный Ширээт-гуши-цорджи, можно охарактеризовать, как смысловой [Музраева, 2016]. Это особенно проявляется при переводе стихотворных фрагментов, которых не так много в тибетском сочинении.

### 5.1.2. Монгольский перевод Тойн-гуши (начало XVII в.)

Этот монгольский перевод рассматриваемой нами сутры имеет название Siluγun budaγun üy-e onoqui neretü sudur (‘Сутра, именуемая «Разъясняющая быстрый <…> период»’). Его текст был опубликован в 1989 г. монгольским ученым Ц. Шагдарсурэном в научной серии «Monumenta Linguae Mongolicae Collecta» [Toyin]. Его автором является Тойн-гуши — один из известных монгольских переводчиков конца XVI – XVII в. О нем писал В. Хайссиг [Heissig, 1954: 33].

Примечательным в этом переводе является то, что в нем содержится 52 главы, но автор-переводчик не счел возможным или нужным показать, как эти главы объединяются в большие разделы (отметим, что во всех остальных переводах их насчитывается XII–XIII). В тексте транслитерации, представленной монгольским исследователем, мы можем отметить, что, несмотря на то, что общее количество глав совпадает с их количеством в тибетском тексте, их последовательность разнится. Так, к примеру, 7-й главе тибетского текста, представляющую собой историю дочери царя, которую звали Дорджэ (Дорчже) [Toyin: 33b–38b], в переводе Тойн-гуши соответствует глава о царевиче по имени Сусади [UD: 23b–26b]. Что же касается истории об этом царевиче, то она в тибетском тексте является заключительной, 52-й [Toyin: 289a–294a]. История о дочери царя Барасандза по имени Очир [UD: 26b–29b] представлена в монгольском переводе как 8-я по счету глава. И далее в тексте Тойн-гуши идет смещение в последовательности и нумерации глав на 1 позицию с прибавлением одного номера. Таким образом, если в тибетском оригинале история (к примеру, «История о Небесном цветке») зафиксирована как 9-я глава, то у монгольского переводчика она зафиксирована под номером 10, и так вплоть до 51-й главы.

Анализ перевода Тойн-гуши позволяет дать оценку ему как переводу дословному [Музраева, 2016].

### 5.1.3. «Море притч» в переводе Зая-пандиты Намкай Джамцо (сер. XVII в.)

Исследователи датируют перевод «Сутры о мудрости и глупости», выполненный Зая-Пандитой, периодом между 1650 и 1661 гг. [Лувсанбалдан, 1968: 118–119]. Знакомство с ним ойратов Джунгарии, их исторических потомков — калмыков, 400 лет тому назад перекочевавших в пределы Российского государства, началось, как можно думать, с момента перевода его на ойратский язык Зая-Пандитой [Тойм, 1976, II: 183, 204; Лувсанбалдан, 1975: 90–92; Биткеев, 1983: 146; Лувсанбалдан, 1986: 54; Корсункиев, 1987: 91; Норбо, 1999: 54; Биткеев, 2003]. О переводе Зая-Пандиты, хорошо известном под названием Medētei medē ügeiyigi ilγaqui kemēkü sudur (‘Сутра, разъясняющая мудрого и глупого’), писал монгольский ученый Х. Лувсанбалдан. Именно ему принадлежит разделяемое нами мнение о том, что этот перевод был выполнен в период между 1650 и 1661 гг. [Лувсанбалдан, 1968: 118–119]. Текст ойратской рукописи «Üligeriyin dalai» («Море притч») был опубликован Б. Ринченом [Biography, 1967]. В предисловии к этому изданию Ринчен отмечал, что «Книга „Үлгэр-үн далай“ — „Океан сказаний“ была одной из самых распространенных книг среди читателей старой Монголии. Не было стойбища, в котором не было бы этой книги, существовавшей в Монголии в нескольких переводах» [Biography, 1967: VII].

Списки перевода Зая-Пандиты в настоящее время имеются в известных мировых собраниях восточных книг [Сазыкин, 2001, II: 116 (№ 2904); Uspensky, 2001: 30 (№ 056–057); Brief Catalogue, 2005: 232 (Nr. 999 / 113); Бичеев, 2011: 241 и др.].

Перевод «Сутры о мудрости и глупости», выполненный Зая-Пандитой, является дословным; его синтаксис зависит от тибетского оригинала памятника.

### 5.1.4. Oülgurun dalai («Море притч») в переводе Тугмюд-гавджи (О.М. Дорджиева) (сер. XX в.)

История бытования данного буддийского сочинения, известного под названием «Сутра о мудрости и глупости», имела продолжение в XX в. В конце 1960-х гг. известный в Калмыкии буддийский священнослужитель Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиев) перевел эту сутру самостоятельно и записал свой перевод на ойратском «ясном письме» («тодо бичиг») [Музраева, 2010в; 2017а].

Рукопись перевода Тугмюд-гавджи в настоящее время хранится в Научном архиве КалмНЦ РАН [TG]. Она состоит из 4 общих тетрадей в клетку (общий объем — 289 л.), на каждой стороне листа от 18 до 24 строк. Колофон отсутствует. Главы распределяются по разделам следующим образом:

1-я тетрадь включает главы 1–14, объединенные в разделы I–IV (66 л.).

2-я тетрадь включает главы 15–28, разделы IV–VII (94 л.).

3-я тетрадь включает главы 29–37, разделы VII–XI (72 л.).

4-я тетрадь включает главы 38–51, разделы XI–XII (56 л.).

Каждая из тетрадей начинается с оглавления (гарчака), в котором указывается номер тетради: например, в первой из тетрадей — ene deqtertü (‘в этой тетради’); вторая тетрадь предваряется словосочетанием xoyordoqči deqtertü (‘во второй тетради’) и т. д., а также приводится перечень глав с указанием номера главы и номера листа (с пометой верхняя или оборотная его сторона), с которого начинается глава. Например: 7-čiy. xan salǰilin kuükuün dorǰin bülüq: 25. casnsü ekelsen mün (‘7-я глава [о] дочери царя Салджилин (от *тиб.* gsal-rgyal), [которую звали] Дорджи. Начинается с 25-го листа’) [TG, I: 1a]. Названия глав, представленные в оглавлении и названия глав, приводимые в заключительных строках, могут не совпадать (т. е. не дублируют друг друга: возможно, переводчик отдельно переводил оглавление, и отдельно работал над текстом глав, имеющих те же названия).

К примеру, 7-я глава по последней строке озаглавлена как xan salǰalin okon dorǰin bülüq dolduγr böi: ‘[O] дочери царя Салджилин Дорджэ 7-я глава’ [TG, I: 29a]. При этом обращает на себя внимание использование автором двух слов для перевода тибетского слова bu-mo ‘дочь, девочка” (*ойр.* küükün и okon).

Композиционно перевод Тугмюд-гавджи в точности повторяет последовательность глав (51 глава) и их распределение по разделам (I–XII) в тибетском первоисточнике, который, также находится в коллекции собранных им рукописей [Dzan.].

Перевод «Сутры о мудрости и глупости», выполненный Тугмюд-гавджи, является свидетельством того, что рассматриваемое сочинение продолжало пользоваться вниманием со стороны представителей буддийской сангхи Калмыкии. Этому переводу посвящены некоторые предшествующие публикации диссертанта [Музраева, 2010в; 2012 и др.], в 2017 г. осуществлен перевод и опубликован полный текст перевода с комментарием и факсимиле рукописи [Музраева, 2017а].

Согласно записи на титульном листе 1-й тетради рукописи Тугмюд-гавджи, перевод был завершен в 1968 г. Несмотря на то, что нет указаний на то, сколько лет трудился над переводом автор — калмыцкий *гелюнг*, тем не менее, имеющихся сведений достаточно, чтобы расценивать этот перевод, записанный на ойратском «ясном письме» («тодо бичиг»), как самый поздний из известных на сегодняшний день ойратских переводов, выполненных волжскими калмыками.

Труд Тугмюд-гавджи по объему и качеству выполненной работы представляет собой важное событие в духовной культуре калмыков и шире — монгольских народов. Его перевод свидетельствует о том, что процесс эволюции письменной культуры на ойратском «ясном письме» имел продолжение и в середине XX в., в условиях политики атеизации страны. Это переводное сочинение во многом обогатило традиционную калмыцкую

книжность нового времени, одновременно оно привнесло нечто новое (вернее, хорошо забытое старое) в литературу современных калмыков II половины XX в., основывавшуюся преимущественно на методе социалистического реализма.

**О графической системе памятника по рукописи Тугмюд-гавджи.** Для работы Тугмюд-гавджи характерно использование скорописи (или стяжения), для которой свойственны пропуски некоторых штрихов в написании тех или иных гласных и согласных букв. Вообще, исследователи ойратского письма отмечают, что для ойратской письменности не характерна скоропись. Но при описании графической стороны рукописи калмыцкого ламы неминуемо приходится учитывать и особенности его варианта скорописи.

В рассматриваемом тексте мы встречаем написания всех гласных и согласным фонем калмыцкого языка, графическое оформление которых такое же, как у Зая-Пандиты; закон сингармонизма соблюден. Вместе с тем хотелось бы отметить некоторые особенности в передаче некоторых фонем, в оформление которых автор вносит существенные изменения.

Обозначение гласного звука *а* в начале и конце слова традиционно, но в медиальной позиции на письме она не имеет характерного штриха.

Для обозначения гласного переднего ряда *ә* Тугмюд-гавджи придумал дополнительный горизонтальный штрих в виде черточки, который он ставит справа от слова, напротив буквы. Правда, иногда этот дополнительный штрих не ставится.

В начертании буквы э встречается традиционное и менее овальное начертание крючка, под углом.

Есть особенности и в написании *и* она пишется как традиционное *и* в переводах Зая-Пандиты, но может и не иметь дополнительного штриха — черты слева.

Графика гласного переднего ряда *ü* включает элементы двух букв: элемент буквы «о», взятый за основу, и буквы «u» — черточка слева.

Если гласная переднего ряда *ö* имеет то же графическое написание, что и в большинстве ойратских текстов, то в обозначении *o* наблюдаются отличия — более округлое начертание.

В написании *i* всё традиционно, но в финальной позиции Тугмюд-гавджи пишет ее, часто делая как бы продолжением предыдущей согласной, отчего *i* приобретает начертание согласной *g* в финалии, как в старописьменном монгольском языке.

При обозначении долготы гласных *a, ä/ə, e, i* в тексте перевода используется знак «удаан».

В рукописи Тугмюда-гавджи присутствует диакритика, предложенная в свое время Зая-Пандитой: у буквы *x* — два штриха-черточки слева, у *γ* – кружок слева, *n* – с одной точкой, *š* имеет два штриха-черточки справа; *q* имеет штрих в виде «полумесяца», который пишется иногда в горизонтальном положении по отношению к основному штриху.

У согласной *ng* элемент, означающий форму согласного *n*, опускается.

Есть четкое разделение в написании буквы *j* в заимствованных словах и собственно ойратских (калмыцких).

Буква *z* имеет то же написание, как написание *z, j* у Зая-Пандиты, но имеет овальное продолжение на конце.

*C* и *č* также имеют различия в графике: у *c* нижняя часть штриха не под прямым углом, а более вытянута вдоль основной оси. В графическом оформлении фонемы *č* присутствует дополнительный штрих в виде «узла», который встречается в написании галиков.

Таким образом, анализ графической системы обозначения фонем калмыцкого языка на ойратском «ясном письме» показывает, что Тугмюд-гавджи, в целом, придерживался традиционного написания графем, предложенного в XVII в. Зая-пандитой Намкай Джамцо. Но, вместе с тем,

обращают на себя внимание его новшества, заключающиеся в некоторых находках, касающиеся обозначения на письме гласных и согласных фонем: гласной переднего ряда *ə*, в написании *j* в калмыцких и заимствованных словах, в разграничении графического обозначения фонем *c* и *č*. Важным его изобретением можно считать способ скорописного написания слов, который, помимо того, что экономит время, с другой стороны, как нельзя лучше, отражает фонетическую систему современно ему калмыцкого языка.

Перевод «Сутры о мудрости глупости», осуществленный Тугмюд-гавджи, записанный автором в старой графике («тодо бичиг»), отражает влияние калмыцкого языка середины прошлого столетия на язык перевода, тем самым, представляет большой научный интерес. Этот текст показывает систему передачи на письме фонем и их сочетаний; он, несомненно, может быть использован в исследованиях фонетики, графики и орфографии, раскрывающих соотношение букв «ясного письма» и звуков современного калмыцкого языка.

**О лексических особенностях перевода Тугмюда-гавджи.** Для правильного прочтения и понимания ойратских переводов буддийских памятников, выполненных в XX в., выяснения, являются ли они автографами переводчиков, списками известных переводов, либо их вариантами и версиями, важна правильная их дешифровка, прочтение, изучение всех уровней текстов, в том числе лексического состава этих переводов. Одним из образцов подобных текстов является перевод тибетской «Сутры о мудрости и глупости», выполненный Тугмюд-гавджи.

Особенности лексического состава его перевода наиболее ярко проявляются в сопоставлении с переводами Зая-Пандиты. Для сравнения нами был взят текст тибетского ксилографа из научного архива КалмНЦ РАН 'Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo (‘Сутра о мудрости и глупости’) [Dzan.]; перевод Зая-Пандиты рассмотрен по изданию в Corpus

Scriptorium Mongolorum [ZP]; текст перевода Тугмюд-гавджи Öülgürün dalai («Үлгүрин дала») из НА КалмНЦ РАН [TG].

Относительно используемой Тугмюд-гавджи лексики можно отметить, что он не использует такие, к примеру, варианты слов, характерные для словаря Зая-пандиты Намкай Джамцо, как *yeke* (‘большой, великий’), *ilerkei* (‘явный, явственный’), *burtaq* (‘нечистоты’), а использует формы, характерные для более позднего периода: *iki, iltei, buzur* и т.п.

В то же время можно отметить неминуемые лексические совпадения работы Тугмюд-гавджи с классическими трудами Зая-Пандиты, лишь с разницей в графическом оформлении в более позднем из переводов. Ниже даны примеры наиболее употребительной лексики:

| | Перевод Зая-Пандиты | Перевод Тугмюд-гавджи |
|---|---|---|
| сановник | tüšimel | tüšmül |
| святыня | šütēn | šütään |
| каландака (птица) | γalandaγa | γalandaγa |
| тенгрий, божество | tenggeri | tenggiri |
| живое существо | amitan | amitin |
| богатый | bayan | bayan |
| просвещенный, талантливый | erdemtei | erdmtä |

Интересно отметить передачу терминов, являющихся эпитетами божеств буддийского пантеона. Согласно Зая-Пандите, *Ilaγun tögüsün üleqsen* — это перевод тибетского *bcom-ldan-'das*, что соответствует санскритскому Бхагаван (‘Ушедший с победой’, один из эпитетов Будды Шакьямуни). У Тугмюд-гавджи мы находим краткое и лаконичное — *burxun* (‘Будда’).

Зая-Пандита, как правило, дает описательные эквиваленты имен божеств, зафиксированные в ряде терминологических словарей и справочников. Что касается Тугмюд-гавджи, то он часто использует тибетизированную форму имени божества, при этом, если в оригинале встречается описательное имя того или иного божества, он с предельной

точностью подбирает его общеизвестный, более распространенный эквивалент. Например, в тибетском тексте дан эпитет бога богатства Куберы (или Вайшраваны) *rnam-thos-kyi bu*, который в тексте Зая-Пандиты переведен как *olo sonosuqsan köböün*. Тугмюд-гавджи подбирает ему эквивалент Намсрай, поскольку именно под таким именем у монгольских народов хорошо известен Бог богатства Кубера (от *тиб.* rnam-thos-kyi sras).

Для Тугмюд-гавджи очевидно также, что эпитет ‘сделавший сто подношений’ (*тиб*. brgya-byin) указывает на Индру или Хормусту (Хурмусту), имя которого мы и встречаем в его переводе: *Xurmstun*.

Тибетское слово *smon-lam* (‘молитва, просьба’) у Зая-Пандиты всегда переводится как *erel*, в то время как Тугмюд-гавджи подбирает эквивалентные ему переводы, скорее из мирской, а не религиозной жизни (*küsül*, *kereq*).

Характерно, что в переводе Тугмюд-гавджи не встречаются слова, характерные для более ранних ойратских переводов; он подбирает свои варианты, синонимы ко многим словам. Далее мы приводим слова из текста перевода Зая-Пандиты и варианты их переводов из рукописи Тугмюд-гавджи соответственно:

| Перевод Зая-Пандиты | Перевод Тугмюда-гавджи |
|---|---|
| ayiladxaxu | medülxli |
| üyiledkü | kücäǰi |
| ücüüken | baγa |
| kilbar | amar |
| γaγca | γancxan |
| bida | biden |
| beye | coγca |
| sedkid | sanād |
| γadana | γazā |
| basa | dakīd |

Таким образом, анализ лексической системы перевода Тугмюд-гавджи показал, что он придерживался традиционного подбора лексем, предложенного в XVII в. Зая-пандитой Намкай Джамцо. Но, вместе с тем, обращает на себя внимание использование им не только заимствованных слов, но и традиционной калмыцкой лексики. В целом, можно сказать, что его перевод проявляет тенденции к конвергенции словарного состава с лексиконом современного ему калмыцкого языка.

**О стилистических особенностях перевода Тугмюда-гавджи.** Примечательно, что, подбирая тот или иной эквивалент к тибетскому слову или словосочетанию, Тугмюд-гавджи старается передать высокий стиль изложения оригинала: к примеру, *тиб.* stsal-na (‘если даруешь’) он переводит как xarlxli (‘если пожалуешь’); для сравнения у Зая-Пандиты: ökülē (*досл.* ‘если дашь’).

Другим примером передачи высокого стиля в отношении к божественным персонам может послужить перевод обращения к тенгрию (небожителю): *тиб.* lha khyod-kyi sku (‘божество, твое тело…!’) в точности воспроизводит в своем переводе Зая-Пандита: tenggeri čini beye. Тугмюд-гавджи также старается передать его возвышенно: čini gegē (‘твое сияние, светлость’).

В ходе анализа текстов двух переводов в сопоставлении с тибетским оригиналом мы пришли к выводу, что, в целом, это два разных перевода: различия касаются лексики, подбора морфологических форм, синтаксиса и некоторых других моментов.

Зая-Пандита придерживался строгих правил перевода: максимально следовал тибетскому тексту (порядку слов тибетского предложения), не пропускал и не добавлял лишних слов, подбирал к тибетским словам одни и те же эквиваленты. Принцип приближения монгольского (ойратского) перевода к тибетскому оригиналу с позиций лексики, грамматики и

синтаксиса в последующем, в XVIII–XIX вв., по мнению Н. С. Яхонтовой, стал преобладающим [Яхонтова, 1999а: 60–62].

В своем переводе Тугмюд-гавджи также достаточно строго следует порядку слов тибетского предложения, иногда в большей степени, чем сам Зая-Пандита. Можно привести много примеров, иллюстрирующих этот тезис.

Рассмотрим, как переводят тибетский текст Зая-Пандита и Тугмюд-гавджи, на нескольких фрагментах из 6-й главы «О сыне тэнгрия Гангадаре». В этой главе повествуется о богатом сановнике, обратившемся к божеству (святыне) Манибадре с просьбой даровать сына. Божество исполнило его просьбу, и у него родился сын, который в предыдущем рождении был сыном тэнгрия. Он прошел много испытаний, прежде чем ему было дозволено принять монашеский сан. Это было непросто, поскольку нынешнее рождение он получил в семье состоятельного сановника.

Пример 1: *тиб.* De'i tshe na chu klung gang-ga'i 'gram-na ma-ni bha-dra zhes bya-ba'i lha'i rten zhig yod de thams-cad de-la phyag-'tshal zhing mchod-pa byed do (‘В то время на берегу реки Ганг находилось изображение божества под названием Манибхадра; все ему поклонялись и делали подношения’) [Dzan.: 29б (3–4)].

Зая-Пандита дает следующий перевод: Tere caq-tu Гangγa müreni zaxan-du Mani Badra kemēküi tenggeri-yin nige šütēn bui: qamuq töün-dü mürgün takil üyiledüdeg (‘В то время на берегу (зд. на краю) реки Ганг находилась святыня (изображение) божества (тэнгрия) по имени Мани Бадра. Все ему поклонялись и делали подношения’) [ZP: 24б].

Тугмюд-гавджи переводит так: Tere caq-tu Г[a]ngγa mürün dala köbādu: M[a]ni Badari gedeq nertei teggirin šutān bayidaq qamuq tundü mörgüǰi takideq böi (‘В то время на берегу реки-океана Ганг находилась святыня тэнгрия, которую называли Мани Бадари; все ей поклонялись, делали подношения’) [TG 1: 22a].

Как видно из этого примера, Тугмюд-гавджи повторяет в точности пунктуацию соответствующего тибетского предложения.

Пример 2: *тиб*. Blon-po chen-po de yang lha'i rten-gyi drung-du song-nas 'di skad ces gsol-to (‘Тот великий сановник приблизился к изображению божества (тенгрия) и произнес такие слова’) [Dzan.: 29б (4–5)].

Зая-Пандита: Yeke tüšimel tere ču tenggeri-yin šütēni dergede odči eyin kemen ayiladxabai (‘Тот великий сановник подошел к изображению тэнгрия (божества) и произнес следующее’) [ZP: 24б].

Тугмюд-гавджи: Iki tušumul tere ču: teggirin šutān-du odād. Igiǰi medulbi namdu. Kübüün ugi (‘Тот великий (зд. большой) сановник отправился к святыне тэнгрия и так дал понять[:] у меня нет сына’) [TG 1: 22a].

Пример 3: *тиб.* bDag-la bu cha med de lha khyod yon-tan tshad med-pa dang ldan zhes thos-kyi 'gro-ba kun-la skyob-pa khyod gzhan-gyi smon-lam bskang-bar nus-na bdag kyang bskyab-tu gsol-lo (‘У меня нет сына, услышав, что ты, божество (тэнгрий), преисполнен безмерными заслугами, защищаешь всех живых существ, [обладаешь] силой, способной исполнить молитвы (мольбы) других, [поэтому] и я прошу [оказать] покровительство’) [Dzan.: 29б (5–6)].

Зая-Пандита: Nada köböün ügei: tengeri čini caqlaši ügei erdemtei kemēn sonosboi: amitan bügüde-yi ibēči či busudiyin erel qangγan čidaxu bögösü namai ču ibēn soyorxo (‘У меня нет сына. Я услышал, что ты, тенгрий, [обладаешь] неизмеримыми знаниями (талантами). Если ты оказываешь милость всем живым существам, можешь исполнить просьбы (мольбы) других, то соблаговоли и мне оказать милость’) [ZP: 25a].

Тугмюд-гавджи: Namdu. kübüün ugi: teggir tanigi …ugi erdmtā giǰi sonosbabi amtan buugidigi abrdq či: busin kusul: x[a]ngγdaq bolxla bi čigi tandu abarlan dalγǰi bayinbi: (‘У меня нет сына. Я услышал, что Вы, божество (тэнгрий), обладаете способностями. Ты, спасающий всех живых существ.

Если исполняешь желания других, то и я вверяю [себя] в ваши [руки, во спасение]’) [TG 1: 22a].

Как видно из данного примера, у Тугмюд-гавджи в большей степени проявляется активное начало говорящего: он не просто «просит соблаговолить спасти, оказать покровительство», а «вверяет себя, свое спасение тэнгрию». Таким образом, в словах сановника, который обращается с мольбой к божеству, Тугмюд-гавджи удалось передать больше драматизма.

Относительно переводческой техники Тугмюд-гавджи можно отметить некоторые особенности.

В отношении правил перевода, описанных некогда в авторитетном руководстве (словаре «Источник мудрецов»), Тугмюд-гавджи проявляет стремление следовать им. Известно, что во всех выражениях одобрительного или просто почтительного отношения тибетский язык имеет много специальных слов; их Тугмюд-гавджи старается сохранить. Например: gsol: ayiladuγsan // medebei; pham-par mdzad-nas: ilaγdaγulun ǰokiyaǰu // doroyitaγulǰu.

Однако в местах, выражающих неодобрительное или презрительное отношение к известным предметам, он дает более реальные и непроизносимые в вежливой речи слова.

Отдельные служебные слова (союз dang = kigēd ‘и’) Тугмюд-гавджи при переводе опускает: Например, тибетскую фразу spos dang byug-pas byag-go [Dzan.: 30a (1)] он переводит küǰi surčulagir sürčnābe [TG: 22a (14)]. Как видно из примера, смысл словосочетания практически не изменился.

В тексте рукописи встречаются краткие варианты переводов более распространенных тибетских фраз (или словосочетаний): mi sdug-par bya'o (‘сделаю (исполню) чем-то отвратительным’) [Dzan.: 30a (6)] Тугмюд-гавджи переводит как buzarlanbi (‘сделаю грязным, оскверню’) [TG: 22b (10)].

В качестве примера сокращения может послужить часто встречающаяся фраза 'di skad ces gsol-to (‘обратился с просьбой (со словами)’) [Dzan.: 30a

(5)], которую Тугмюд-гавджи переводит одним словом medülbi̲ (ʻдал знатьʼ) [TG: 22b (5)].

Одним из приемов, к которому прибегает Тугмюд-гавджи, является ввод им дополнительных слов в свой текст. Например, вспомогательного глагола bolqu (ʻстановитьсяʼ): *тиб*. blon-po de'i bur skyes shug (*букв*. ʻСановника того сыном родись (получи рождение)!ʼ) [Dzan.: 30b (3)] Тугмюд-гавджи передает следующим образом: tere tušmülin kubün bolǰi torö (*букв*. ʻТого сановника сыном став, родись!ʼ) [TG: 22b (16–17)]. То, что фразу из тибетского первоисточника, приведенную выше, можно перевести на ойратский, более строго повторяя строй тибетского предложения, можно увидеть из перевода Зая-Пандиты. Он дает следующий перевод: tere tüšimeliyin köböün-dü törö (букв. ʻТого сановника сыном родись!ʼ) [TG: 25b (13–14)].

Все приведенные примеры из текста перевода Тугмюд-гавджи в сопоставлении с оригиналом и с переводом Зая-Пандиты убеждают нас в том, что калмыцкий переводчик тонко чувствовал стилистику тибетского оригинала и стремился передать стилистические нюансы подлинника доступными ему средствами, свидетельствующими о глубоком знании им тибетского языка.

## 5.2. Сравнительно-сопоставительное исследование монгольских и ойратских переводов «Сутры о мудрости и глупости». Структура переводов

Сопоставление структуры изучаемых переводов в сравнении с их оригиналами, организации материала в них, состав и последовательность глав или иных частей составного текста — это самое первое, на что обращают внимание текстологи, однако это не менее важно и для исследования перевода и установления его возможного источника.

В коллекции тибетских и монгольских рукописей и ксилографов КалмНЦ РАН хранится ряд документов с текстами рассматриваемой нами «Сутры о мудрости и глупости» [Чуматов, 1983: 126; Орлова, 2002: 32, №1]. Среди них два ксилографических издания на тибетском языке [Dzan.; Dzan.2], а также ксилографическое издание монгольского перевода Ширээт-гуши-цорджи [UD]. Рукопись перевода Тугмюд-гавджи также хранится в НА КалмНЦ РАН [TG]. Среди письменных источников для изучения данного памятника, которыми мы располагаем, помимо указанных выше, имеется издание рукописи ойратского перевода Зая-пандиты Намкай Джамцо [ZP].

Если сопоставить последовательность глав и разделов во всех этих источниках, то можно сделать предварительный вывод о том, что Зая-Пандита и Тугмюд-гавджи более строго следуют последовательности глав и разделов тибетского первоисточника. Исключение составляет завершающая 52-я глава, отсутствующая у этих двух авторов. Интересно отметить и то, как авторы-переводчики отмечают и такой момент организации материала в тибетском первоисточнике, как объединение глав в разделы. Всего разделов, объединяющих по одной или несколько глав, насчитывается XII (или XIII).

На основе текстологического и контекстуального анализа состава и содержания ряда переводов «Сутры о мудрости и глупости» нами был составлен сводный перечень глав и разделов упомянутых изданий, в котором нашел отражение состав (разделение на главы и разделы) тибетского первоисточника [Dzan], монгольских переводов Ширээт-гуши-цорджи и Тойн-гуши, а также ойратских переводов Зая-пандиты Намкай Джамцо и Тугмюд-гавджи [Музраева, 2013: 80–103]. Подобная идея в практике анализа текстов не нова, перечень названий глав ойратского перевода Зая-пандиты Намкай Джамцо и одного из монгольских переводов «Үлгэрийн далай» («Моря притч») дан Х. Лувсанбалданом [Biography, 1967: IX–XI].

Сведения о названиях глав и разделов рукописи Тугмюд-гавджи мы почерпнули также из оглавлений, которыми он снабдил каждую из четырех тетрадей своей рукописи, при этом каждая из этих тетрадей начинается с перечня глав, вошедших в нее (мы сопоставили названия глав и по тексту перевода, и по оглавлению, вынесенному автором в начало тетради). У других авторов мы также отметили названия глав по ее начальным строкам и по окончанию.

Из представленного сводного перечня следует, что деление текста на главы (истории), а также способы их объединения в разделы у разных переводчиков не совпадают. Так, к примеру, в тексте монгольского перевода Ширээт-гуши-цорджи несколько смещены границы III, IV и V-го разделов (*монг.* bölög): если в тибетском тексте 12-я и 13-я главы (*монг.* ǰüil) входят в III раздел, то у данного переводчика они оказались в составе предыдущего раздела, причем IV раздел составляет лишь 14-я глава, а 15-я и 16-я главы входят в следующий V раздел. VI раздел хотя и начинается одинаково с тибетским текстом, но завершается не 23-й, а 24-й главой. Далее в этом переводе можно отметить смещение границ VII, VIII и X разделов с прибавлением одной главы. IX раздел скомпонован в полном соответствии с тибетским текстом. Что касается XI и XII разделов, то они в рассматриваемом нами ксилографическом издании монгольского перевода никак не обозначены. Если в тибетском ксилографе насчитывается XII разделов и последний включает главы с 41-й по 52-ю главу, то Ширээт-гуши-цорджи выделяет еще и XIII раздел, в который им включены главы с 44-й по 52-ю.

Анализируя структуру и компоновку текста перевода Тойн-гуши, можно вкратце заключить, что в нем насчитывается 52 главы (*монг.* ǰüil) при этом отсутствует их распределение по разделам.

Следует отметить, что в переводе Зая-Пандиты разделы (*ойр.* baq) практически совпадают с представленными в тибетском тексте, за

исключением I и IV разделов, которые в ойратском тексте никак не отмечены, хотя сами главы (*ойр.* bölöq) переведены и представлены в тексте.

В переводе Тугмюд-гавджи III раздел (*ойр.* baq) включает не 12-ю и 13-ю главы (*ойр.* bölöq), согласно тибетскому тексту, а лишь 13-ю главу. В IX раздел автор перевода поместил и 32-ю главу, которая, в соответствии со структурой тибетского оригинала, должна была входить в VIII раздел. Это лишь два исключения, обнаруженные нами в рукописи Тугмюд-гавджи, во всем остальном в его переводе наблюдается полное совпадение с последовательностью глав и объединением их в разделы тибетского текста.

Примечательно, что количество глав сутры в обоих ойратских переводах одинаковое — 51.

## 5.3. Индивидуальные особенности переводов отдельных авторов и авторских переводческих приемов

Обращение к текстам четырех переводов, выполненных разными авторами, — причем если первые три (Ширээт-гуши-цорджи, Тойн-гуши и Зая-Пандиты) были составлены приблизительно в один исторический период, то последний, выполненный калмыцким ламой в конце 1960-х гг., — позволяет выявить некоторые общие черты, а также отличительные особенности каждого из переводов. Поэтому вполне естественно, что мы можем найти гораздо больше сходных приемов в переводах этих трех авторов, поскольку эти труды создавались в тот период, когда основные принципы и правила перевода были хорошо известны и составляли канон переводчиков, и сами авторы являлись непосредственными участниками процесса выработки этих самых правил. В свою очередь, вполне объяснимо, что в переводе калмыцкого автора XX в. мы можем обнаружить некоторые отступления от этих правил, поскольку хронологически он отстоит дальше, и создавался в условиях реализации политики атеизации страны, когда не только не поднимался вопрос о принципах перевода религиозных текстов, а

даже не допускалась мысль, чтобы кто-то мог заниматься переводческой работой в этой сфере (именно в силу этих обстоятельств наши знания об использовании ойратского языка в религиозных практиках столь скудны).

Исходя из этого, в разборе переводов мы посчитали возможным рассматривать какие-то моменты на материале более ранних из имеющихся в нашем распоряжении переводов, а при рассмотрении более позднего из них учитывать исторический фон и конкретные условия, на котором и в которых этот перевод создавался. Тем не менее, вполне обоснованным нам представляется проведение параллелей, сравнений между двумя монгольскими и между двумя ойратскими переводами.

Немаловажным в рассмотрении принципов перевода является характеристика их по принадлежности к одному из двух типов переводов буддийских текстов, которые сложились в процессе становления переводческой деятельности просвещенных монгольских и ойратских лам. Первый из них — дословный (или пословный), второй — смысловой.

Несмотря на то, что мы пока не можем делать какие-то определенные обобщения и выводы относительно рассматриваемых переводов, что обусловлено большим объемом текстов, требующих значительного времени, неодновременностью привлечения к исследованию отдельных текстов. В данной работе мы попытаемся указать на наиболее характерные особенности, различия и сходства.

В отношении словарного состава можно отметить, что в целом все авторы передают общеупотребительную лексику одинаково, поэтому неминуемы совпадения с разницей лишь в графическом оформлении. Приведем в качестве примера некоторые слова и словосочетания:

| Тиб. [Dzan.] | Ширээт-гуши-цорджи [UD] | Тойн-гуши [Toyin Guši] | Зая-Пандита [ZP] | Тугмюд-гавджи [TG] |
|---|---|---|---|---|
| rgyal-po ‘царь’ | qaγan | qaγan | xan | xan |
| blon-po ‘министр, сановник’ | tüsimed | tüsimed | yeke tüšimel | tušimul / tušomol |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| seng-ge<br>‘лев’ | arsalan | arslan | arsalan | arsolung |
| ngan-sems<br>‘недобрые мысли’ | maγu sedkil | maγu sedkil | mou sedkil | mu setkil |
| dus gsum-gyi phags-pa-rnams<br>‘святые трех времен’ | γurban čaγ-un qutuγtan | γurban čaγ-un qutuγtan | γurban cagiyin xutuq-tan | γurbun cagin xutoqton |
| jig-rten-na<br>‘в мире материальном’ | yirtinčü-t̲ür | yirtinčü-t̲ür | yertüncü-dü | yirtemǰdü |
| brgyad-khri-bzhi-stong<br>’84 тысячи’ | nayiman tümen dörben mingγan | naiman tümen dörben mingγan | nayiman tümen dörbön mingγan | naimen töümen dörbön mengγan |
| dug-mda'<br>‘отравленная стрела’ | qooru-tu sumun | qoroo-tu sumun | xorotoi sumun | xorto sumun |
| de'i tshe<br>‘в то время’ | tere čaγ-tur | tere čaγ-tur | tere caq-tu | tere caqtu |
| lha'i bu<br>‘сын тенгрия’ | tngri-yin köbegün | tengri-yin köbegün | tenggiriyin köböün | tenggerin kübüün |
| sprin med par<br>‘не (было) ни облака’ | egülen ügei | egüled ügei | öüle ügegüye | öülün üge |

Все четыре переводчика единодушны в подборе эквивалентов к большинству буддийских терминов. Приведем некоторые из них:

| Тиб. [Dzan.] | Ширээт-гуши-цорджи [UD] | Тойн-гуши [Toyin Guši] | Зая-Пандита [ZP] | Тугмюд-гавджи [TG] |
|---|---|---|---|---|
| sangs-rgyas<br>‘Будда’ | burqan | burqan | burqan | burqon |
| byang-chub sems-dpa'<br>‘бодхисаттва’ | bodisung | bodisung | bodhi sadv | bodo sado |
| bzhi'i-chos<br>‘учение о четырех истинах’ | dörben ünen-ü nom | dörben ünen-ü nom | dörben üneni nom | dörbün öüneniy nom |
| lha<br>‘божество, тенгрий’ | tngri | tengri | tenggeri | tenggir |
| bskal-pa<br>‘кальпа (период времени)’ | galab | galab | γalab | kalab |
| lhung-bzed<br>‘чаша для сбора подаяний’ | badir ayaγ-a | badar | badir | bayider |
| sdug-bsngal<br>‘страдания’ | ǰobalang | ǰobalang | zobolong | zobolong |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ye-shes ‘мудрость, совершенное знание’ | belge bilig | belge bilig | belge biliq | beleq bilig |
| dzam-bu'i-gling ‘Замбутиб (южный материк)’ | ǰambudvib | čambudib | zambutib | zangbo tib |
| mngon-par sangs-rgyas so | ilede tuγuluγad burqan boluluγ-a | ilete toγulǰu burqan bolbai | ilerkei burxan bolboi | ilte burxun bolson boi |

Можно указать на такие случаи, когда оба монгольских переводчика отбирают для своего текста одни и те же слова (словосочетания), а авторы ойратских переводов подбирают для своих переводов иные, но так же совпадающие между собой слова или словосочетания:

| Тиб. [Dzan.] | Ширээт-гуши-цорджи [UD] | Тойн-гуши [Toyin Guši] | Зая-Пандита [ZP] | Тугмюд-гавджи [TG] |
|---|---|---|---|---|
| rngon-pa ‘охотник’ | görügeči | görögečin | angγuuči | angγučun |
| dge-slong ‘монах, бхикшу’ | ayaγq-a takimliγud | ayaγq-a tegimlig-ud | dgeslong | gelong |
| khor-los sgyur-ba'i rgyal-po ‘чакравартин-раджа; вселенский монарх’ | čakravad-un qaγan | čagravard qaγan | kürdü-ber orčiuluqči xan | kürdü orčuluqči xan |
| yon-bdag kun ‘хозяева милостыни, милостынедатели’ | qamuγ öglige-yin eǰed | öglige-yin eǰed | baricayin ezen bügüde | barcen ezen buüqdü |
| blon-po chen-po ‘великий сановник’ | yeke noyan | yeke noyan | yeke tüšimel | iki tušimul |

Согласно правилам перевода, Зая-Пандита подбирал к одним и тем же тибетским словам одни и те же эквиваленты. Тибетское слово smon-lam ‘молитва, просьба’ он переводит как erel ‘просьба, желание’ [ZP: 25a (3)], что касается Тугмюд-гавджи, то он подбирает этому слову эквивалентные ему переводы, скорее из мирской, а не религиозной жизни (küsül ‘желание, мечта’; kereq ‘дело, проблема’) [TG, I: 22a (10)], при этом мы не встречаем в его переводе многих слов, характерных для более ранних ойратских переводов.

Примечательно, что авторы, чьи переводы относятся к XVII в., в подборе лексики проявляют определенное единодушие, в то время как лексика перевода Тугмюд-гавджи отличается от всех трех подбором отдельных слов либо слова в составе словосочетаний:

| Тиб. [Dzan.] | Ширээт-гуши-цорджи [UD] | Тойн-гуши [Toyin Guši] | Зая-Пандита [ZP] | Тугмюд-гавджи [TG] |
|---|---|---|---|---|
| bcom-ldan-'das ‘бхагаван, «ушедший с победой»’ | ilaǰu tegüs nögčigsen burqan[55] | ilaǰu tegüs nögčigsen | ilaγun tögüsüqsen | burxun |
| rgyal-phran ‘малые цари’ | öčüken qad-i | üčüken qad-i | ücüüken xani | baγa xadud |
| chos-gos ‘религиозная одежда’ | nom-tu debel | nom-tu degel | nomtu debel | nomtu xubcu |
| ci'i-phyir ‘ради чего’ | yaγun-u tula | yaγun-u tulada | yoüni tula | yaγad |
| khros te ‘разгневались’ | kilingleǰü | kilingleǰü | kilingleǰi | urlǰi |
| grong-du ‘в город’ | balγasun-tur | balγad-tur | balγad-tu | ailede |
| gnam-sa ‘небо и земля’ | oγtarγui γaǰar | tengri γaǰar | oqtorγui γazar | γazar tenggir |

В последнем из примеров, приведенных в таблице, наглядно видно, что Тойн-гуши и Тугмюд-гавджи единодушны в подборе эквивалентов к некоторым тибетским словам и словосочетаниям, но при этом их переводы отличает степень следования порядку слов тибетского словосочетания (в данном случае Тугмюд-гавджи строже придерживается этого порядка).

Интересно отметить специфику перевода Ширээт-гуши-цорджи как перевода смыслового. Исследователи не раз обращали внимание на то, что для его переводов характерно стремление уточнить, пояснить переводимый текст, для чего в текст перевода вводятся дополнительные слова. Но есть и такие фрагменты тибетского текста, которые переводчиком опускаются. К

[55] В переводе Ширээт-гуши-цорджи, как видим, проявилось его стремление давать уточнения, пояснения словам и терминам: помимо прямого эквивалента ilaǰu tegüs nögčigsen ‘ушедший с победой’, он добавляет слово burqan ‘Просветленный’.

примеру, такая фраза, как yul mi-dag khros te gtam yang mi ster nas lhung-bzed stong par phyir-log ste ‘люди [той] страны были разгневаны, не обмолвились ни словом, [так что монахи] вернулись с пустыми чашами (патрами)’ [Dzan.: 181b (2–3)] переведена как ulus-daki qamuγ kümün kilingleǰü yaγun ber ese öggügsen-t̲ür: badir ayaγ-a-yuγan qoγusun abču irebei: ‘когда все жители той страны, рассердившись, ничего не поднесли, [так что монахи] вернулись с пустыми чашами (патрами)’ [UD: 175a]. Непереведенным остался фрагмент gtam yang mi ster nas, который у других авторов переведен практически адекватно: у Тойн-гуши — ügeber ülü ügüleldün ‘не обменявшись ни единым словом’ [Toyin: 186b], у Зая-Пандиты — üge ču ülü ögüülen ‘не произнеся ни слова’ [ZP: 230b], Тугмюд-гавджи перевел как uügiy čigin kelel uge ‘не сказав ни слова’ [TG, IV: 230b].

Привлекает внимание еще одна характерная особенность, присущая переводу упомянутого монгольского литератора. В некоторых случаях, когда требуется передать на монгольский язык эпитеты Будды Шакьямуни, то, к примеру, к эпитету ‘Бхагаван’ (*тиб.* bcom-ldan-'das ‘ушедший с победой’) Ширээт-гуши-цорджи часто подбирает краткое burqan ‘Будда’. В другом примере, хотя переводчик и переводит на монгольский этот эпитет, но, тем не менее, дополняет его словом burqan (*монг.* ilaǰu tegüs nögčigsen burqan) [UD: 175a].

| Тиб. [Dzan.] | Ширээт-гуши-цорджи [UD] | Тойн-гуши [Toyin Guši] | Зая-Пандита [ZP] | Тугмюд-гавджи [TG] |
|---|---|---|---|---|
| de-bzhin-gshegs-pa | tegünčilen iregsen / burqan | tegünčilen iregsen | tögünčilen boluqsan | burxun |
| bcom-ldan-'das | tegünčilen iregsen burqan / burqan | ilaǰu tegüs nögčigsen | ilaγun tögüsüqsen | burxun |
| sangs-rgyas | burqan | burqan | burxan | burxon |

Отметим такую же особенность в передаче эпитетов Будды, характерную для перевода Тугмюд-гавджи: *тиб.* bcom-ldan-'das ‘Бхагаван’,

de-bzhin-gshegs-pa ‘Татхагата («так ушедший, так пришедший»)’ и sangs-rgyas ‘просветленный’ он передает одинаково — burxun (burxon) ‘Будда (т. е. «просветленный»)’.

Есть пример, когда Ширээт-гуши-цорджи достаточно устойчивое тибетское словосочетание ngur-smrig (‘красно-желтый’), указывающее на цвет одежды монахов, переводит как ulabur (debel) (‘красноватый’) [UD: 175b]. Для сравнения у всех остальных переводчиков оно передано как ‘красно-желтый’: al sira [Toyin: 186b], ulabur šarai [ZP: 230b], ulbur šar [TG, IV: 280b].

Стремлением к уточнению (пояснению) переводимого текста объясняется и следующий пример: когда монгольский переводчик дополняет перевод фразы de'i tshe jig-rten-na sangs-rgyas-kyi chos ni med-de (‘В то время в мире не существовало Учения (дхармы) Будды’) [Dzan.: 181b (2–3)] следующим образом: tere čaγ-tur yirtinčü-tür burqan-u nom ügei bradikabud-un nom ügei bolai (‘в то время на этом Дзамбутибе (материке Дзамбу) не знали учения Будды, не знали учения пратьекабудд’) [UD: 176a].

Передача имен собственных также заслуживает внимания. В этом плане можно отметить, что монгольские переводчики к тибетским именам, эпитетам, терминам подбирают санскритский эквивалент, в то время как Зая-Пандита старается их перевести на ойратский (хотя и не без исключений, в его переводе мы тоже можем встретить санскритские имена божеств буддийского пантеона), Тугмюд-гавджи их не переводит, оставляя в их тибетской фонетической форме. Тем не менее, если в тибетском тексте встречаются описательные имена божеств, он с предельной точностью подбирает и включает в свой перевод его общеизвестный эквивалент. Например, эпитет «Сделавший сто подношений» (*тиб.* brgya-byin), указывающий на Индру или Хормусту (Хурмусту), он переводит как Xurmustun [TG, I: 22b (12)]. Представленная ниже подборка эпитетов главных действующих лиц сутры, а также некоторых божеств показывает

особенности их передачи на монгольский и ойратский языки. Как видим, лишь у одного автора (Тойн-гуши) явно прослеживается тенденция к использованию санскритских эквивалентов тибетских имен. У всех остальных авторов мы наблюдаем и санскритские, и описательные переводы на монгольский (ойратский) язык, и непереведенные, оставленные в тибетизированной форме.

| Тиб. [Dzan.] | Ширээт-гуши-цорджи [UD] | Тойн-гуши [Toyin Guši] | Зая-Пандита [ZP] | Тугмюд-гавджи [TG] |
|---|---|---|---|---|
| kun-dga-bo ‘Ананда’ | Ananda | Ananda | Ananda | Guün bo |
| byams-pa ‘Майтрея’ | Mayidari | Mayidari | Mayidari | Midre |
| sha-ri'i-bu ‘Шарипутра’ | Sari-yin köbegün | Saribudari | Sariyin küböün | Saren kubuün |
| lhas-byin ‘Девадатта’ | Devadad | Devadad | Tenggeri öqligü | Lhǰin (=Lh[a]ǰin) |

Особого внимания заслуживают тибетские глаголы, передача которых в монгольских переводах является, по словам Г. Ц. Цыбикова и других исследователей, главной причиной появления разночтений — вариантов переводов. Рассмотрим пример того, как передана форма окончания периода в тибетском предложении, которая образовано при помощи частицы *so* (здесь к последней согласной *s* прибавлено *'o*):

| Тиб. [Dzan.] | Ширээт-гуши-цорджи [UD] | Тойн-гуши [Toyin Guši] | Зая-Пандита [ZP] | Тугмюд-гавджи [TG] |
|---|---|---|---|---|
| mngon-par sangs-rgyas so ‘стал явным буддой’ | ilede tuγuluγad burqan boluluγ-a | ilete toγulǰu burqan bolbai | ilerkei burxan bolboi | ilte burxun bolson boi |

Для передачи этой конечной формы глагола каждый из переводчиков выбирает свой вариант перевода. Ширээт-гуши-цорджи переводит ее с помощью вспомогательного глагола bolqu в форме прошедшего времени (*монг.* boluluγ-a), Тойн-гуши и Зая-Пандита — с помощью того же глагола, но в форме прошедшего времени на -bai (*монг.* bolbai, *ойр.* bolboi),

Тугмюд-гавджи также передает ее с помощью того же самого глагола, но в форме причастия прошедшего времени в сочетании с глаголом-связкой (*ойр.* bolson boi).

В следующем примере все авторы одинаково переводят тиб. 'bral-nas глаголом qaγačaqu (‘расставаться, избавляться’), но при этом, если в обоих монгольских переводах и в переводе Тугмюд-гавджи использована форма соединительного деепричастия, то у Зая-пандиты — форма слитного деепричастия.

| Тиб. [Dzan.] | Ширээт-гуши-цорджи [UD] | Тойн-гуши [Toyin Guši] | Зая-Пандита [ZP] | Тугмюд-гавджи [TG] |
|---|---|---|---|---|
| yon-tan lnga dang **'bral-nas** ‘освободившись от пяти (видов) достоинств’ | tabun küsekü ǰirγalang-ača **qaγačaǰu** | tabun erdem-eče **qaγačaǰu** | tabun erdem-ēce **xaγacan** | taban erdmsün **xaγcaiǰi** |

Далее представлен пример перевода на монгольский и ойратский языки тибетского глагола в повелительном наклонении (в данном случае эта форма образована путем прибавления к корню *skyes* ‘рождаться; перерождаться’ частицы *shig*). Если монгольские переводчики передают этот глагол глаголом törökü в повелительном наклонении (Ширээт-гуши-цорджи — с помощью глагола с аффиксом *-gdekü̈i*, Тойн-гуши — с помощью глагола с аффиксом *-tügei*), в ойратских переводах хотя и задействован тот же глагол *törökü*, но в форме 2-го лица повелительного наклонения, совпадающей с основой глагола, что неминуемо сказывается на стиле — в результате образуется более категоричная форма повеления.

| Тиб. [Dzan.] | Ширээт-гуши-цорджи [UD] | Тойн-гуши [Toyin Guši] | Зая-Пандита [ZP] | Тугмюд-гавджи [TG] |
|---|---|---|---|---|
| blon-po de'i bur **skyes shig** ces smras-so ‘родись сыном того сановника! — так сказал’ | tere noyan-u köbegün bolun **törögdekü̈i** kemen ügülebesü: | tere oron-u köbegün bolun **törötügei** kemen ügülebesü: | tere tüšimeliyin küböün-dü **törö** kemēn ögüülebei: | terē tušmülin kubün bolǰi **törö** gibi. |

Рассмотрев ряд примеров передачи тибетских глагольных форм грамматическими средствами монгольских языков, можно сделать предположение, что достаточно сложно встретить абсолютно одинаковые переводы их даже среди переводов одного и того же памятника, пусть даже и выполненными приблизительно в одну эпоху. Возможно, есть только одна фраза, повторяющаяся в каждой сутре, текстах из разряда *дхарани* и сочинениях других жанров, чье авторство приписывается Будде. В передаче именно этой фразы переводы четырех авторов практически полностью совпадают (исключение составляет перевод Тугмюд-гавджи, который местоимение *'di* передал как *igiǰi* (‘так, таким образом’), в отличие от его более ранних предшественников, которые перевели его как *eyin kemen* (‘так сказав’).

| Тиб. [Dzan.] | Ширээт-гуши-цорджи [UD] | Тойн-гуши [Toyin Guši] | Зая-Пандита [ZP] | Тугмюд-гавджи [TG] |
|---|---|---|---|---|
| 'di skad bdag-gis thos bdus gcig-na ‘Так, однажды, когда мною было услышано’ | eyin kemen minu sonosuγsan nigen čaγ-tur | eyin kemen minu sonosuγsan nigen čaγ-tur | eyin kemen mini sonosuqsan nigen caq-tu | igiǰi miniy sonsoqson negiy caqtu |

Переходя к рассмотрению вопроса о передаче порядка слов тибетского словосочетания и далее — тибетского предложения, хотелось бы отметить, что в тибетском языке определение, как правило, стоит в постпозиции к определяемому слову, в то время как в монгольских языках определение всегда предшествует определяемому слову. В то же время для тибетского языка характерно и то, что в качестве определения может выступать слово в косвенном падеже, которое может выступать определением к следующим за ним словам.

Рассмотрим словосочетания, в переводе которых хотя и полностью совпадают все лексические компоненты, но их последовательность у разных авторов может отличаться:

| Тиб. [Dzan.] | Ширээт-гуши-цорджи [UD] | Тойн-гуши [Toyin Guši] | Зая-Пандита [ZP] | Тугмюд-гавджи [TG] |
|---|---|---|---|---|
| rten srung-ba'i lha des ‘тот тенгрий, охранявший святыню’ | tere sitügen sakiγči tere tngri anu | sitügen sakiγči tere tngri ber | šütē sakiqči tenggeri tere | šutei sakadq terē tenggir |
| bu de'i ming yang gang-ga'i da-ra zhes btags so ‘этого мальчика именем Гангадара нарекли’ | tere köbegün-i Ganggadar kemen nereyidbe: | tere köbegün-ü nere inu Ganggadar kemen nereyidbe: | tere küböüni nere ču Γangγa-dara kemēn xadabai: | terē kübuni neren Γangγa Dari: giǰi nerē ögübi: |
| de-nas chu chen-po'i 'gram-du song-ste ‘затем отправился на берег большой реки’ | tendeče basa nigen yeke müren-ü kiǰaγar-a oduγad: | tendeče basa yeke müred-ün kiǰaγar-tur kürčü | tegēd yeke usuni köbōdü odči | tunsun iki usüni kübädü odād |
| bcom-ldan-'das la 'di skad ces gsol to ‘обратился с такими словами’ | burqan-a eyin kemen öčibei | ilaǰu tegüs nögčigsen-tür eyin kemen öčibei | ilaγun tögüsüqsen-dü eyin kemen ayiladxabai | burxon-du igiǰi medlsen boi |
| de'i tshe rngon-pa zhig-gis mthong-nas rab-tu dga' ste ‘в это время один охотник, увидев, очень обрадовался’ | nigen görügeči kümün tegüni üǰeged masi bayasuγad | tere čaγ-tur nigen görögečin tegüni uǰeǰu masi bayasbai | tere caq-tu nige angγuuči üzēd maši bayasci | tere caqtu angγučun negen toünigiy oüzad mašo bayarlai |

Данные примеры, иллюстрирующие положение определяемого слова по отношению к определяемому, наглядно демонстрируют, кто из переводчиком более строго придерживается тибетского порядка слов. В приведенных примерах порядок слов не нарушает смысла речи. Тем не менее, следует признать, что все авторы-переводчики вполне осознают, что от расположения того или иного слов может нарушиться или может быть искажен или затемнен смысл тибетского предложения или отдельного выражения.

Обращение к переводу «Сутры о мудрости и глупости», автором которого является Тугмюд-гавджи, показывает, что он придерживается в отношении порядка слов, с одной стороны, строя ойратской (калмыцкой) речи, причем иногда гораздо в большей степени, чем Зая-Пандита, а с другой — почти повсеместно следует за порядком слов тибетского текста, и только

иногда отступает от этого правила, (впрочем, так же, как это делает Зая-Пандита) [Музраева, 2008а]. Зая-Пандита, как хорошо известно, придерживался строгих правил перевода: максимально следовал тибетскому тексту, порядку слов тибетского предложения. Нельзя сказать, что Тугмюд-гавджи не придерживается этого правила: он достаточно строго следует порядку тибетского предложения, иногда в большей степени, чем сам Зая-пандита. Например, *тиб.* de'i tshe yul de-na blon-po chen-po shin-tu phyug-pa zhig-la bu med-do (*досл.* ‘В то время в стране той великий сановник очень богат, у того (одного) не [было] сына’) [Dzan.: 29b (3–4)] у Зая-Пандиты передано так: Tere caqtu tere oron-du maši bayan tüšimel-dü köbögün ügei (‘В то время в той стране у очень богатого великого сановника сына не [было]’) [ZP: 24b]. Тугмюд-гавджи это предложение перевел следующим образом: Tere caqtu tere oron-du iki tüšmül maši bayan tündü kübün ügibui (‘В то время в той стране великий сановник очень богат, у него сына не было’) [TG, I: 22a (3–4)].

Интересно отметить и такую сторону монгольских и ойратских переводов тибетских сочинений, как передача стихотворного текста. О том, что тибетская строфа составляется одинаковым количеством слогов в стихах, которые не могут быть переводимы тем же количеством на монгольский многослоговый язык (см. раздел 2.5. данной диссертации).

В тибетской «Сутре о мудрости и глупости» мы встречаем совсем небольшое число стихотворных вкраплений в канву повествовательного текста. Но, тем не менее, они там есть. В 1-й главе их несколько. Приведем некоторые из них:

| | |
|---|---|
| mi rtag thams-cad zad-par 'gyur / | ‘Все невечное исчерпывается, |
| mtho-ba de yang mthar ltung-ngo / | А высокое, в конце концов рушится. |
| 'du-ba yod-na 'bral-bar 'ong / | За встречей наступает расставание, |
| skye-ba yod-na 'chi-bar 'gyur / | За рождением следует смерть’[56] |

[56] Здесь и далее мы приводим русские переводы тибетских строф, выполненные Ю. М. Парфионовичем [Сутра о мудрости и глупости, 2002]. Перевод с монгольского и ойратского наш. — *Д. М.*

[Dzan.: 6a (5–6)].

Здесь кроме довольно глубокой рифмы 1-го и 4-го стихов наблюдается ассонанс 2-го и 3-го стихов. Рассмотрим, как эта строфа передана монгольскими переводчиками. У Ширээт-гуши-цорджи мы находим следующее соответствие:

| | |
|---|---|
| qamuγ quriyaqγsan bügüde baraγda**yu**: | ‘Все, что собрано, исчерпается, |
| öndör boluγsan tere ber ečüs-t̲ür una**yu**: | Те, кто поднялись высоко, в конечном итоге |
| quraqu bui ele bögesü qaγačaqu bolu**yu**: | падут, |
| törökü bui ele bögesü ükükü bolu**yu**:: | Если собираетесь, то и расстанетесь, |
| | Если рождены, то и умрете’ |

[UD: 4a].

Как видно из этого примера, в стихотворной строфе воспроизведена лишь конечная аллитерация (все глаголы в конце каждой из 4-х строк заканчиваются на *-yu*, форму настояще-будущего времени).

Тойн-гуши, в свою очередь, передает этот фрагмент в стихотворной форме, причем автор добивается конечной аллитерации тем, что все 4 строки данной стихотворной строфы заканчиваются одинаково — глаголы в конце строк имеют форму настояще-будущего времени на *-yu* (так же, как и в переводе Ширээт-гуши-цорджи):

| | |
|---|---|
| quraγsad bögesü baraγda**yu**: | ‘Те, кто собрались [вместе], расстанутся, |
| degedü bögesü door-a baγura**yu**: | Кто высшего [сословия] низко падет, |
| amaraγ nököd bögesü qaγača**yu**: | Любящие друзья расстанутся, |
| törökü bögesü ükükü bolu**yu**: | Если рожден, то и умрешь’ |

[Toyin: 3b].

Зая-Пандита передает эту строфу, не прибегая к дополнительным словам, но при этом ему удается создать конечную аллитерацию 1-й, 3-й и 4-й строк (они заканчиваются служебным глаголом bolxu ‘становиться’ в форме на *-yu*, которому предшествует причастие будущего времени, что характерно для канонических текстов):

| | |
|---|---|
| möngkü busu bügüde baraqdaxu boluyu: | ‘Все невечное исчерпается |
| öndür tere čü ecüs-tü unaxu: | И даже те, кто высок, в конце упадут |
| xuraqsan bui bögō̲sü xaγacaqü boluyu: | Если собрались, то разлучатся |
| törokü bui bögū̲sü ükükü boluyu:: | Если рождены — умрут’ |

[ZP: 5b (10–13)].

В рукописи Тугмюд-гавджи мы также можем найти примеры того, что автор при переводе тибетских стихов, которые вкраплены в канву повествования в 1-й главе сутры, использует прозаический текст: möngkö: qamoq baraqdxü: öndör terē čigin. sulduniy unxü: xuruqsun bayixlį: xaqcuxü irxü. törxü. bayixli oükuxü bolxü gidiq (‘Говорят, все вечное исчерпается. И даже тот, кто высок, в конечном итоге упадет. Если собрались, придет [время] расстаться. Если рождены — умрут’) [TG, I: 4a (3–4)]. Как видно из этого фрагмента, у Тугмюд-гавджи дан дословный (даже пословный) перевод, он не вводит дополнительных слов, которые предназначались бы для соблюдения стихотворного размера. Фактически это означает, что стихи переданы прозой.

В другом четверостишии тибетского оригинала отражено следующее:

| | |
|---|---|
| ’du byed thams-cad mi rtag-ste / | ‘Всё возникшее не вечно, |
| skye-ba thams-cad sdug-bsngal bcas / | Всё рождённое страданиями связано. |
| chos kun stong-pas bdag-po med / | В силу пустотности всех дхарм нет «я», |
| bdag-gi pa yang yod ma yin / | Нет также и [понятия] «моё»’ |

[Dzan.: 8b (5–6)].

Рассмотрим, как эта строфа передана у Ширээт-гуши-цорджи:

| | |
|---|---|
| **qamuγ** egüdügsen anu möngke busu buyu: | ‘Все созданное не вечно, |
| **qamuγ** töröl anu ǰobalang-tu buyu: | Все рождения [наделены] страданиями, |
| **qamuγ** nom anu qoγosun böged minükei ügei buyu: | Все дхармы пустотны, а также нет «моего» |
| minükei kemekü ber bui busu:: | То, что называется «мое», не существует’ |

[UD: 6a].

В этом примере наглядно видно, как монгольский переводчик в начале 2-й и в 3-й строк строфы вводит дополнительное слово *qamuγ* ‘все’ для соблюдения начальной аллитерации.

В переводе Тойн-гуши мы тоже наблюдаем начальную аллитерацию первых трех строк, которая достигается так же с помощью слова *qamuγ*:

| | |
|---|---|
| **qamuγ** egüdügsen möngke busu: | ‘Все созданное не вечно, |
| **qamuγ** törökü-gi ǰobalang-tu: | Обо всех рождениях [можно сказать, |
| **qamuγ** nom-ud bi ügei qoγosun: | наделены] страданиями, |
| bi minükei ber bui busu bolai: | Все дхармы лишены «моего/ я», пустотны, |
| | Не существует «я», «моего»’ |

[Toyin: 5a].

Зая-Пандита переводит эти строки, как нам представляется, прозаическим текстом: xürān üyiledkü xamuq ülü möngkürökü. törökü bügüde zobolongtoi: nom bügüde xōsuni tula bi ügei: minükei čü bui busu: (‘Все, что будет собрано, не вечно. Все рожденное [наделено] страданием. Поскольку все дхармы пусты (пустотны, не имеют сущности), нет «я», не существует и [того, что именуется] «мое»’) [ZP: 7b (21–24)].

Пример из 1-й главы сутры, приводимый далее, лишь подтверждает, что Тугмюд-гавджи при переводе поэтических строф заменяет их прозаическим текстом: xurun d̲üüldüsün xamoq möngkö bišiy törsun xamüq zoblongtai. nom büüküün xosoniy tulü. biy ugē mön: minikiy čigin baixü busu (‘Все собранное не вечно, не так ли? Все рожденные [наделены] страданием. Поскольку все дхармы пустотны, воистину, нет «я». Не существует и того, [что называют] «мое»’) [TG: 5b (18–20)].

Следующая стихотворная вставка разворачивает в словесной форме мысль о деяниях бодхисаттвы:

| | |
|---|---|
| byams-pa’i sems ni goms-par bya / | ‘Воспитай в себе чувство кротости |
| zhe-sdang khros-pa’i ’du shes spang / | И отринь чувства гнева и ярости. |
| snying-rje chen-pos sems-can skyob / | Великим милосердием защищай живое |
| kun-la snying-brtse mchi-ma zag | И обо всех проливай слёзы сострадания. |
| dga’-ba chen-po goms-par bya / | Взращивай в себе великую радостность. |
| gzhan-la’ang bdag dang mthun-pa’i chos / | В других, как и в себе, благую дхарму |
| byang-chub-sems-kyis bskyab-pa ni / | Своей мыслью пробуждения лелей. |
| byang-chub-sems-dpa’i spyod-par ldan / | Тогда станешь в поведении бодхисаттвой’ |

[Dzan.: 11b (6)–12a (2)].

У Ширээт-гуши-цорджи этот фрагмент передан так же в стихотворной форме, при этом в 1–5 строках строфы наблюдается конечная аллитерация, а в 6–8 строках начальная:

| | |
|---|---|
| asaraqui sedkil-i bisilγa**γdaqui**: | ‘О, созерцайте мысль о сострадании |
| uran kiling-tü sedkil-i tebči**gdeküi**: | Воздержитесь от суровых, гневных мыслей |
| yeke nigülesküi-ber amitan-i ibi**ge****gdeküi**: | Великим милосердием окружите заботой живые |
| qotula qamuγ-tur nigülesküi-ber | существа. |
| örösiye**gdeküi**:: | Милосердием проявляй сострадание по |
| yeke bayasqulang-i bisilγa**γdaqui**: | отношению ко всем. |
| **bu**sud-i ber öber-l̲uγ-a nayirald̲uqui nom. | Созерцайте великую радость. |
| **bo**dičid sedkil-iyer üǰegülbesü ele: | Учение (дхарму), которое было бы подходяще и |

| | |
|---|---|
| **bo**disung-nar-un yabudal buyu kü:: | другим, и тебе,<br>Если будешь преподавать с мыслью о просветлении,<br>[Это] и будет путем (деяниями) бодхисаттвы’ |

[UD: 9a].

Тойн-гуши раскрывает эту мысль так:

| | |
|---|---|
| asaraqui sedkil-i sudulu**ɣdaqui**: | ‘Исследуй мысль о милосердии (сострадании) |
| urin killing sedkili tarqa**ɣdaqui**: | Истреби (избавься) от гневных мыслей |
| yeke nigülesküi-ber amitan-i aburaɣad: | Великим милосердием спасая живые существа, |
| qamiɣ-a örösiyen nilbusu-ban asqaraqu to**ɣdaqui**: | Где бы не пребывал, приучись проливать слезы,<br>Исследуй великую радость |
| yeke bayasquy-i sudulu**ɣdaqui**: | Учение (дхарму), подходящую и для других, и для себя, |
| **bu**sud-tur ber öber-tür adali ǰokis-tu nom: | Если привечать (окружить заботой) мыслью о просветлении, |
| **bo**dičid sedkil-iyer ibegebesü: | |
| **bo**disadu-narun yabudal bolai:: | [Это и будет] путь бодхисаттвы’ |

[Toyin: 7a–7b].

В рукописи Зая-Пандиты этот фрагмент оформлен, как нам представляется, без соблюдения каких-либо формальных признаков стихотворной строфы, т. е. перевод этой строфы представляет собой прозаический подстрочный (причем даже пословный) перевод:

| | |
|---|---|
| Asaraxüi sedkil bišilun üyiled: | ‘Созерцай мысль о состраданий (милосердии), |
| öšlön kilingleküyin xürān medeküi tebčiǰi: | Воздерживаясь от мыслей гнева и ненависти,<br>Великим состраданием прояви заботу о живых существах. |
| yeke örösh̄ŋgüi-bēr amitani ibē: | |
| bükün-dü züreken-ēce enerikü nilbusu cuburiülun: | Проливая от всего сердца слезы заботы обо всех,<br>Созерцай великое милосердие. |
| yeke bayasxulang bišilun üyiled: | Учение (дхарму), подходящее и другим, и себе, |
| busud-tu čü öbör-lügē adali nom: | То, что окружаешь заботой с мыслью о просветлении, |
| bodhi sedkil-yēr ibēkü inu | |
| bodhi sadv-yin yabudal tögüskü:: | Преисполнишься пути бодхисаттвы’ |

[ZP: 10a (28)–10b (3)].

В рукописи Тугмюд-гавджи мы находим следующие строки, передающие процитированную стихотворную строфу тибетского текста: asrungɣun setkil dasün üülde: ur. kilinggin xorun medexigiy tebče: ikiy öršönggüger. ämitige. abaro: buqdodü. zurkün inriǰi. noülmusn cubarol: ikiy bayasxülung dason üülde: busu čigin biyleɣn zoküsün nomigiy. bödö setekilr abaraqčü iniy. bödö. sdin yobadol tögösöge (‘Обучись мысли о сострадании.

Познав, что гнев и ярость [есть] яд, воздержись. Великим милосердием спасай живые существа. Проявляя заботу обо всех, проливай слезы. Обучись великой радости. Учение (дхарму), подходящую и тебе, и другим, мыслью о просветлении спасай, — это [будет тем, что] преисполнишься деяниями бодхисаттвы!’) [TG: 8a (11–15)]. Как и в предыдущем случае, эти стихи переведены прозаическими фразами. Причиной такого выбора, скорее всего, послужило предписание авторам, согласно которому, наиболее важные тексты (в нашем случае — канонический текст) следовало переводить, избегая введения в ойратский текст дополнительных слов, которые, как правило, требуются переводчику для создания аллитерации. — Считалось, что подобные слова могли бы исказить смысл оригинала. Обращает на себя внимание также и то, что Тугмюд-гавджи не следует пунктуации тибетского текста (иногда знак препинания, соответствующий точке в русском языке, у Тугмюд-гавджи иногда легко спутать со знаком долготы, который он пишет отдельно от слова).

Таким образом, сопоставив четыре перевода, два из которых на монгольском языке, два других записанных на ойратском «ясном письме» («тодо бичиг»), мы можем отметить в них некоторые сходные черты и их различия.

Относительно ойратских переводов Зая-пандиты Намкай Джамцо (сер. XVII в.) и Тугмюд-гавджи (последняя треть XX в.), мы можем подтвердить, что это два разных самостоятельных перевода, при этом более поздний из них выполнен независимо от уже прервавшейся к тому времени традиции. Тем не менее, существование последнего перевода позволяет говорить о духовной ценности сочинения, его популярности не только у монголов и ойратов, но и у калмыков Поволжья.

Согласно правилам и предписаниям, в переводах, хотя и не возбранялось употреблять стихотворную форму, рифмуя по характеру монгольского стихосложения начальные или конечные слоги строф, но этого

не допускалось делать в главных, основных сочинениях, потому что слова, потребовавшиеся для придания тексту поэтической формы, могли затемнить внутренний смысл переводимого текста. Это и явилось причиной того, что переводчики не давали стихотворных переводов.

Дальнейшее изучение рассмотренных текстов позволит выявить новые факты, освещающие историю традиции переводов буддийской литературы с тибетского языка на монгольский и ойратский языки, переводческую практику у калмыков. В ней мы имеем перед собой ценный опыт того, как буддийская книжность формировала и поддерживала этнокультурную и этническую идентичность в продолжение всего времени существования калмыцкого народа, несмотря на все попытки каким-то образом перестроить сознание людей и стереть в их памяти былую конфессиональную идентичность.

### 5.4. Анализ буддийских письменных памятников по языку написания

Среди выявленных письменных памятников преобладают сочинения на тибетском языке, помимо них, встречаются ойратские, записанные на «ясном письме» («тодо бичиг»), а также двуязычные тибетско-ойратские тексты. Ойратские тексты из состава канонических сочинений представлены, как правило, переводами Зая-пандиты Намкай Джамцо, его учеников и последователей. Что же касается неканонических текстов, то их авторство, как правило, анонимно.

Калмыцкие священнослужители подтверждали свою приверженность буддийской литературно-книжной традиции тем, что они переводили религиозные сочинения и научные тексты с тибетского языка не только на ойратский (Д. Сетенов, С.-Р. Меньков, Тугмюд-гавджи и др.), калмыцкий и русский языки (Д. Ульянов), но также создавали оригинальные сочинения на ойратском (Б. Мэнкэджуев, 1846–1903) [Сказание о хождении, 1897], П. Джунгруев [Хождение в Тибет, 1987, 1: 125–144; 1988, 2: 135–153],

З. Бурульдинов) и русском языках (М. Борманжинов [Послание Бакши-ламы], Д. Ульянов [Ульянов, 1913]). Приведенный нами перечень будет увеличиваться по мере того, как будут выявляться новые сведения об авторах-переводчиках и авторах оригинальных сочинений, в которых в различных аспектах затрагивается и отражается буддийская тематика, в которых раскрываются различные аспекты буддийской доктрины — религиозно-философской системы, знания, буддийского видения мира, воззрения на мир, буддийской этики, эстетики, канонизированной повествовательной сюжетики и т. д.

Анализ буддийских рукописных книг, описанных при обследовании рукописей и старопечатных документов, хранящихся в семьях, в собраниях, находившихся в распоряжении калмыцких лам и гелюнгов, в местных краеведческих музеях, а также при каталогизации и обзорном изучении материалов региональных архивных хранилищ, показал, что в ее составе имеются уникальные двуязычные образцы на тибетском и ойратском языках. При этом можно выделить ойратские сборники астрологических текстов с вкраплениями фрагментов на тибетском языке и тексты на тибетском языке с подстрочным ойратским переводом. Ярким образцом второй из указанных выше разновидностей двуязычных тибетско-ойратских текстов является рукопись «Пророчество о будущем» (*тиб*. Ma-’ongs lung-bstan) из собрания Кетченеровского районного муниципального краеведческого музея [Музраева, 2012: (11.20.12)]. Текстологический анализ рукописи в сравнении с другими рукописными и ксилографическими изданиями на тибетском, ойратском и калмыцком языках, которыми располагают коллекции Целинного и Кетченеровского районов позволяет сделать вывод, что это один из списков тибетского ксилографа, изданного, согласно колофону, в ri-bo dge rgyas bkra-shis chos-'phel gling (в Цугольском дацане — известном центре книгопечатания Бурятии), сопровожденный подстрочным ойратским

переводом. Последний является образцом дословного перевода с тибетского языка.

Буддийские тексты, записанные не в традиционной графике на ойратском «тодо бичиг», а в записи на кириллице, являются еще одной примечательной страницей письменной культуры калмыков XX в. [Музраева, 2008б].

Калмыцкие буддийские рукописные тексты на кириллице до самого недавнего времени нигде не упоминались и не выступали объектом исследования буддологов. Более того, в исследованиях письменного наследия калмыков вообще не было сведений о том, что в XX в. буддийские тексты имели хождение не только в традиционной фиксации на ойратском «ясном письме», но и в записи на одной из разновидностей кириллицы, использовавшейся в ходе реформирования графики калмыцкого языка. В последнее время появились работы, посвященные молитвенным текстам традиции «мацг» [Корнеев, 2015].

Характерной особенностью графики подобных рукописей является использование дополнительного диакритического знака — «двух точек» над буквой (графемой), обозначающей гласные мягкого ряда (*ӓ=ə, ӧ=ө, ӱ=ү*), а также особое написание трех согласных (*гъ=h, нъ=ң, дж=җ*). Хорошо известны случаи, когда рукописи с ойратского письма при переписывании перекладывались на современную кириллицу и именно в таком виде использовались верующими при совершении обрядов. Но случаи использования буддийскими священнослужителями и мирянами текстов на «старой» (применительно к современному калмыцкому языку) кириллице уникальны в своем роде. Они приоткрывают завесу тайны над историей бытования, хождения и распространения буддийских текстов среди калмыков в XX в.

Исследуемые рукописи бывают оформлены так же, как и традиционные тибетские и монгольские рукописные книги малого формата,

при этом рамка может отсутствовать. При изготовлении таких текстов переписчики использовали перьевые ручки и чернила. Подобные рукописи представляют собой буддийские молитвенники, включающие под одним заглавием несколько сочинений, при этом отдельные тексты следуют один за другим, титульные листы специально не выделяются, колофоны, как правило, отсутствуют.

При текстологическом анализе подобных списков весьма трудным является прочтение ряда слов, что связано в первую очередь с особенностями почерка переписчиков. Особенности графического оформления отдельных фрагментов текстов (наличие графических вариантов, например: *седкл~сеткл*, *орчилнг~оршлнг* и т. п.) указывают на то, что, возможно, окончательные варианты (списки) текстов записывались на кириллице под диктовку или на слух. Разные написания одних и тех же слов, которые повсеместно встречаются в рассматриваемых буддийских текстах, на наш взгляд, говорит о том, что на момент оформления той или иной рукописи переписчики могли не в достаточной степени утвердиться в новой орфографии, что, в свою очередь, свидетельствует о том, как непросто проходило ее реформирование в Калмыкии.

К примеру, рукопись из коллекции Бага-Чоносовского хурула имеет заглавие Цухуг деде гурвнд мӧргмӱ (*букв.* ʻПоклоняюсь трем наивысшим (т. е. Будде, дхарме и сангхе)ʼ), которое указано не на титульном листе, а на полях, над первой строкой текста [Музраева, 2012б: Коллекции 24 (24.9.5), л. 1а (1)]. Подобным образом начинаются многочисленные сочинения, к примеру, сочинения из разряда сутр, проповеданные самим Буддой, поэтому запись на полях не является титулом данного сочинения. Нами было установлено, что, помимо первого безымянного сочинения, в сборник вошли «Сутра, усмиряющая землю и воду» (*калм*. Газр усни номгодхин дарулгн чидегчи нертӓ судур) [Музраева, 2012б: Коллекции 24 (24.9.5), л. 16б], «Наставления Джебцзун Дамба хутугты» (*калм*. Арвн орн багд дживзн дамба

ламан гегән зәрлгин бичиг) [Музраева, 2012б: Коллекции 24 (24.9.5), л. 21б] и «Сутра, устраняющая путы [деяний] тела, речи и мысли» (*калм*. бийе келен сетклин күләсни әрлегчи судур) [Музраева, 2012б: Коллекции 24 (24.9.5), л. 45а].

Подбор лексики, особенности синтаксиса и стиля изложения указывают на то, что эта рукопись содержит, вероятнее всего, перевод с классического тибетского языка. Текст начинается с молитвенной формулы, далее следует рассказ об одном из ближайших учеников Будды — Ананде. Как хорошо известно, Ананда является одним из главных действующих лиц канонических сутр; в них он задает вопросы Будде, на которые тот отвечает, и этот ответ составляет главное содержание того или иного произведения.

Текстологический и тематический анализ данной рукописи показал, что в ней представлены слова пророчества Будды о грядущем времени, при этом через все произведение проходит мысль о необходимости следовать Учению Будды. В нем циклически повторяется мотив проповеди Будды своим ближайшим ученикам и последователям, мысль о необходимости выказывать почтение его Учению, а также описание тех благ, которые станут следствием такого почитания. Наставления Будды обращены к людям, божественным персонам (Авалокитешвара, Майтрея, тэнгрии-небожители), а также к другим разрядам живых существ — асурам и др. Все они с радостью внимают пророчеству Будды и возносят ему хвалу.

Несмотря на то, что повсеместно в тексте часто повторяется слово «ном» (*тиб*. chos ʻдхарма; Учение Будды’), дхарма представлена здесь не в развернутой, а сжатой форме, излагаются лишь основополагающие моменты: десять черных и белых деяний, закон воздаяния за грехи, учение о перерождениях, о шести видах живых существ, представления о вселенной и окружающем мире согласно буддийской космологии и т.п.

В результате проведенного исследования мы установили круг письменных источников этого сочинения на тибетском, ойратском, тибетско-

ойратском и калмыцком языках, которые были выявлены в ходе экспедиционных выездов в районы Калмыкии, а также в рукописных фондах музеев и архивов. Мы определили, что безымянная рукопись на кириллице из коллекции Бага-Чоносовского хурула является переводом тибетского сочинения «Предсказание о будущем, именуемое “Очищающая лампада”» (*тиб*. Ma-'ongs lung-bstan bsal-byed sgron-me zhes bya-ba). Как известно, знаки *ӓ, ӧ, ӱ, гъ, нъ, дж* были приняты в Калмыкии в начале 1938 г., когда взамен латиницы стали пользоваться кириллицей. Эти знаки использовались до мая 1958 г., когда было принято решение заменить указанные знаки на *ə, ө, ү, һ, ж, ң* соответственно [Номинханов, 1975: 17]. На основании сказанного можно предположить, что время составления этого списка относится к периоду после 1938 г. до 1958 г.

Ценным источником изучения буддийских текстов, по которым верующие проводили молебны, являются рукописные молитвенники из личной коллекции Тугмюд-гавджи, хранившиеся у его племянницы Цаган-Халги Манджиевны Деликовой (Джинджӱ маһу чӱндӱһӓр; Питр хотл балгсн. 1916 ж.). Первый из сборников включает такие тексты, как «Пророчество Джебцзун Дамба хутухты» (*калм*. Богдо Дживзун дамбин ламин хутуг түни гегяна зәрлигин бичиг оршәва), «Моление двадцати одной Таре» (*калм*. 21 дәркин мөргүль), текст против злословия «Хар келн», «Тарни Тары» (*калм*. Дәркин тәрнь), тарни других божественных персон (Будды, Авалокитешвары, Манджушри и др.). Помимо этого, в этот сборник входят список и копия «Сутры Белого Старца» (*калм*. Цаһан Авһатна судур), а также «Письмо двадцати одной Тар» (*калм*. Хөрён негн дәркин бичиг). Несмотря на то, что в указанных заглавиях, да и в самих текстах имеются ошибки, они касаются, большей частью, орфографии, но ни в коей мере не затрагивает сути Учения. Второй сборник, судя по названию, скорее всего, отражает период жизни Тугмюд-гавджи в Петербурге.

Другая страница истории бытования буддийских молитв на кириллице связана с последователями общины «Мацгта» [Бакаева, 2008: 14, 24–25]. Образцы этих молитв стали доступны благодаря стараниям ученых и членов самой общины: в начале 1990-х гг. Э. П. Бакаева осуществила аудиозапись молитвенных текстов в исполнении членов общины и переложила их на кириллицу) [Манин эклц]; в конце 1990-х гг. тексты этой традиции были опубликованы Н. М. Дандыровой [Ик дүүцң, 1999]. Как пишет Э. Бакаева, данная буддийская община была создана после возвращения калмыков из сибирской ссылки (1943–1957). Последователи этой общины из числа мирян, принявших пять первоначальных обетов, проводят молебны в дни поста — в 8-й, 15-й и 30-й дни лунного месяца. Тексты молитв, которые исполняются в эти дни, представляют собой свод молитв, которым обучил свою двоюродную сестру Э. Б. Васькину буддийский монах К. Б. Бадаков, служивший иконописцем при Эркетеневском хуруле (станица Эркетеневская Сальского округа) [Ик дүүцң, 1999: 4]. Ей удалось сохранить их в памяти в той форме, в которой он их преподал.

Тексты, имевшие хождение в среде последователей традиции «мацг», получили письменную фиксацию на современной графике, при этом кириллица (т. е. современный калмыцкий алфавит) используется в этих записях для передачи как тибетских, так и ойратских молитв. То, что в них наблюдаются неминуемые искажения, явилось следствием того, что верующие не знали классического тибетского и ойратского языков. Именно по этой причине исходные тексты получали замысловатую фонетическую форму записи, в результате некоторые тибетские слова по созвучию уподоблялись словам или словосочетаниям калмыцкого языка. Например, словосочетание «Җаңһрин зе» (букв. «внук / племянник Джангара») на самом деле не что иное как искаженное от *тиб.* spyan ras gzigs (‘Смотрящий проникающим взором’, эпитет бодхисаттвы Авалокитешвары) [Рерих, 1985, V: 281].

Содержательный анализ текстов традиции «мацг» показал, что в этот свод молитв входят сочинения разных жанров. Среди них мантры и тарни различных божеств буддийского пантеона: Майтрейи (80)[57], Амитаюса (81), Белой Тары (84), Зеленой Тары (85), Падмасамбхавы (89) и др. Помимо этого среди этих текстов представлены такие тексты, назначенье которых заключается в предотвращении различных неблагоприятных моментов в повседневной жизни верующего: при зажигании лампады (50), при перебирании четок (66), во время трапезы (67) и т. п. Среди известных буддийских текстов можно назвать фрагменты сочинений «Речения 100 будд» (70), «1000 будд хорошей калпы» (58) и некоторые другие.

Некоторые из представленных текстов нам удалось реконструировать. В качестве примера приведем фрагмент молитвы «Обращения к Прибежищу и Порождение Бодхичитты», в рукописи имеющий заглавие «Гончк сумла» (Манин эклц: (11)):

| Манин эклц (традиция «мацг») | Тиб. [Реконструкция] |
|---|---|
| ГОНЧК СУМЛА | dKon mchog gsum la |
| ГОНЧК СУМЛА ДАГҖУРҖЕ ДИГБӘ | dKon mchog gsum la bdag skyabs mchi/ |
| ТАМҖД СОСРШГ | sdig pa thams cad so sor bshags/ |
| ӨРВГ ГЕЛЬ ҖИВРНИ САНГҖИ ИҖИ | 'gro ba'i dge la rjes yi rang/ |
| ИҖҮЛСН САНГҖ ЧОДНГ ЦАКЦАЛО | sangs-rgyas byang chub yid kyis gzung/ |
| ҖАНЧК БАРДУ ДАГҖУРҖЕ РАШИН | byang chub bar du bdag ckyabs mchi/ |
| ДАГНИ РАВҖОРҖ ҖИНЧК СИМҖЯН | rang gzhan don ni rab sgrub phyir/ |
| СИМҖЯН ЛИҖИ-НЕ СИМҖАН ТАМҖД | byang chub sems ni bskyed par bgyi/ |
| ДЯГИ РАВДУ-НЕ | byang chub mchog gi sems ni bskyed bgyis nas/ |
| ЯНЧК ИҖИ ЙОВН ДҖОДБРҖ РОЛАН | sems can thams cad bdag gi mgron du gnyer/ |
| ПАНЧР СОНГҖ РУВОРШОГ [3 раза]. | byang chub spyod mchog yid 'ong spyad par bgyi/ |
| | 'gro la phan phyir sangs rgyas 'grub par shog/ |

Перевод

Я обращаюсь к Прибежищу — Трем Драгоценностям,
каюсь в каждом из всех [совершенных] поступков,
сорадуюсь добродетели живых существ,

[57] Здесь и далее в скобках приводится номер текста согласно полевым материалам Э. П. Бакаевой.

держусь умом Будда-Бодхи.
Я до самого пробуждения обращаюсь к Прибежищу
в Будде, Дхарме и Высшем Собрании,
ради достижения блага для себя и других,
совершаю порождение Бодхичитты.
Развив сознание превосходного Бодхи,
я буду заботиться обо всех живых существах,
и следовать великолепной практике Бодхисаттв.
Пусть стану Буддой на благо всем скитальцам! [*трижды*]
[Bla ma lha'i rnal 'byor 2004: 27–28].

Практика использования алфавита родного языка для обозначения произношения иноязычных текстов (в нашем случае — буддийских молитвенных текстов) известна давно. Это самый старый способ транскрипции, характерный для лексикографических пособий, кратких или учебных словарей, т.е. для записи и публикаций материалов, рассчитанных на лиц с минимальной лингвистической подготовкой. В настоящее время подобный способ транскрибирования особенно часто используется в разговорниках, читатели которых, большей частью, не столько изучают иностранный язык, сколько заучивают отдельные слова или готовые предложения.

Приведенный выше пример с эпитетом бодхисаттвы Авалокитешвары демонстрируют то, как калмыцкие буддисты делали попытки преодолеть сложности тибетской орфографии и графики, которые, даже при условии их знания, не дают полной информации о звуковой стороне языка, на котором зафиксированы молитвенные тексты. Правильному произношению тибетских слов (слогов) могут препятствовать орфографические особенности, синонимия, омонимия, орфографические исключения. Следует учитывать, что произношение тибетских слов в калмыцком языке отличается от того, как произносятся они в монгольском языке; к тому же молитвы описываемой традиции произносились нараспев, под одну из установленных мелодий. Более того, возможно, что различные говоры калмыцкого языка также накладывали отпечаток на произношение. Поскольку те или иные

предположения требуют проведения экспериментального фонетического исследования, сегодня делать какие-либо выводы преждевременно.

Таким образом, обнаружение в коллекциях Калмыкии рукописных молитвенных сборников на кириллице свидетельствует о том, что в XX в. священные буддийские тексты бытовали в среде верующих калмыков не только на тибетском и ойратском языках, в переложении на графику современного калмыцкого языка, но и в записи на одной из разновидностей кириллицы, применявшейся в процессе развития письменной формы калмыцкого языка XX в. [Музраева, 2008б: 14–15].

Все описанные в этом разделе материалы имеют большое значение и представляют интерес не только с точки зрения исследования их лексического состава, особенностей произношения молитвенных формул в калмыцком языке, но и установления репертуара, тематики буддийских молитвенных текстов, получивших письменную фиксацию на кириллице, имевших хождение в среде калмыков в XX в.

**Выводы к 5-й главе**

Рассмотренный материал позволяет видеть, насколько значительны были усилия калмыцких гелюнгов, направленные на передачу тибетского текста в ойратском переводе со стремлением к точности передачи содержания текста и понимания формы текста как неотрывной от содержания и сохраняемой в ойратском переводе по канонам передачи текста в переводе. Вместе с этим переводческая практика в отношении буддийских текстов оставляла некоторую вариативность в переводческих решениях, что обогащало ойратский литературный язык даже в сфере буддийских текстов и стало характерной приметой переводческой традиции. Буддийские сочинения составляли столь большую ценность для священнослужителей и активной сангхи, что они передавались и распространялись даже в условиях административных, чисто светских реформ калмыцкой графики и орфографии, которые сказывались на навыках письма на «тодо бичиг», но не

могли вытеснить его из религиозного обращения. Как можно думать, в условиях одностороннего двуязычия кириллица послужила средством маскировки религиозных текстов, поскольку религиозные сочинения идентифицировались преимущественно или почти исключительно как написанные на «тодо бичиг». Эта практика даже по-своему поддерживала опыты использования кириллицы грамотными калмыками, и ныне такие тексты служат образцом адаптации новых форм письма консервативной средой калмыцкой сангхи и обогащают наши знания о сохранении и передаче буддийских текстов в новых историчеких условиях второй половины XX – начала XXI вв.

## Заключение

Проведенное исследование показывает самостоятельность развития и бытования буддийской книжной традиции и корпуса памятников на «тодо бичиг» («ясном письме»), восходящего к переводам Зая-пандиты Намкай Джамцо, его учеников и последователей, а также письменных источников на тибетском языке как из состава первоисточников для ойратских переводов, так и включенных в канонические своды Ганджур и Данджур. Описанные и исследованные письменные памятники буддийской литературы калмыков позволяют прояснить ряд важных вопросов, которые оставались малоизученными до настоящего времени и в контексте источниковедческого изучения письменных источников на ойратском и тибетском языках, и в контексте распространения буддийского вероучения среди калмыков и его исторических судеб в XX – начале XXI в. Эти вопросы касаются истории традиционной письменности, круга обрядовой литературы, пантеона божеств, ритуальной стороны деятельности калмыцких хурулов, системы преподавания в буддийских философских академиях Цанид Чёёря, проникновения светской калмыцкой письменности на кириллице в духовную среду и многих других проблем. Присутствие в представленных коллекциях изданий бурятских дацанов, а также изданий монгольских, пекинских, тибетских буддийских центров свидетельствует о неразрывных культурно-исторических связях буддистов Калмыкии со многими народами Центральной Азии. Специфика калмыцкой книжной традиции заключается преимущественно в ее конфессиональной буддийской ориентированности, которая в течение многих лет определяла формы национальной образованности и векторы межэтнических связей в сфере гуманитарной науки и культуры, а также внутренние связи научных дисциплин и родов и жанров художественного творчества.

Письменное наследие ойратов и калмыков, сохранившееся в государственных хранилищах и частных собраниях Республики Калмыкия, несмотря на огромные утраты, которые претерпела калмыцкая духовная культура, оказывается исключительно богатым и имеет большое значение для изучения традиционных религиозных воззрений, философии, этики, литературы и культовой обрядности калмыков. Оно требует всестороннего описания, дальнейшего изучения и издания. В связи с этим одной из первостепенных задач, стоящих перед калмыцкими учеными, является создание сводного каталога всех старописьменных источников, сохранившихся в Калмыкии к началу XXI в. В целях сохранения письменного наследия калмыков и других монгольских народов и народов Центральной Азии актуальна работа по созданию полнотекстовой электронной библиотеки в виде электронной базы данных письменных источников на тибетском, монгольском и ойратском языках, хранящихся в государственных и частных коллекциях Калмыкии. При этом популяризация и издание отдельных источников из письменного наследия калмыцкого народа является одной из важных составляющих работы по его сохранению, чему посвящена настоящая работа.

Все сказанное выше об истории книжного наследия Зая-Пандиты и его учеников, ставшего предметом исследования монголоведов XIX – начала XXI в., а также полевые исследования, проведенные в наши дни, позволяют прийти к выводам, что если в семье верующих калмыков продолжают сохраняться священные буддийские тексты, то это, как правило, сочинения «Алмазная сутра», «Сутра махаяны „Святая, обладающая знанием безграничной жизни“» («Ценд Аюш»), «Сутра против злословия» («Камчу Нагпо»).

Для изучения этнорегиональных особенностей культовых систем буддийских конфессий Калмыкии, Бурятии и Тувы особое значение имеет исследование практических (канонических и неканонических,

сохранившихся до наших дней) обрядовых текстов, посвященных культам различных божеств. Как известно из трудов отечественных и зарубежных тибетологов и востоковедов, для каждой категории божеств предназначался определенный набор служб, в зависимости от ранга божества, его характера, функций, внешнего облика и т. д. Принадлежность авторов этих текстов к той или иной школе и традиции также является ключом для понимания истории формирования различных буддийских культов и, возможно, выявления отдельных ранних культов, практик и верований, ассимилированных буддизмом из добуддийских верований калмыков (ойратов).

В период депортации калмыков неизбежным следствием ее было сведение буддийской обрядности до бытового уровня. Но, тем не менее, по свидетельствам очевидцев, тайные обряды совершались бывшими духовными лицами в местах их поселения. Особо следует указать на те буддийские памятники, которые прошли вместе с их владельцами годы депортации и вернулись в родные степи, стали бесценными семейными и родовыми реликвиями.

Все из упомянутых выше текстов составлены представителями просвещенного буддийского духовенства разных времен. Обнаружение в ходе экспедиционных выездов и работы в рукописных фондах каждого нового списка того или иного сочинения, образца автографа одного из последних представителей старшего поколения калмыцких лам, является весьма ценным с точки зрения открытия новых сведений об их деятельности.

В диссертации дано развернутое описание истории традиционных письменных систем у монгольских народов и других народов Центральной Азии с привлечением данных новых публикаций письменных источников последних лет. Рассмотрены вопросы истории зарождения письма у монголов, а также охарактеризована историческая судьба их письменных систем в новейшее время, в особенности в советскую эпоху, после 1920-х гг.

В работе удалось раскрыть особенности развития традиционной калмыцкой письменной культуры как одного из конфессионально инициированных культурных феноменов, природа этой формы книжного творчества так или иначе сыграла определяющую роль в ее судьбе в XX в.

Дальнейшее исследование всего корпуса памятников, сохранившихся в Калмыкии к началу XXI в., будет способствовать пониманию роли и места буддизма в истории и культуре монгольских народов и в диалоге культур монголоязычных народов с их соседями. Проделанная в диссертации работа создает прецедент изучения литературы с конфессиональной буддийской основой для других национальных литератур у народов, исповедующих буддизм.

В диссертации дана оценка труду Тугмюд-гавджи, представляющему собой по своему объему и качеству исключительное явление в истории духовной культуры калмыцкого народа. Не вызывает сомнения, что перевод канонической «Сутры о мудрости и глупости», выполненный высокопросвещенным калмыцким ламой, знаменует собой значительный вклад в литературно-книжное наследие калмыков.

Данная работа открывает новую страницу в истории изучения буддийской традиции калмыцкого и шире — монгольских народов. Высказанная некогда точка зрения, согласно которой буддийские тексты на «ясном письме» в основном суть переложения со старомонгольской графики (и что именно так «делалось обычно») [Дамдинсурэн, 1979: 31], на наш взгляд, может быть пересмотрена на основе проведенного анализа ряда письменных источников, представляющих различные варианты переводов, выполненных в разные исторические периоды.

Дальнейшее исследование перевода Тугмюда-гавджи поможет изучению такой важной проблемы, как история исповедания буддизма в период всеобщей атеизации Калмыкии, а также вопроса влияния буддизма на

духовную жизнь калмыков, на развитие их письменной культуры и литературы.

Из представленного в настоящей работе материала и разборов текстов становится понятным, что появление канонических и неканонических сочинений буддийской тематики в монгольских и ойратских переводах, как на уровне канонизированных собраний (Ганджур и Данджур), так и на уровне отдельных текстов разных жанров и жанровых групп текстов не является итогом действия случайных факторов. Сложение канонических собраний буддийских текстов на тибетском языке по различным причинам опережало во времени появление аналогичных собраний (имеются в виду переводы Ганджура и Данджура, а также произведений, не вошедших в эти своды) на монгольском и ойратском языках — главная причина здесь в том, разумеется, что буддизм проник в Тибете гораздо раньше, чем он распространился среди монголов, где он получил получил развитие именно как следствие тибетского конфессионального и культурного влияния. Соответственно переводчики буддийских литературных произведений на монгольский язык, производя отбор и определяя произведения, которые они намеревались переводить, руководствовались прежде всего критериями конфессиональной необходимости, а также критериями системной содержательной и формальной связанности и соотносительности текстов, которые должны были создавать определенным образом организованный и постоянно прирастающий объем литературных текстов, сюжетика которых роднит их с фольклором и формами литературной назидательной прозы.

В работе отмечена важная роль проповеднической деятельности Нейджи-тойна среди калмыков и монголов и Зая-пандиты Намкай Джамцо, чья миссионерская деятельность в основном распространялась на ойратские и калмыцкие кочевья.

После периода активной деятельности Зая-Пандиты и его школы в конце XVII в. и в течение XVIII в. перед монгольскими переводчиками

встала задача перевода полных сводов Ганджура и Данджура, которая и была блестяще решена впоследствии. Параллельно с каноническими сочинениями в этот период появляются переводы неканонических сочинений, роль которых очень велика — они расширяют рамки канона, связывающего нарративные произведения с религией, и по существу придают развивающейся книжной культуре монголов преимущественно светский характер (обозначают тенденцию к развитию светской литературы).

Как известно, один из феноменов монгольского письменного языка — его наддиалектный характер, обеспечивающий высокую степень нормированности языка и устойчивости лексических и грамматических норм. Эти черты монгольского, а позднее и ойратского литературного языка, в полной мере реализовались в памятниках переводной религиозной литературы монгольских народов. Надо отметить высокий уровень знания тибетского языка переводчиками в условиях монголо-тибетской диглоссии, причем уровень знания тибетского языка, обеспечивающий понимание текстов и их перевод, сохранялся примерно на одинаковом уровне с начальных этапов развития монголоязычной традиционной книжности вплоть до конца XIX в. и начала XX в., о чем свидетельствует относительное единообразие передачи как религиозной лексики, так и лексики, относящейся к иным сферам деятельности, которая отражалась в нарративной прозе. Состав тибетских заимствований в монгольских языках выглядит достаточно стабильным и даже изучение отдельных памятников не увеличивает числа тибетских слов в монгольских языках. Вариантность передачи тибетских слов в отдельных переводах может свидетельствовать о локальной вариативности лексики тибетского языка в отдельных школах и центрах книгопечатания, в меньшей мере здесь проявлялась дифференциация монгольских литературных языков, хотя она несомненно имела место.

Одна из основных тенденций практики перевода произведений буддийской литературы — это стремление следовать оригиналу, читаемому

на тибетском языке, и вместе с тем защищать монгольский переводной текст от чуждых языковых элементов, монгольским переводам буддийских памятников чужд макаронизм, в них в целом отсутствует злоупотребление иноязычными словами. Это понятно — тибетские слова, относящиеся к конфессиональным реалиям, входили в монгольские языки органичным и естественным путем.

В собственно истории переводных памятников буддийской литературы у ойратов и калмыков прослеживаются две тенденции — до определенного времени это расширение круга произведений, входящих в читательский оборот и получающих все большее распространение за пределами монастырских библиотек и учебных центров, эта тенденция, очевидно, продолжала бы реализовываться до наших дней, если бы не драматические события первой трети XX в. в России. В условиях ценностной переориентации, когда конфессиональная практика, связанная с религией, по существу попадали под запрет, начала набирать обороты другая тенденция — сохранение наиболее ценной части письменного наследия монголов и ойратов, составляющей ядро канона в восприятии большей части численно сокращающейся сангхи, и передача сохраненного наследия последующим поколениям с учетом необходимости сохранения конфессиональной и культурной идентичности, а также поддержания историко-культурных связей.

Материалы полевой работы в Калмыкии, целью которой было изучение сохранившегося рукописного наследия калмыцких гелюнгов, получившие некоторое освещение и в настоящей диссертации, подтверждают это с очевидностью. Хочется надеяться, что данное исследование будет способствовать дальнейшему изучению состава письменных памятников, истории их появления и бытования среди калмыков и ойратов, переводческой практики, языка и стиля оригинальных и переводных образцов буддийской конфессиональной литературы.

## Список сокращений

Бур. — бурятский

калм. — калмыцкий

монг. — монгольский

ойр. — ойратский

п.-монг. — письменно-монгольский

санскр. — санскритский

тиб. — тибетский

## Список литературы

### Источники

1. Adistide cixal orxu kemeküü maqtal. Translated and composed in poetic form from Tibetan by Baksha Sangdzi-Ragba. — Philadelphia, Penna. — November, 1957.

2. Arban burüxni zareleq — Arban burüxni zareleq bolon xara kelen bičiq nege xamtü orošiba. Рукопись на ойратском и тибетском языках. — НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 465. (11x10 см). — 7 л.

3. Biography of Caya Pandita in Oirat Characters (Rabjamba Čay-a bandida-yin tuγuǰi saran-u gerel kemekü ene metü bolai). Redigit acad. prof. Dr. Rinchen. (Предисловие, транслитерация, издание текста Ж. Цолоо) // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. V. Fasc. 2–3. — Ulanbator: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, 1967. — 101 x.

4. Buddhistiche Triglotte, d.h. Sanskrit-Tibetisch-Mongolisches Wörterverzeichniss. St. Petersburg, 1859. — НА КалмНЦ РАН. ФД–15, Оп. I. Ед. хр. 264. — 41 л.

5. Buzabiyin blamnari[y]in daran bolon: donskiyin xalimagi[y]in baqši blami möngkü bormanjinobiyin zokal yobadül: («Список бузавских лам и деяния бакши донских калмыков ламы Менько Борманжинова»). Автор —

З. Бурульдинов / Копия рукописи на «тодо бичиг». Б/г. — Научная библиотека КалмНЦ РАН. — 11 л.

6. Byang chub-G — Byang chub kyi sems mnga' ba'i bya mgrin sngon zla ba'i rtogs pa brjod pa 'khor ba mtha' dag snying po med par mthong ba rnams kyi rna rgyan zhes bya ba (‘Повесть о Лунной кукушке’). Ксилограф, издание монастыря Гонлун. — Тибетский фонд ИВР РАН. Шифр В.16469. — 134 л.

7. Byang chub-D — Byang chub kyi sems mnga' ba'i bya mgrin sngon zla ba'i rtogs pa brjod pa 'hor ba mtha' dag snying po med par mthong ba rnams kyi rna rgyan zhes bya ba (‘Повесть о Лунной кукушке’). Ксилограф, издание монастыря Дрепунг. — Тибетский фонд ИВР РАН. Шифр В–6815. — 133 л.

8. Bya mgrin — Bya mgrin sngon zla ba'i rtogs brjod («Повесть о Лунной кукушке»). — Dharamsala: LTWA, 1987.

9. Dzan. — 'Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo (‘Сутра о мудрости и глупости’). Ксилограф на тибетском языке. — НА КалмНЦ РАН. ФД–15 (Фонд О. М. Дорджиева). Оп. I. Ед. хр. 20. — 293 л.

10. Dzan.2 — 'Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo (‘Сутра о мудрости и глупости’). Ксилограф на тибетском языке. — НА КалмНЦ РАН. Ф–8 (Фонд редких рукописей). Оп. I. Ед. хр. 1. Выполнен красной тушью. (Поступил от О. М. Дорджиева). — 172 л.

11. brDa yig — brDa yig ming don gsal ba'i sgron me zhes bya ba (Nere udq-a-yi geyigülügči ǰula kemegdekü dokiyan-u bičig) (‘Словарь, именуемый «Лампада, разъясняющая смысл и значение слов’). Автор — Г.-Ж. Тугулдуров. Бурятский ксилограф, тибетский текст с монгольским подстрочником. — НА КалмНЦ РАН. Шифр ФД–15 (Фонд О. М. Дорджиева). Оп. I. Ед. хр. 133. — 220 л.

12. mDzad pa po'i lo rgyus mdor bsdus («Биография Дагпу Лобсан-Данби-Джалцана»). Каталог сумбума (собрания сочинений) Дагпу в 2-х томах. — Синин, 1990.

13. Mahāvyutpatti — A Buddhist Terminological Dictionary. The Mongolian Mahāvyutpatti. Ed. by. A. Sárközi // Bibliotheca Orientalis Hungarica. Vol. XLII. — Budapest: Akademiai Kiado, 1995. — 836 p.

14. MK — Mongolian Kanjur from the collection of Prof. RaghuVira. Ed. by Lokesh Chandra. — Delhi: Jayyed Press, 1973–1979. Vol. 1–108. Vol. 24; 61. — 704 p.; 780 p. (Śata-piṭaka series. Indo-Asian Literatures. Vol. 101–208).

15. Ngag dbang bstan dar (Алашаньский Дандар-лхарамба / Агван-Дандар). brDa yig ming don gsal bar byed pa'i zla ba'i 'od snang zhes bya ba bzhugs so (Төвд монгол толь бичиг) (‘Тибетско-монгольский словарь под названием «Лунный свет, проясняющий имена и значения [слов]»’). — Улаанбаатар, б/г. — 387 х.

16. Radnabhadra. Rabjamba Zay-a bandida-yin tuγuǰi saran-u gerel kemekü ene metü bolai. Redigit Prof. Dr. Rinchen. — Ulanbator, 1959.

17. RDT — Rasiyan-u dusul-un mongγol töbed tayilburi. Mongolian and Tibetan Stories from Panchatantra. With the introduction of and ed. by Prof. Ts. Damdinsuren // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. VII. 1–2. — Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэвлэл, 1964. — 203 p.

18. SKT — Bodi sedkil tegüsügsen köke qoγolai-tu Saran kökege neretü sibaγun-u tuγuǰi orčilang-un bükün-i ǰirüken ügei kemen medegčid-ün čikin-ü čimeg (‘Повесть о Лунной кукушке’). Ксилограф на монг. яз. — НА КалмНЦ РАН. Шифр ФД–8. Оп. I. Ед. хр. 194. — 166 л.

19. SKT-P — Bodi sedkil tegüsügsen  köke qoγolai-tu Saran kökege neretü sibaγun-u tuγuǰi orčilang-un bükün-i ǰirüken ügei kemen medegčid-ün čikin-ü čimeg (‘Повесть о Лунной кукушке’). Пекинский ксилограф на монг. яз. — Монгольский фонд ИВР РАН. Шифр Н–280. — 166 л.

20. SKJ — Köke qoγolai-tu Saran kökegen-ü ǰalbaril ǰobalang-un qarangqui-yi arilγaγči (‘Молитва Лунной кукушки «Рассеивающая тьму страданий»’). Ксилограф на монг. яз., изд-е Цугольского дацана. — Монгольский фонд ИВР РАН. Шифр Н–37. — 6 л.

21. SKN — Noyan qutuγtu Rabǰai. Saran kökegen-ü namtar («Жизнеописание Лунной кукушки». Текст либретто музыкальной пьесы Д. Равджи) // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. 12. — Ulaγanbaγatur, 1962. — 260 p.

22. Sumatiratn-a. Bod hor kyi brda yig min chig don gsum gsal bar byed pa mun sel sgron me. Töbed mongγol-un dokiyan-u bičiq: ner-e udqa γurban-i toduraγulun qarangγui-yi arilγaγči ǰula (ʻТибетско-монгольский словарь, разъясняющий имена, слова и смысл [под названием] «Лампада, рассеивающая тьму»ʼ) // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. VI, VII. — Улаанбаатар, 1959. — НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. III. Ед. хр. 51; 52. — 1241, 1391 с.

23. TG — Oülgurun dalai (ʻМоре притчʼ). Рукопись перевода Тугмюд-гавджи на ойратском «ясном письме» («тодо бичиг»). — НА КалмНЦ РАН. Ф–8 (Фонд редких рукописей). Оп. 1. Ед. хр. 2. Тетради 1–4. — 289 л.

24. Tib. — 'Phags-pa tshe-dang ye-shes dpag-tu med-pa zhes bya-ba theg pa chen-po'i mdo bzhugs-so («Сутры махаяны, [именуемая] “Святая, обладающая знанием неизмеримой жизни”»). Ксилограф на тибетском языке. — НА КалмНЦ РАН. ФД–15 (Фонд О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи)). Оп. III. Ед. хр. 115. 20,5x7 см. — 25 л.

25. Toyin — Le Damamūkonāmasūtra: Texte mongol du Toyin Guiši par C. Šagdarsüren. — Budapest: Akad. Kiado, 1989. — XVIII, 469 p. (Monumenta linguae mongolicae collecta. 10).

26. UB — Xütuqtu caqlaši ügei nasun belge biliqtü kemēkü yeke külgüni sudur «Сутра махаяны „Святая, [обладающая] знанием неизмеримой жизни“». Рукопись на ойратском языке, 22,3x8,8 (18x7,5) см. — 16 л. (Частная коллекция автора).

27. UD — Üliger-ün dalai-yin neretü sudur orusibai (‘Море притч’). Ксилограф на монг. яз., бурятское издание. — НА КалмНЦ РАН. Ф–8 (Фонд редких рукописей). Оп. 1. Ед. хр. 193. — 284 л.

28. Xara kele oršobo («Черный язык»). Рукопись на ойратском языке. — НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. III. Ед. хр. 289. — 18 л.

29. Xutuqtu caqlasi ügei nasun belge biligtü kemekü yeke külgüni sudur (‘Сутра махаяны, именуемая „Святая, [обладающая] знанием неизмеримой жизни“’). Рукопись на «тодо бичиг», поступила от Артаева В. К. в 1985 г. — НА КалмНЦ РАН. Ф–8 (Фонд редких рукописей). Оп. I. Ед. хр. 166. 22x8,7 см. — 13 л.

30. ZP — Oirat Version of Damamūkonāmasūtra. Üligeriyin dalai // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. XVI, fasc. 2. — Ulaγanbaγatur, 1970. — 120 p.

31. gZungs 'dus I — Деед номин токтл (‘Заповеди (тарни) Возвышенного Учения’). Ксилограф на тибетском яз., поступил от Э. Б. Убушиева в январе 1971 г. Китайское изд. 60x16,5 (51,8x11,4; 50,5x11) см, 10 стрк. — НА КалмНЦ РАН. Фонд–8. Оп. 1. Ед. хр. 20. — 383 л.

32. gZungs 'dus IIa — Byin brlabs dngos grub ba bra (=bkra) shas (=shis) cha sar (=char) bebs (='bebs) pa'i / / bstan 'gros (2) phan bde 'di phyang tshal rgyas pa'i phyir / ngo mtshar 'jam gling sa steng dkon pa'i mchog / (3) gzungs mdo brgya dang drug bcu rtsa ldan bzhugs sto [=so]. Разделы **ka**–**ji**. Поступил от Э. Б. Убушиева в 1971 г. — НА КалмНЦ РАН. Фонд–8. Оп. 1. Ед. хр. 93. — 203 л.

33. gZungs 'dus IIb — Byin brlabs dngos grub ba bkra sh[i]s cha sar bebs pa'/ /bstan 'gros (2) phan bde 'di phyang tshal rgyas pa'i phyir / ngo mtshar 'jam gling sa steng dkon mchog gzungs mdo brgya dang drug bcu rtsa ldan bzhugs sto (=so). Разделы **ju–pho**. — НА КалмНЦ РАН. Фонд–8. Оп. 1. Ед. хр. 94. Поступил от Э. Б. Убушиева в 1971 г. — 189 л.

34. gZungs 'dus III — НА КалмНЦ РАН. Ф–15. Оп. I. Ед. хр. 26–59.

35. gZungs 'dus IV — mDo rgyud gsung rab rgya mtsho'i snying po gces par btus pa 'dod 'byung nor bu'i phreng ba zhes bya ba bzhugs so (‘Сущность моря

Слов Будды — Сутры и дхарани-мантры, с почтением собранные под названием «Драгоценные четки»’). Тибетский ксилограф. Фототипическое изд-е. — Дели, 1994. — 1648 с. (Частная коллекция автора).

36. Джинджӱ mahy чӱндӱhäр. Рукописный молитвенник на кириллице из личной коллекции Тугмюд-гавджи, хранящейся у Л. М. Басанговой. 1-я общая тетрадь. 45 л.; 2-я тетрадь. 6 л.; 3-я тетрадь. 7 л.; рукописи 1–3. 6+6+11 л.

37. Карманный молитвенник. Рукопись на тибетском яз. — НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. I. Ед. хр. 466. — 34 л.

38. Манин эклц (‘Начало мани’). Тексты 1–94. Машинописный текст из личной коллекции Э. П. Бакаевой. — 44 с.

39. Питр хотл балгсн. 1916 ж. Амулнг Нирваниг олад … (‘Город Питер. 1916 г. Обретя благословенную нирвану …’). Рукописный молитвенник на кириллице из личной коллекции Тугмюд-гавджи, хранящейся у Л .М. Басанговой. 1 записная книжка. 14х10 см. — 31 л.

40. Руководство к познанию ламайского вероучения. С тибетского на калмыцкий язык перевел Дордже Сетенов, старший бакша хурулов Больше-Дербетовскаго улуса ставропольских калмыков. — Петроград: Тип. Имп. Акад. наук, 1914. — 111 с.

41. «Светильник, [освещающий] путь к святости». Рукопись. — НА КалмНЦ РАН. ФД–15. Оп. III. Ед. хр. 276. — 49 л.

**Литература**

1. Авлиев, В. Н., Горяев, М. С., Дорджиева, Е. В. Миграция калмыков в третьей четверти XVIII в.: проблемы дореволюционной историографии // Великие евразийские миграции. Межд. науч. конф. 11–14 октября 2016 г. — Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2016. — С. 127–132.

2. Авляев, Г. О. Происхождение калмыцкого народа. — Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 2002. — 326 с.

3. Алексеев, К. В. Об одном неучтенном тексте в рукописной редакции монгольского Ганджура // Mongolica–XX: сб. ст. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2018. — С. 38–41.

4. Алексеева, П. Э. Станица Граббевская (XVII в. – декабрь 1943 г.). Исторический очерк. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1997. — 191 с.

5. Алексеева, П. Э., Музраева, Д. Н., Намжавин, С. Я. И. Шмидт и калмыки: взаимообогащение двух культур (по материалам переписки 1800–1810 гг.) // Сарепта. Историко-этнографический вестник. — Вып. 1 (240-летию основания колонии Сарепта на Волге). — Волгоград, 2006. — С. 104–122.

6. Алмазная сутра — Дорджи джодва — Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии. На старокалмыцком, калмыцком, русском языках / пер. со старокалмыцкого А. В. Бадмаева, с санскрита В. П. Андросова. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. — 157 с.

7. Алиханова, Ю. М. Эпическая поэма на санскрите и стиль кавья // Теория стиля литератур Востока. Сб. ст. — Москва: Наука, 1995. — С. 105–139.

8. Алтангэрэл Ч. Монгол зохиолчдын төвдөөр бичсэн бүтээл. I–II боть. — Улаанбаатар, 1967–1968.

9. Андреев, А. И. О закрытии Высшей Буддийской конфессиональной школы Цаннид Чойра в Калмыкии // Orient (альманах). Вып. 1. — СПб.: Утпала, 1992. — С. 152–158.

10. Андросов, В. П. Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия. — М.: Вестком, 2000а. — 200 с.

11. Андросов, В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. — М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2000б. — 799 с.

12. Андросов, В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. — М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001. — 508 с.

13. Андросов, В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. — М.: Ориенталия, 2011. — 448 с.

14. Андрюшайтите, Ю. В. Материалы к библиографии по филиграноведению // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. Вып. 3. Ч. 1. — М.: Ин-т славяноведения и балканистики, 1990. — С. 95–135.

15. Артыкбаев, Ж. О. Некоторые дополнения к комментариям текста «Биографии Зая-пандиты» (письмо к научному редактору) // Монголоведение. № 1. — Элиста: АПП „Джангар“, 2002. — С. 89–96.

16. Асирова, Н. Д., Бембеев Е. В. Аффиксальное словообразование глагола калмыцкого языка XVIII в. (на материале исторических писем) // Монголоведение (Монгол судлал). — 2013. — №6. — С. 25–37.

17. Әәлдхл. Предсказание. Научная обработка и подготовка к изданию В. П. Дарбаковой. — Элиста: АПП «Джангар», 1995. — 75 с.

18. Бадмаев, А. В. Зая-Пандита (списки калмыцкой рукописи «Биографии Зая-Пандиты»). — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1968а. — 77 с.

19. Бадмаев, А. В. Роль Зая-Пандиты в истории духовной культуры калмыцкого народа. — Элиста: [б.и.], 1968б. — 27 с.

20. Базаров, А. А. Источник мудрецов. Раздел: Логика / перевод с тибетского, предисловие и примечания А.А. Базарова. — СПб.: БСК, 2001. — 126 с.

21. Базаров, А. А. Методологические проблемы археографического изучения буддийской книжной культуры в Бурятии // Вестник Бурятского государственного университета. — 2009 — №8. — С. 8–17.

22. Базаров, А. А. Праджня-парамита тексты (XV–XX вв.) в бурятских монастырях // Учёные записки ЗабГУ. Филология, история, востоковедение. — 2015. — № 2 (61). — С. 128–135.

23. Базаров, А. А., Ринчинов, О. С. Буддийская книжная повседневность Бурятии: геоинформационные подходы к реконструкции культурного явления // Библиосфера. — 2016. — №1. — С. 11–18.

24. Базаров, А. А., Доржиева, Д. Л., Мункожапов, Д. Ю., Найданова С. М. «Карманные» религиозно-философские библиотеки буддистов Восточной Сибири // Библиосфера. — 2018. — №2. — С. 37–41.

25. Байпаков, К. М., Воякин, Д. А., Ерофеева, И. В., Казизов, Е. С. Аблайкит: второй год комплексных исследований // Мир Большого Алтая. — 2017. — 3 (4). — С. 634–665.

26. Бакаева, Э. П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. — 128 с.

27. Бакаева, Э. П. Калмыки-цаатаны: к проблеме происхождения этнической группы и этимологии этнонима // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2011. — №2. — С. 68–74.

28. Бакаева, Э. П. Исследования по истории буддизма в Калмыкии на современном этапе // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2014. — № 3. — С. 72–88.

29. Бакаева, Э. П. Хошуты Калмыкии и Монголии: историко-этнографический очерк // Новые исследования Тувы. — 2017. — №1. — С. 82–100.

30. Балданжапов, П. Б. Jirüken-ü tolta-yin tayilburu. Монгольское грамматическое сочинение XVIII века. Монгольский текст и перевод, введение и примечания. — Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1962. — 137 с.

31. Банзрагч, Д., Лувсанчултэм, Л. Данжуурыг орчуулсан тухай өгүүлэл // Шинжлэх ухаан амьдрал. — № 2. — Улаанбаатар, 1970.

32. Барадин, Б. Б. Статуя Майтреи в Золотом храме в Лавране. — Л.: [б.и.], 1924. — 112 с. (Bibliotheca Buddhica. Vol. XXII).

33. Басангова, Т. Г. К вопросу о бытовании у калмыков ритуальных текстов «Отрезание черного языка» // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. — Элиста, 2008. — С. 61–74.

34. Басхаев, А. Н. Буддийская церковь Калмыкии: 1900–1943 гг. — Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар“», 2007. — 240 с.

35. Батмаев М. М. Калмыки в XVII–XVIII веках: События, люди, быт. В 2-х кн. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. — 381 с.

36. Батмөнх Б. Шинээр олдсон тод үсгийн барын ном судрын тухайд // Тод үсэг–360. Олон улсын эрдэм шинжилгээний бага хурлын илтгэлийн эмхтгэл. Эрх. А. Батсуурь. — Ховд: «Соёмбо принтинг» ХХК, 2008. — Х. 128–131.

37. Батсуурь, А. Тод үсгийн ном судрын тархац ба бичиг үсгийн соёл [О распространении письменных источников на «ясном письме» и письменная культура] // Тод үсэг–360. Олон улсын эрдэм шинжилгээний бага хурлын илтгэлийн эмхтгэл. Эрх. А. Батсуурь. — Ховд: «Соёмбо принтинг» ХХК, 2008. — Х. 21–30.

38. Баттулга Ц. Монголын руни бичгийн бага дурсгалууд. Тэргүүн дэвтэр / Эрхилэн нийтлүүлсэн Ц. Шагдарсүрэн. — Улаанбаатар: Admon ХХК, 2005. — 236 с.

39. Баянова, А. Т. Первые хрестоматии в книжной культуре калмыков // Культурная жизнь юга России. — Краснодар: Краснодарский государственный институт культуры, 2012. — №3(46). — С. 79–81.

40. Безертинов, Р. Н. Геополитика и правители татаро-монгольских империй. — Казань: Слово, 2013. — 304 с.

41. Беликов, Т. И. Участие калмыков в войнах России в XVII, XVIII и первой половине XIX вв. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1960. — 144 с.

42. Бембеев, В. Ш. Ойраты и калмыки на евразийском пространстве: XIII – 60-е гг. XVII века: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.02 / Бембеев Валентин Шорголдаевич. — Ставрополь, 2006. — 43 с.

43. Билгүүдэй, Г., Отгонбаатар, Р., Цендина, А. Ц. Дамдинсүрэнгийн гэр музейн монгол ном судрын бүртгэл / Нэмэлт галиг болон ном, зохиогчийн нэрсийн хэлхээг хийж, ариутган шүүсэн (транскрипция, индексы, редактура): А. Туранская, Н. Ямпольская. Ред. С. Байгалсайхан. — Улаанбаатар: «Соёмбо Принтинг» ХХК, 2018. — 620 х.

44. Бира, Ш. Монгольская тибетоязычная историческая литература (XVII–XIX). — Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн хэрэг эрхлэх хороо, 1960. — 88 с.

45. Бира, Ш. К вопросу изучения буддийского литературного наследия монголов // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. — Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэвлэх Уйлдвэр, 1974. — С. 63–67.

46. Биткеев, П. Ц. Языки и письменные системы монгольских народов. — М., Элиста: АПП «Джангар», 1995. — 208 с.

47. Биткеев, П. Ц. Традиции многовековой монголоязычной письменной культуры // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — Вып. 18. Элиста, 2003. — С. 31–40.

48. Биткеев, П. Ц. Калмыцкий язык за 400 лет. — Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар“», 2009. — 192 с.

49. Бичеев, Б. А. «Сутра Белого Старца» (К проблеме адаптации культового персонажа «черной веры») // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность (к 350-летию ойротской письменности). Материалы Межд. науч. конф. — Горно-Алтайск, 1999. — С. 268–274.

50. Бичеев, Б. А. Фонд ойратских рукописей Комитета по делам национальностей СУАР КНР // Память мира: историко-документальное

наследие буддизма. Сборник трудов конференции. — М.: ООО «Изд. Ипполитова», 2011. — С. 240–244.

51. Бичеев, Б. А. Ойратские переводы сутр праджняпарамиты // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2015. — № 4. — С. 152–156.

52. Бичурин, Н. Я. (Иакинф) Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. — СПб.: Тип. Мед. департ. М-ва внутренних дел, 1834. — 269 с.

53. Бобровников, Ал. Грамматика монгольско-калмыцкого языка. — Казань: Университ. типогр., 1849. — 402 с.

54. Богданов, А. П. Основы филиграноведения: история, теория, практика. — М.: Эдиториал УРСС, 1999. — 336 с.

55. Богдын лүндэн [Лундэны Богдо-гэгэна] / Жамсранжав Г., Дугарсурэн Н., Тудэв Л., сост. — Улаанбаатар: Хадын сан, 2002.

56. Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания / под ред. С. Н. Южакова и проф. П. Н. Милюкова. — Т. IV. — СПб.: Книгоизд. Т-во «Просвещение», 1896. — 794 с.

57. Борисенко, И. В. Храмы Калмыкии. Альбом. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1994. — 114 с.

58. Борманжинов, А. Ламы калмыцкого народа: ламы донских калмыков. — Элиста; М.: Зеленогр. обыватель: Зареалье, 1997. — 60 с.

59. Борманжинов, А. Записки о калмыцкой диаспоре. 1. Первый буддийский храм в Европе / Шамбала. — 1997. — № 5–6. — С. 6–9.

60. Буддизм в истории и культуре бурят / кол. монография; под ред. И. Р. Гарри. — Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014. — 417 с.

61. Буддизм: Словарь / Под общ. ред. Н. Л. Жуковской. — М.: Республика, 1992. — 290 с.

62. Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. — Элиста: КИГИ РАН, 2008. — 190 с.

63. Буддийская традиция в Калмыкии и Западной Монголии: сакральные объекты / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Н. Хишигт, Ц. Энхчимэг. — М.: Наука. Вост. лит., 2015. — 238 с.

64. Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа: мат-лы Межд. науч. конф., посв. 405-летию со дня рождения выдающегося просветителя Зая-Пандиты Намкай Джамцо; г. Элиста, 20–21 окт. 2004 г. / КИГИ РАН. — Элиста: АПП «Джангар», 2004. — 176 с.

65. Буддын шашин соёлын тайлбар толь. Буддын судлал. Цуврал I–II. 1, 2-р дэвтэр. — Улаанбаатар: «Өнгөт хэвлэл» ХК, 2000.— 603, 622 х.

66. Бурыкин, А. А. Вера в духов: Сколько душ у человека. — СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007. — 320 с.

67. Бурыкин, А. А. Калмыки, ногайцы и другие народы волго-каспийского региона в сочинении Яна Потоцкого «Путешествие в Астрахань» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2012. — № 1. — С. 88–95.

68. Бурыкин, А. А. Сравнение монгольской графики и «ясного письма» Зая-Пандиты в свете общей теории письма и истории письменностей народов Центральной Азии XVII в. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2016. — № 4. — С. 137–145.

69. Бурыкин, А. А., Музраева, Д. Н. Академик Б. Я. Владимирцов и проблемы монгольского стихосложения // Новый филологический вестник. — 2018. — № 4 (47). — С. 69–81.

70. Бурятские народные сказки. Волшебно-фантастические и о животных / Сост. Е. В. Баранникова, С. С. Бардаханова, В. Ш. Гунгаров; под общей ред. Е. В. Баранниковой. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1976. — 444 с.

71. Бүрнээ, Д., Энхтөр, Д. Төвд-Монгол толь. — Улаанбаатар, 2001.

72. Бүрнээ, Д., Энхтөр, Д. Bod Hor mngon brjod kyi brda yig. Төвөд монгол илт өгүүлэх нэрийн толь. — Улаанбаатар: Удам соёл ХХК, 2018.

73. Бямбаа, Р. Хэвтээ дөрвөлжин үсэг, түүний дурсгалууд. — Улаанбаатар: Санаа & Тунаа, 1997. — 89 х.

74. Бямбаа, Р. Монголчуудын төвд хэлээр туурвисан монгол хэлэнд орчуулсан ном зүйн бүртгэл. I–IV боть. — Улаанбаатар, 2003. (Монголчуудын төвд хэлт бүтээлийг судлах Монгол Билиг цуврал).

75. Бямбаа, Р. Занабазарын дөрвөлжин үсэг. — Улаанбаатар: Арвай Принтинг, 2005. — 146 х.

76. Ванчикова, Ц. П., Чимитдоржин, Д. Г. История буддизма в Бурятии: 1945–2000 гг. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. — 132 с.

77. Ванчикова, Ц. П. Буддизм в Монголии: история, духовенство, монастыри: монография / отв. ред. Б. В. Базаров. — Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2019. — 292 с.

78. Вашкевич, В. Ламаиты в Восточной Сибири / Сост. чиновником особых поручений при министре вн. дел В. Вашкевичем; М.В.Д. Деп. духов. дел иностр. исповеданий. — СПб.: тип. М-ва вн. дел, 1885. — 144 с.

79. Введение в изучение Ганчжура и Данчжура: Историко-библиографический очерк / Болсохоева Н. Д., Ванчикова Ц. П., Дашиев Д. Б. и др. / отв. ред. Р. Е. Пубаев. — Новосибирск: Наука. СО, 1989. — 199 с.

80. Веселовский, Н. И. Сведения об официальном преподавании восточных языков в России // Труды 3-го Международного съезда ориенталистов в 1876 г. — СПб.: Типогр. брат. Пантелеевых, 1879. — С. 99–256.

81. Владимирцов, Б. Я. Монгольская литература // Литература Востока. Сборник статей. Вып. 2. — Пг., 1920а. — С. 90–115. Цит. по: Владимирцов Б. Я. Монгольская литература // Работы по литературе монгольских народов/ Б. Я. Владимирцов; Редкол.: В. М. Алпатов (пред.) и др.; сост. Г. И. Слесарчук, А. Д. Цендина. — М.: Вост. лит., 2003. — С. 58–76.

82. Владимирцов, Б. Я. Монгольский фонд // Азиатский музей РАН. 1818–1918. Краткая памятка. — Петербург: Российская государственная академическая типография, 1920б. — С. 74–86.

83. Владимирцов, Б. Я. Монгольский сборник рассказов из Pañcatantra. — Пг.: Акад. Двенадцатая Гос. Типография, 1921. — 166 с. (Отд. оттиск из V тома «Сборника музея антропологии и этнографии при Российской Академии наук»).

84. Владимирцов, Б. Я. Mongolica I. Об отношении монгольского языка к индо-европейским языкам Средней Азии // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее РАН. Т. 1. — Л.: Госиздат, 1925. — С. 305–341.

85. Владимирцов, Б. Я. Монгольский Данджур // Доклады АН СССР. — 1926. — № 2. — С. 31–34.

86. Владимирцов, Б. Я. Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи. Статья вторая // Известия АН СССР. Серия VI. — 1927а. — Т. 21, § 3–4. Цит. по: Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. — М.: Вост. лит., 2002. — С. 247–271.

87. Владимирцов, Б. Я. Предисловие к: Лауфер Б. Очерк монгольской литературы / пер. В. А. Казакевича, под ред. и с предисл. Б. Я. Владимирцова. — Л.: Изд-е Ленинградского Восточного института, 1927б. — 95 с.

88. Владимирцов, Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. — Л.: Изд-во АН СССР, 1934а. — 223 с. Цит. по: Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. — М.: Вост. лит., 2002. — С. 297–488.

89. Владимирцов, Б. Я. Монгольские литературные языки (к латинизации монгольской и калмыцкой письменности). — Л., 1934б. Цит. по: Владимирцов, Б. Я. Работы по монгольскому языкознанию. — М.: Вост. лит., 2005. — С. 881–894.

90. Вопросы истории ламаизма в Калмыкии / Н. Л. Жуковская, А. Г. Митиров, Б. Б. Дякиева. — Элиста: КНИИИФЭ, 1987. — 132 с.

91. Воробьева-Десятовская, М. И. Рукописной книги в культуре Индии // Рукописная книга в культуре народов Востока (очерки). Кн. 2-я. — М.: Наука, ГРВЛ, 1988а. — С. 7–80.

92. Воробьева-Десятовская, М. И. Рукописной книги в культуре Центральной Азии в домусульманский период // Рукописная книга в культуре народов Востока (очерки). Кн. 2-я. — М.: Наука, ГРВЛ, 1988б. — С. 313–357.

93. Вострикова, А. И. Тибетская историческая литература. — М.: Изд-во вост. лит., 1962. — 427 с.

94. Гармаева, Х. Ж. Ксилографические издания на монгольском языке бурятских дацанов Хоринского ведомства // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Материалы Международной научной конференции. Языки. Фольклор. Литература. Т. III. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. — С. 193–197.

95. Гедеева, Д. Б. Письма наместника Калмыцкого ханства Убаши (XVIII в.) Факсимиле писем. Издание текстов, введение, транслитерация, перевод, словарь Д. Б. Гедеевой. — Элиста: АПП «Джангар», 2004. — 196 с.

96. Гедеева, Д. Б. О переписке Тугмюд-гавджи и Б. Г. Гедеева // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. — Элиста: КИГИ РАН, 2008. — С. 130–134.

97. Гедеева, Д. Б. Жанр буддийских посланий в письменной и устной традициях калмыков // «Джангар» и эпические традиции народов Евразии: проблемы исследования и сохранения. — Элиста: КИГИ РАН, 2011. — С. 63–66.

98. Гельб, И. Е. Опыт изучения письма (основы грамматологии). Пер. с англ. Л. С. Горбовицкой и И. М. Дунаевской / под ред. и с предисл. И. М. Дьяконова. — М.: Изд-во «Радуга», 1982. — 366 с.

99. Герасимова, К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. — 340 с.

100. Герасимович, Л. К. Монгольское стихосложение. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1975. — 128 с.

101. Герасимович, Л. К. Монгольская литература XIII – начала XX в. (материалы к лекциям). — Элиста: АОр «НПП „Джангар“», 2006. — 362 с.

102. Говинда, А. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. — СПб.: Андреев и сыновья, 1993. — 469 с.

103. Голстунский, К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдан-Хун-Тайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши / Калм. текст с рус. пер. и прим. К. Ф. Голстунского. — СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1880. — 163 с.

104. Голстунский, К. Ф. Монголо-русский словарь. Тт. I–III. — СПб.: Литогр. А. Иконникова,1893–1895. — 1289 с.

105. Гордон, С. Г. «Забытые письмена». Открытие и дешифровка / пер. с англ. — СПб.: Евразия, 2002. — 224 с.

106. Дадыкин, А. В. Определение и датировка бумаги русских кириллических книг XV–XX вв. Методические рекомендации [Электронный ресурс] // URL: http://doc.knigi-x.ru/22metodichka/229584-1-opredelenie-datirovka-bumagi-russkih-kirillicheskih-knig-xv-xx-metodicheskie-rekomendacii.php (дата обращения: 26.12.2019).

107. Далай, Ч. Ойрад монголын түүх (История ойрат-монголов). Тэргүүн боть. — Улаанбаатар, 2002. — 394 х.

108. Дамдинсурэн, Ц. «Рамаяна» в Монголии. — М.: Наука, 1979. — 216 с.

109. Дандарон, Б. Буддийская теория индивидуального Я // Материалы по истории и философии Центральной Азии. — Вып. 3. — Улан-Удэ, 1968. — С. 34–52.

110. Дандарон, Б. Д., Семичов, Б. В. О тибетско-монгольском словаре «Источник мудрецов» // Труды БКНИИ СО АН СССР. Вып. 3. Серия востоковедения. — Улан-Удэ: БКНИИ СО АН СССР, 1960. — С. 58–68.

111. Дандин. Приключения десяти принцев. Пер. с санскрита акад. Ф. И. Щербатского; ред., предисловие и примеч. В. И. Кальянова. — М.: Наука, 1964. — 175 с.

112. Джамбинова, Р. А. Буддийская практика в жизни и литературе // Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа. Материалы Межд. научн. конф., посв. выдающ. ойратскому просветителю Зая-пандите Намкай Джамцо (г. Элиста, 20–21 октября 2004 г.). — Элиста, 2004. — С. 77–81.

113. Дирингер, Д. Алфавит: пер. с англ. / общ. ред., предисл. и примеч. И.М. Дьяконова. Изд. 3-е. — М.: Едиториал УРСС, 2009. — 656 с.

114. Добронравин Н. А. Арабографическая письменная традиция Западной Африки. — СПб.: Центр африканских исследований СПбГУ, 1999. — 178 с.

115. Дорджиева, Г. Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII–начало XX вв.). — Элиста: Джангар, 1995. — 127 с.

116. Дорджиева, Г. Ш. Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX в. — М.: Изд. центр ИРИ РАН, 2001 — 181 с.

117. Дорджиева, Г. Ш. Репрессированное буддийское духовенство Калмыкии. — Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2014. — 192 с.

118. Дорджиева, Е. В. Исход калмыков в Китай в 1771 г. — Ростов-на-Дону: Изд-во Сев.-Кавк. центр высш. шк., Калмыц. гос. ун-т. — Ростов н/Д : изд-во СКНЦ ВШ, 2002. — 210 с.

119. Доржиев, А. Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография). Пер с монг. А. Д. Цендиной; Транслитерация, предисл., коммент., глоссарий и указ. А. Г. Сазыкина и А. Д. Цендиной. — М.: Вост. лит., 2003 — 160 с.

120. Дудко, С., Улановская, А. Символы Буддизма. Символика буддизма, ритуальные предметы, буддийские и индуистские божества (Глоссарий). — Москва, 2005. — 48 с.

121. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко и др. — М.: Вост. лит., 2007. — 869 с.

122. Дылыкова, В. С. Тибетская литература: Краткий очерк. 2-е изд., доп. — М., 1990. — 290 с.

123. Елихина, Ю. И. Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве буддизма. — СПБ.: Филол. фак-т Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2012. — 289 с.

124. Есипова, В. А. К вопросу о создании элекгонных баз данных филиграней // Археографический ежегодник за 2000 год. — М.: Наука, 2001. — С. 70–93.

125. Есипова, В. А. Бумага как исторический источник (по материалам Западной Сибири XVII–XVIII вв.). — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. — 292 с.

126. Есипова, В. А. Филиграни на бумаге сибирских документов XVII–XVIII вв. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. — 210 с.

127. Ефремова, В. Ф. Из истории религиозного образования в Калмыкии // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. — Элиста: КНИИЯЛИ, 1977. — С. 44–50.

128. Ёндон, Д. Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. — М.: Наука. ГРВЛ, 1989. — 183 с.

129. Ёндон, Д. Тибетоязычная художественная литература в Монголии // Монгольская литература. Очерки из истории XIII – перв. пол. XX в. / сост., отв. ред. и авт. вступ. ст. К. Н. Яцковская. — М.: ИВ, 1997. — С. 104–151.

130. Ёндон, Д., Сазыкин, А. Г. Монгольская версия рассказов о пользе «Алмазной сутры» // Mongolica–IV. 90-летию со дня рождения Ц.

Дамдинсурэна посвящается. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998. — С. 36–47.

131. Жамсуева, Д. С. Вопросы методологии и исследования культуры Центральной Азии в работах К. М. Герасимовой // Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. — С. 4–10.

132. Жан, Ж. История письменности и книгопечатания / пер. с фр. — М.: АСТ: Астрель, 2005. — 224 с.

133. Жанчив, Ё. Вагиндра үсгийн дурсгалууд / ред. Г. Гантогтох // Corpus scriptorum. Т. 8. — Улаанбаатар: Удам соёл, 2010. — 190 х.

134. Златкин, И. Я. История Джунгарского ханства. 1635–1758. — М.: Наука, 1983. — 330 с.

135. Зорин, А. В. Гимны Таре. Перевод с тибетского, критический текст, предисловие, приложения А. В. Зорина. — М.: Открытый мир, 2009. — 272 с.

136. Зорин, А. В. У истоков тибетской поэзии. Буддийские гимны в тибетской литературе VIII–XIV вв. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. — 384 с.

137. Зорин, А. В. О структуре и содержании сборника «Сунгдуй» // Тибетология в Санкт-Петербурге. Сб. ст. Вып. 1. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2014. — С. 100–118.

138. Зорин, А. В. О тибетских текстах с берегов Иртыша, поступивших в Санкт-Петербург в первой трети XVIII в. // Учение Будды в России: 250 лет институту Пандито Хамбо-лам. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2015. — С. 102–118.

139. Зорин, А. В. Связка тибетских рукописей на русской бумаге XVIII в. из Калмыкии в собрании ИВР РАН // Mongolica–XVIII. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2017. — С. 67–74.

140. Зорин, А. В. Тибетский свиток из молитвенного барабана, поступивший в Санкт-Петербург в первой половине XVIII в. // Mongolica–XXI. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2018. — С. 62–66.

141. Зорин, А. В., Макарова, Ю. С. Два калмыцких списка тибетского сборника «Доманг» из коллекции Саратовского областного музея краеведения // Mongolica–XVII. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2016. — С. 52–60.

142. Зорин, А. В., Сизова, А. А. Первые пекинские издания сборника «Сундуй» на тибетском и монгольском языках // Mongolica XI. Сб. ст. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2013. — С. 37–44.

143. Избранные труды Номто Очирова. — Элиста: АПП «Джангар», 2002. — 152 с.

144. Ик дүүцң мацгин мөргүлин ном (Калмыцкие молитвы). Сост. Дандырова Н. М. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. — 160 с.

145. Исторические путешествия. Извлечения из мемуаров и записок иностранных и русских путешественников по Волге в XV–XVIII вв. — Сталинград: Краевое изд-во, 1936. — С. 198–218. [Электронный ресурс] // URL: http://vostlit.info/Texts/rus13/Potockij/text.phtml (дата обращения: 10.12.2019).

146. Исторические связи калмыков Нижнего Поволжья и общины Сарепты в XVIII–XIX вв. Взаимоотношения в области истории, науки, религии и культуры. Материалы межд. науч. конференции. — Волгоград: Старая Сарепта, 2001. — С. 17.

147. История буддизма в СССР и Российской Федерации в 1985–1999 гг. / под общ. ред. Н. Г. Очировой (Н. В. Абаев, Э. П. Бакаева, У. П. Бичелдей, Ц. П. Ванчикова, С. Ю. Лепехов, Т. М. Садалова). — Элиста: Мин-во образования, культуры и науки РК, 2011. — 392 с.

148. История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 тт. Т. 1, 3. — Элиста: ГУ «Издательский дом «Герел», 2009. — 848, 752 с.

149. История Монгольской Народной Республики. 3-е изд., перераб. и доп. — М.: Наука, 1983. — 660 с.

150. История письма: Эволюция письменности от Древнего Египта до наших дней / пер. с нем. — М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. — 400 с.

151. История Чойджид-дагини. Факсимиле рукописи. Транслитерация текста, пер. с монг., исслед. и коммент. А. Г. Сазыкина. — М.: Наука, 1990. — 252 с.

152. Источник мудрецов. Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. (Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas). Подготовка текста, перев. и прим. Р. Е. Пубаева и Б. Д. Дандарона. Парамита и Мадхьямика. — Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1968. — 167 с.

153. Истрин, В. А. Возникновение и развитие письма. — М.: Наука, 1965. — 599 с.

154. Кабунова, Е. М. Буддийская живопись Д. Дондокова и его школа (на примере коллекции Иркутского областного художественного музея им. В. П. Сукачева // Наследие – музей – туризм: мифы и современные реалии. Межрегион. молодежн. форум с межд. участием. — Улан-Удэ: Восточно-Сибирский государственный институт культуры, 2016. — С. 103–107.

155. Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, КИГИ РАН. — М.: Наука, 2010. — 568 с. (Народы и культуры).

156. Калмыки в Отечественной войне 1812 года: сборник документов / сост. М. Л. Кичиков, Б. С. Санджиев. — Элиста: Калмгосиздат, 1964. — 163 с.

157. Калмыцкая степь (журнал). — №3 (6). — Март 1928.

158. Калмыцкая хрестоматия для чтения в старших классах калмыцких народных школ / сост. А. Позднеевым; Имп. О-во востоковедения. — Изд. 3-е, испр. и доп. — Петроград: Тип. И. Бораганского, 1915. — 196 с.

159. Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе / Калм. науч.-исслед. ин-т яз., литературы и истории; сост. Бадмаев А. В. — Элиста: Респ. тип. управл-я по печати при Совете Министров КАССР, 1969. — 203 с.

160. Кара, Д. Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). — М.: Наука. ГРВЛ, 1972. — 229 с.

161. Касевич, В. Б. Буддизм. Картина мира. Язык. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1996. — 288 с.

162. Касьяненко, З. К. Каталог петербургского рукописного «Ганджура». Сост., введ. транслит. и указат. З. К. Касьяненко. — М.: Наука. Изд. фирма «Вост. лит.», 1993. — 383 с.

163. Каталог сочинений тибетского буддийского канона из собрания ИВР РАН. Вып. 1: Кагьюр и Тэнгьюр / под общ. ред. А. В. Зорина. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2017. — 511 с.

164. Каталог сочинений тибетского буддийского канона из собрания ИВР РАН. Вып. 2: Индексы / под общ. ред. А. В. Зорина. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2019. — 952 с.

165. Китинов, Б. У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). — М.: Т-во науч. изд. КМ К, 2004. — 190 с.

166. Клепиков, С. А. Филиграни на бумаге русского производства XVIII – начала XX века. — М.: Наука, 1978. — 240 с.

167. Клюева, В. Н. К вопросу о системе поэтического образа в монгольском фольклоре // Ученые записки Монгольского государственного университета. Т. 2. Вып. 1. — Улан-Батор, 1946.

168. Кляшторный С. Г. К вопросу о подлинности древнетюркской надписи с именем Чингиз-хана // История Центральной Азии в памятниках рунического письма. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2003. С. 278–281.

169. Ковалевский, О. М. Содержание монгольской книги, под заглавием Море притч (Уликгэрун далай:: Üliger-ün dalai) Изложенное О. Ковалевским. — Казань: Унив. тип., 1834. — 52 с. (Перепечатано из Ученых записок Казанского университета).

170. Ковалевский, О. М. Монгольская хрестоматия / изд. О. Ковалевским. Т. 1–2. — Казань: Унив. тип., 1836–1837. Т. 1. — 1836. — 591 с.; Т. 2. — 1837. — 595 с.

171. Ковалевский, О. М. Буддийская космология. — Казань: Унив. тип., 1837. — 167 с.

172. Ковалевский, О. Монгольско-русско-французский словарь. Т. I–III. — Казань: Тип. Казанского университета, 1844–1849. — 2690 с.

173. Козин, С. А. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. Т. 1. — М.–Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1941. — 611 с.

174. Кокшаева, Н. О. Языковые особенности эпистолярного наследия калмыцкого хана Дондук-Даши (середина XVIII). — Элиста: Изд. дом «Герел», 2011. – 189 с.

175. Кольдонга (Кульдинов), С. Судьба донских калмыков, их веры и духовенства. Очерк Кольдонга Соднома. Хулгуна жил. Издание автора. — USA. [б.м.], 1984 (1985). — 196 с.

176. Корнеев, Г. Б. О традиции домашних молений в калмыцком буддизме: специфика текстов // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2015. — №2. — С. 104–110.

177. Корсункиев, Ц. К. Программа обучения в школах при калмыцких хурулах // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. — Элиста: КНИИЯЛИ, 1977. — С. 70–78.

178. Корсункиев, Ц. К. О преподавании гуманитарных и естественнонаучных дисциплин в калмыцких монастырских школах: XIX – начало XX вв. // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. — Элиста: КНИИ ИФЭ, 1987. — С. 88–99.

179. Котвич, В. Л. Русские архивные документы по сношениям с ойратами в XVII и XVIII вв. // Известия Российской Академии наук. — Сер 6. Т. XIII., 1919. Вып. 12–15. — С. 791–822; Вып. 16–18. — С. 1071–1092, 1199–1214.

180. Котвич, В. Л. Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка. 2-е изд. — Ржевнице у Праги: Калмыцкая комиссия культурных работников в Чехословацкой республике, 1929. — 418 с.

181. Кочергина, В. А. Санскритско-русский словарь. 2-е изд., испр. и доп. — М.: Рус. яз., 1987. — 944 с.

182. Кузьмин, С. Л. Теократическая государственность и буддийская церковь Монголии в начале XX века. — М.: Товарищество научных изданий КМК, 2016. — 496 с.

183. Кузнецов, Б. И. Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам. — СПб.: Евразия, 2002. — 224 с.

184. Куканова, В. В., Бембеев, Е. В., Музраева Д. Н. К вопросу о кодировке Unicode графической системы «тодо бичиг» и создании базы данных текстов на старокалмыцком языке» // Вестник Калмыцкого университета. — 2013. — № 3 (19). — С. 65–75.

185. Кукеев, А. Г. О медицинских сочинениях из разряда «лхан-таб», хранящихся в рукописном фонде КИГИ РАН // Т. А. Бертагаев: к 100-летию со дня рождения. Матер-лы 1-х Бертагаевских чтений. КИГИ РАН. — Элиста: Джангар, 2005. — С. 337–340.

186. Кукеев, А. Г. Знамя 3-го Донского калмыцкого конного полка // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2010. — №1. — С. 60–63.

187. Кукушкина, М. В. Филиграни на бумаге русских фабрик XVIII — начала XIX вв. (Обзор собрания П. А. Картавова) // Исторический очерк и обзор фондов рукописного отделения Библиотеки Академии наук. Вып. 2. XIX – нач. XX вв. — М.; Л., 1958. — С. 285–371.

188. Кульганек, И. В. И. Я. Шмидт на службе российской науки // Mongolica–XIII: Сб. ст. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2014. — С. 6–9.

189. Курапов, А. А. Буддизм в политической истории Калмыцкого ханства. — Астрахань: Изд-во ООО «ЦНТЭП», 2015. — 183 с.

190. Кычанов, Е. И., Савицкий, Л. С. Люди и боги страны снегов. Очерки истории Тибета и его культуры. — М.: Наука, 1975. — 304 с.

191. Кычанов, Е. И., Мельниченко, Б. Н. История Тибета с древнеших времен до наших дней. — М.: Вост. лит., 2005. — 351 с.

192. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. — Новосибирск: Наука, 1983. — 235 с.

193. Ламаиты в Восточной Сибири / Сост. чиновником особых поручений при министре вн. дел В. Вашкевичем; М.В.Д. Деп. духов. дел иностр. исповеданий. — СПб.: Тип. М-ва вн. дел, 1885. — 144 с.

194. Лауфер, Б. Очерк монгольской литературы / пер. В. А. Казакевича, под ред. и с предисл. Б. Я. Владимирцова. — Л.: Изд-е Ленинградского Восточного института, 1927. — 95 с.

195. Лекции по истории монгольской литературы, читанные ординарным профессором С.-Петербургского университета А. М. Позднеевым в 1897 / 98 акад. году. Изданы бывшими студентами факультета восточных языков Имп. С.-Петербургского университета Г. В. Подставиным и Г. Ц. Цыбиковым. Т. 3. — Владивосток: Типо-литография при Восточном Институте, 1908. — 200 с.

196. Лепехов, С. Ю. Политика царского правительства по отношению к буддизму в Сибири в конце XIX – начале XX в. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2012. — №3. — С. 52–60.

197. Лившиц, В. А. О происхождении древнетюркской рунической письменности // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана / отв. ред. К. А. Акишев. — Алма-Ата: Наука, 1980. — С. 3–13.

198. Лигети, Л. Рец. на кн.: Санжеев, Г. Д. Сравнительная грамматика монгольских языков. Т. 1. — М., 1953 // Вопросы языкознания. — 1955. — № 5. — С. 133–140.

199. Лувсанбалдан, Х. Ойрдын Зая бандидын орчуулгын тухай мэдээ // Хэл зохиол судлал. Боть VI. — Улаанбаатар, 1961. — С. 89–165.

200. Лувсанбалдан, Х. Тод үсгийн барын ном болон Зая бандидын орчуулгын тухай дахин мэдээлэх нь // Хэл зохиол судлал. — 1970. — Т. VII. Fasc. 11. — Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэх үйлдвэр. — Х. 297–300.

201. Лувсанбалдан, Х. Ойрадын Зая Бандидын орчуулгын тухай мэдээ // Хэл зохиол судлал. — 1968. — Т. VI, fasc. 6. — Х. 88–162.

202. Лувсанбалдан, Х. Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Ред. Ц. Дамдинсүрэн. — Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэх үйлдвэр, 1975. — 356 х.

203. Лувсанбалдан, Х. Сведения о переводах ойратского Зая-пандиты // Филологические исследования старописьменных памятников / отв. ред. П. Ц. Биткеев. — Элиста: КНИИ ИФЭ, 1986. — С. 44–56.

204. Лувсанбалдан, Х., Бадмаев, А. В. Калмыцкое ксилографическое издание сутры «Алтан гэрэл» // 320 лет старокалмыцкой письменности. Материалы научной сессии. — Элиста: Респ. типогр. управления по печати при СМ КАССР, 1970. — С. 80–93.

205. Лувсанвандан, С. Памятники монгольского «ясного письма» и их изучение в МНР // 320 лет старокалмыцкой письменности. Материалы научной сессии. — Элиста: Респ. тип. упр. по печати при СМ КАССР, 1970. — С. 108–113.

206. Лувсандэндэв, А. Формирование монгольского национального литературного языка // Олон улсын монголч эрдэмтний III Их хурал. 2-р боть. Улаанбаатар, 1977. Х. 19–21.

207. Лунный свет: Калмыцкие историко-литературные памятники: Пер. с калм. / сост., ред., вступит. ст., предисл., коммент. А. В. Бадмаева. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 2003. — 477 с.

208. Меньшиков, Л. Н. Рукописная книга в Китае I тысячелетия н. э. // Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 2. — М.: Наука. ГРВЛ, 1988. — С. 103–222.

209. Меняев, Б. В. Ойратский ксилограф из частного собрания Хотол-Тугеса, посвященный культу будды Амитаюса // Mongolica–XVII: Сб. ст. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2016. — С. 61–64.

210. Меняев, Б. В. Буддийские наказы и пророчества в культуре калмыков и ойратов. Факсимиле рукописей. Предисл., введ., библиогр., транслитер., пер., перелож., глосс., прилож. Б. В. Меняева. — Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. — 186 с.

211. Методические указания по определению и датировке бумаги русских кириллических книг XV—XX вв. / Сост. А. В. Дадыкин. — Ростов Великий: ГМЗ «Ростовский кремль», 2006. — 44 с.

212. Мечковская, Н. Б. Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий. — М.: Агентство «ФАИР», 1998. — 352 с.

213. Мирзаева, С. В. Ойратская рукопись сутры «Собрание благоприятствования» (ойр. *Ölzöi dabxurlaqsan*) из тувинского архива // Новые исследования Тувы. — 2019а. — № 4. — С. 87–98.

214. Мирзаева, С. В., Тувшинтогс, Б. Монголоязычные версии «Сутры о восьми светоносных» (монг. Найман гэгээн, калм. Нәәмн гегән): об истории изучения и списках в фондохранилищах России // Oriental Studies. — 2019б. — № 44(4). — С. 716–727.

215. Митиров, А. Г. Ойраты-калмыки: века и поколения. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1998. — 384 с.

216. Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2-х томах) / Гл. ред. С. А. Токарев. — М: Советская Энциклопедия, 1980–1982. Т. 1 — 672 с., Т. 2 — 720 с.

217. Михайлов, Г. И. Литературное наследство монголов. — М.: Наука, ГРВЛ, 1969. — 175 с.

218. Михайлов, Г. И. «Тодо бичиг» и начало ойратско-калмыцкой литературы // 320 лет старокалмыцкой письменности. — Элиста: Респ. тип. упр. по печати при СМ КАССР, 1970. — С. 130–144.

219. Михайлов, Г. И. Ойрдын утга зохиолын тухай // Монголын уран зохиолын тойм. II. Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. — Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, 1977. — Х. 180–201.

220. Михайлов, Г. И. Литературоведческие и фольклористические труды Б. Я. Владимирцова // Владимирцов Б. Я. Работы по литературе монгольских народов / Редкол.: В. М. Алпатов (пред.) и др.; Сост. Г. И. Слесарчук, А. Д. Цендина. — М.: Вост. лит., 2003. — 608 с.

221. Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII–XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. — Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, 1976. — 672 х.

222. Монгольская литература. Очерки истории XIII – первой половины XX в. Сб. ст. Сост. К. Н. Яцковская. — М.: ИВ РАН, 1997. — 324 с.

223. Монгуш, М. В. История буддизма в Туве (вторая половина VI – конец XX в.). — Новосибирск: Наука, 2001. — 200 с.

224. Музраева, Д. Н. О составе и содержании переводов Зая-Пандиты Намкайджамцо (1599–1662) с тибетского языка // Актуальные проблемы алтаистики и монголоведения (язык и литература). Ч. 1. — Элиста: КИГИ РАН, 1999а. — С. 76–78.

225. Музраева, Д. Н. Памятники тибетского фонда, хранящиеся в архиве Калмыцкого института гуманитарных и прикладных исследований // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 3. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999б. — С. 189–192.

226. Музраева, Д. Н. Гимны-славословия из тибетской коллекции КИГИ РАН // Российское монголоведение. Бюллетень 5. — М.: ИВ РАН, Общество монголоведов, 2001а. — С. 266–278.

227. Музраева, Д. Н. К вопросу о структурно-композиционном построении тибетских стихов (на материале «тайной» биографии sTag-phu-ba Blo-bzang Bstan-pa'i rGyal-mtshan’a) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН (сб. научных трудов). № 16. — Элиста: КИГИ РАН, 2001б. — С. 115–122.

228. Музраева, Д. Н. О молитвенных текстах дхарани (по материалам тибетской коллекции КИГИ РАН) // Монголоведение. — 2003. — Вып. 2. — Элиста: КалмНЦ РАН. — С. 46–68.

229. Музраева, Д. Н. Тибетские книги в Калмыкии как источник изучения калмыцкого буддизма // Научная мысль Кавказа. Научный и общественно-теоретический журнал. — 2006а. — № 3. — С. 153–155.

230. Музраева, Д. Н. О коллекции буддийской литературы гавджи Тогмед-Очира (Тугмюда-гавджи) (1887–1980) // IX Межд. конгресс монголоведов (Улан-Батор, 8–12 августа 2006 г.). Доклады российских ученых. — М.: Товарищество науч. изд. КМК, 2006б. — С. 293–297.

231. Музраева, Д. Н. Традиция ойратских переводов с тибетского языка (на материале перевода «Üligeriyin dalai», выполненного Тугмюдом Гавджи (О. М. Дорджиевым) // Владимирцовские чтения–V. Доклады Всероссийской научной конференции. — М.: ИВ РАН, 2006в. — С. 165–173.

232. Музраева, Д. Н. Тибетская культура и переводческая традиция калмыков (I половина XVII – середина XX вв.) // Россия и Центральная Азия:

историко-культурное наследие и перспективы развития. Ч. I. — Элиста: КИГИ РАН, 2007а. — С. 21–22.

233. Музраева, Д. Н. Халимагт хадгалагдаж буй тод, төвд бичгээрх дурсгалууд [Письменные памятники на ойратском («тодо бичиг») и тибетском языках, сохранившиеся в Калмыкии] // Bibliotheca Oiratica V. Халимаг түүх, соёл. — Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2007б. — С. 115–121.

234. Музраева, Д. Н. «Сутра о мудрости и глупости» у ойратов и калмыков: к сопоставительному исследованию переводов Зая-пандиты Намкай Джамцо (1599–1662) и Тугмюда Гавджи (1887–1980) // Сборник материалов III Международной научной конференции «Проблемы литератур Дальнего Востока» (Санкт-Петербург, 24–28 июня 2008 г.). В 2 т. Том 2. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008а. — С. 317–323.

235. Музраева, Д. Н. К проблеме идентификации безымянной рукописи на кириллице из коллекции Бага-Чоносовского хурула // Научная мысль Кавказа. — 2008б. — № 4. Ч. 2 (57). — С. 14–18.

236. Музраева, Д. Н. О коллекции буддийской литературы О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи) // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. — Элиста: КИГИ РАН, 2008в. — С. 26–54.

237. Музраева, Д. Н. О переводческой деятельности Тугмюд-гавджи (1887–1980) // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. — Элиста: КИГИ РАН, 2008г. — С. 90–113.

238. Музраева, Д. Н. Переводческая деятельность калмыцких буддийских священнослужителей в нач. XX в. (по трудам Дорджи Сетенова) // Ойраты и калмыки в истории России, Монголии и Китая. Ч. II. — Элиста: КИГИ РАН, 2008д. — С. 77–87.

239. Музраева, Д. Н. О малоизвестной ойратской рукописи, именуемой Mila burxani zarliq («Изречения Будды Милы») // Материалы Межд. науч.

конф. «Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее», посв. 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства (г. Элиста, 13–18 сентября 2009 г.). Ч. II. — Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар“», 2009а. — С. 262–266.

240. Музраева, Д. Н. «Сутра, именуемая „Способная усмирить и подавить землю и воду“» (Gazar usuni nomoγodxon darüülün čidaqči kemekü sudur) из коллекции Н. Д. Кичикова (1901–1986) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2009б. — № 2. — С. 87–95.

241. Музраева, Д. Н. Двуязычный тибетско-ойратский текст «Пророчества о будущем» (по материалам экспедиции 2006 г.) // Халимаг болон Монголын Ойрдуудын хэл аялгуу, соелын түүхэн хэлхээ холбооны асуудалд. — Улаанбаатар: [б.и.], 2009в. — Х. 139–148.

242. Музраева, Д. Н. О памятниках буддийской литературы на тибетском и ойратском языках из коллекции Намки Кичикова (1901–1986) (по материалам экспедиции 2006 г.) // Проблемы и перспективы социально-экономического и научно-технологического развития южных регионов. — Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2009г. — С. 234–236.

243. Музраева, Д. Н. Литературное наследие // Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; КИГИ РАН. — М.: Наука, 2010а. — С. 387–405.

244. Музраева, Д. Н. О составе и содержании коллекций буддийских письменных источников в Калмыкии // Мир буддийской культуры: наследие и современность: Материалы III Международного симпозиума, посв. 150-летию философского факультета Агинского буддийского монастыря (Чита–Агинское, 3–5 ноября 2010 г.). — Чита: Экспресс-издательство, 2010б. — С. 70–78.

245. Музраева, Д. Н. Ойратский перевод «Сутры о мудрости и глупости» ('Dzangs blun mdo), выполненный калмыцким буддийским священнослужителем Тугмюд-гавджи (1887–1980). — Altaica et Tibetica.

Anniversary Volume dedicated to Stanisław Godziński on His Seventieth Birthday // Rocznik Orientalistyczny; Faculty of Oriental Studies. University of Warsaw. T. LXIII. Z. 1. — Warszawa: Dom Widawniczy ELIPSA, 2010в. — P. 150–161.

246. Музраева, Д. Н. Из истории формирования коллекций буддийских письменных источников в Калмыкии // Новый исторический вестник. — 2011а. — № 3 (29). — С. 32–42.

247. Музраева, Д. Н. Молитвенные сборники (ранние памятники калмыцкого кириллического письма) как источник изучения буддийской литературы и письменной культуры калмыков // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Серия «Филологические науки». — 2011б. № 7 (61). — Волгоград: ИВГПУ. Изд-во Перемена. — С. 121–125.

248. Музраева, Д. Н. О составе и содержании коллекций буддийских письменных памятников, сохранившихся в Калмыкии к началу XXI века // Память мира: историко-документальное наследие буддизма. Материалы Межд. науч.-практ. конф. Москва, 25–26 ноября 2010 г. — М.: РГГУ, 2011в. — С. 233–240.

249. Музраева, Д. Н. Тексты, посвященные Будде долголетия Амитаюсу, в литературно-книжной традиции калмыков // Научная мысль Кавказа. — 2011г. — № 1 (65). — С. 72–76.

250. Музраева, Д. Н. О колофоне монгольской версии *Üliger-ün dalai* в переводе Ширээт-гуши-Цорджи (по материалам научного архива КИГИ РАН) // Монголоведение: сборник научных трудов. Вып. 5. — Элиста: КИГИ РАН, 2011д. — С. 207–217.

251. Музраева, Д. Н. Опыт археографического описания и текстологического анализа рукописного перевода Тугмюд-гавджи (на материале VI главы *Oülgurun dalai* «Моря притч») // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2012а. — № 3. — С. 167–185.

252. Музраева, Д. Н. Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии / отв. ред. Э. П. Бакаева, науч. ред. А. А. Бурыкин. — Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар“», 2012б. — 224 с.

253. Музраева, Д. Н. Письменные памятники, хранящиеся в государственных коллекциях Калмыкии, как источник изучения буддийского пантеона // Материалы регион. конференции «Участие калмыков в укреплении российской государственности». — Элиста: КИГИ РАН, 2012в. — С. 130–132.

254. Музраева, Д. Н. Тибето-монгольская повествовательная литература XVII–XVIII вв. (Переводные письменные памятники на монгольском и ойратском языках). — Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар“», 2013. — 150 с.

255. Музраева, Д. Н. Тексты «Субхашиты» на тибетском и ойратском языках из Научного архива КИГИ РАН» // Азия и Африка в меняющемся мире. XXVIII Межд. науч. конф. по источниковедению и историографии стран Азии и Африки», 22–24 апреля 2015 г.: Тезисы докладов / Отв. ред.: Н. Н. Дьяков, А. С. Матвеев. — СПб.: ВФ СПбГУ, 2015. — С. 247.

256. Музраева, Д. Н. К сравнительному анализу дословных и смысловых монгольских переводов (на материале переводов «Сутры о мудрости и глупости», выполненных Ширээт-гуши-Цорджи и Тойн-гуши) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2016. — №3. — С. 188–200.

257. Музраева, Д. Н. «Море притч» (*Oülgurin dalai*). Ойратский перевод Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева). В 2 кн. Кн. 1. Предисловие, перевод на русский язык, комментарий, глоссарий Д. Н. Музраевой / отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. Кн. 2. Факсимиле рукописи. — Элиста: КалмНЦ РАН, 2017а. — 242, 290 с.

258. Музраева, Д. Н. «От имени калмыцкого народа делал подношения и заказывал молитвы». Гелюнг Тугмюд-гавджи в воспоминаниях

родственников // Монголоведение: сб. науч. тр. Вып. 10. — Элиста: КалмНЦ РАН, 2017б. — С. 76–94.

259. Музраева, Д. Н. Письменное наследие ойратских и калмыцких священнослужителей как источник по истории буддизма в Калмыкии // Азия и Африка: Наследие и современность. XXIX Межд. конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 21–23 июня 2017 г.: Материалы конгресса / отв. ред. Н. Н. Дьяков, А. С. Матвеев. — СПб.: НП-Принт, 2017в. — С. 227–229.

260. Музраева, Д. Н. Об одной ойратской рукописи 1914 года из коллекции Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева) // Вестник Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. — 2017г. — №4. — С. 189–197.

261. Музраева, Д. Н. К проблеме датировки поздних ойратских текстов на основе палеографического и графико-орфографического описания (по материалам архивов Республики Калмыкия) // Монголоведение: сб. науч. тр. Вып. 11. — Элиста: КалмНЦ РАН, 2017д. — С. 132–144.

262. Музраева, Д. Н. Из истории бытования сборника буддийских текстов «Сундуй» у калмыков (на материале коллекции Э. Б. Убушиева, хранящейся в научном архиве КалмНЦ РАН) // Oriental Studies (Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН). — 2018а. — № 3 (37). — С. 68–94.

263. Музраева, Д. Н. Коллекция тибетских и монгольских письменных источников Калмыцкого научного центра РАН, поступившая от Э. Б. Убушиева. Штрихи к портрету фондообразователя по дарственным записям // Вестник архивиста. — 2018б. — № 4. — С. 1206–1216.

264. Музраева, Д. Н. Калмыцкие молитвенные блок-книжки советского времени. Из истории бытования сборников буддийских текстов у калмыков в XX в. // Вестник архивиста. — 2019а. — № 3. — С. 726–737.

265. Музраева, Д. Н. Из истории комплектования и описания Фонда 8 Научного архива КалмНЦ РАН (по описи В. О. Поляева) // Oriental Studies. — 2019б. — №3. — С. 450–459.

266. Мунхцэцэг, Энхбат. Маньчжуро-монгольские и монгольско-маньчжурские словари (XVIII–XX в., история составления). Часть 1–2 // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. — 2015 (4). — С. 92–108; 2016 (1). — С. 70–81.

267. Намжавин, С. Тод үсгийн цагаан толгойтой холбогдох дурсгал бичгүүд хийгээд ойрдын хэлшинжлэлийн уламжлал // Монголоведение. № 1. — Элиста, 2002. — С. 50–58.

268. Намжавин, С. Тод үсгийн түүхийн хөгжлийг үелэн хуваах асуудалд // Монголоведение. №2. — Элиста: КИГИ РАН, 2003. — С. 68–81.

269. Намжавин С. «Ясное письмо» ойратов Синьцзяна КНР: Дис. ... канд. филол. наук: 10.02.22 / Калмыц. гос. ун-т. — Элиста, 2004. — 143 с.

270. Неаполитанский, С. М., Матвеев, С. А. Энциклопедия буддизма. — СПб.: Инст-т метафизики, 2009. — 928 с.

271. Номинханов, Ц.-Д. Материалы к изучению истории калмыцкого языка. — М.: Наука. ГРВЛ, 1975. — 327 с.

272. Номинханов Ц.-Д. Очерк истории калмыцкой письменности. — М.: Наука. ГРВЛ, 1976. — 140 с.

273. Норбо, Ш. Зая-Пандита (Материалы к биографии). Перевод со старописьменного монгольского Д. Н. Музраевой, К. В. Орловой, В. П. Санчирова / науч. ред. В. П. Санчиров; КИГИ РАН. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. — 335 с.

274. Ойратская версия «Истории о Молон-тойне». Факсимиле рукописи. Издание текста, введение, пер. с ойратского, транслитер., комментарий и приложения Н. С. Яхонтовой. — СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1999. — 200 с.

275. Ойратская версия сборника рассказов «О пользе „Ваджраччхедики“». Факсимиле рукописей [Текст] / исслед., транслит., пер. с ойрат., коммент. Б. А. Бичеева, М. А. Лиджиева. — Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2019. — 198 с.

276. Ойратский словарь поэтических выражений. Факсимиле рукописи, транслитерация, введение, перевод с ойратского, словарь с комментариями, приложения Н. С. Яхонтовой; Институт восточных рукописей РАН. — М.: Вост. лит., 2010. — 615 с.

277. Орлова, К. В. Описание коллекции рукописей и ксилографов, хранящихся в научном архиве Калмыцкого института гуманитарных и прикладных исследований // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung. T. XLIX, fasc. 1–2. — Budapest, 1996. — Pp. 139–160.

278. Орлова, К. В. Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии // Бюллетень Общества востоковедов. — Вып. 5. — М.: ИВ РАН, 2002. — 85 с.

279. Орловская М. Н. О периодизации истории развития монгольского письменного языка // Mongolica–I. Памяти Бориса Яковлевича Владимирцова. 1884–1931. — М.: Наука, 1986. — С. 80–90.

280. Орловская М. Н. Старописьменный монгольский язык // Языки мира. Тунгусо-маньчжурские языки. Японский язык. Корейский язык. — М.: Издательство «Индрик», 1997. — С. 18–29.

281. Островская, Е. А. Судьбы буддизма и буддологии в России // [Электронный ресурс] // URL: https://subscribe.ru/digest/style/religion/n152848.html (Дата обращения: 20.01.2020).

282. Островская, Е. П. Ленинградская буддология в начале 1930-х годов // Письменные памятники Востока. — 2010. — № 2 (13). — С. 231–246.

283. Отгонбаатар, Р., Цендина, А. Д. Образцы письменной традиции Северной Монголии: алфавиты, транскрипции, языки (конец XVI – начало XX в.). — М.: Наука. Вост. лит., 2014. — 237 с.

284. Очерк истории бурятской советской литературы. — Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1959. — 275 с.

285. Очиров, Н. Йорэлы, харалы и связанный со вторыми обряд «хара келе утулган» у калмыков // Избранные труды Номто Очирова. — Элиста: АПП «Джангар», 2002. — С. 33–36.

286. Павленко, Н. А. Краткий очерк истории письма. — Минск: Высшая школа, 1965. — 178 с.

287. Павлов, Д. А. Зая-Пандита — создатель старокалмыцкой письменности и калмыцкого литературного языка // 320 лет старокалмыцкой письменности. Материалы научной сессии. — Элиста: Респ. тип. упр. по печати при СМ КАССР, 1970. — С. 40–79.

288. Палладий. Старинное монгольское сказание о Чингисхане // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Том IV. — СПб.: Типография В. Безобразова и Комп., 1866. — С. 3–258.

289. Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Изд. текстов, исслед. и коммент. Г. М. Бонгард-Левина и М. И. Воробьевой-Десятовской. — М.: Наука. ГРВЛ, 1990. — 439 с.

290. Панчатантра. Перевод с санскрита и прим. А. Я. Сыркина. — М.: Изд-во АН СССР, 1958. — 376 с.

291. Парфионович, Ю. М. Тибетский письменный язык. (Серия «Языки народов Азии и Африки»). — М.: Наука, 1970. — 182 с.

292. Перевод из тибетских медицинских сочинений Дже-ду-нинг-нор, гл. 91 и Хлан-таб, гл. 30. Лечения чумы, холеры и проказы. Штатного гелюна Дамбо Ульянова. — СПб.: Паровая скоропеч. «Восток» М. М. Гутзац, 1902. — 25 с.

293. Повесть о Лунной кукушке. Монгольская версия. Факсимиле ксилографа. Предисловие, транслитерация, перевод, комментарии, глоссарий и приложения Д. Н. Музраевой / отв. ред. И. В. Кульганек; СПбФ ИВ РАН, КИГИ РАН. — Элиста: АПП «Джангар», 2004. — 576 с.

294. Подгорбунский, И. Зерцало мудрости, которое, рассказав о происхождении царства Сукавади, ясно представит достоинства этого святого царства: пер. с монгольского). — Иркутск: Типолитография П. И. Макушина, 1895. — С. 1–31.

295. Позднеев, А. М. Ургинские хутухты. Исторический очерк их прошлого и современного быта. — СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1880. — 84 с.

296. Позднеев, А. М. Памятники исторической литературы астраханских калмыков в подлинном калмыцком тексте / Издал А. М. Позднеев. — СПб.: Литография А. И. Иконникова, 1885. — 90 с.

297. Позднеев, А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу А. Позднеева // Записки ИРГО по отделению этнографии. Т. XVI. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1887. — Изд. репринтное. — Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. — 492 с.

298. Попов, А. В. Монгольская хрестоматия для начинающих обучаться монгольскому языку, изд. А. Поповым. — Казань: Б. и., 1836. Ч. 1. — 199 с.

299. Поппе, Н. Н. Проблемы бурят-монгольского литературоведения // Записки Института востоковедения АН СССР. III. — Л.: Изд-во АН СССР, 1935. — С. 13–37.

300. Поппе Н. Н. Грамматика письменно-монгольского языка. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1937. — 196 с.

301. Поппе, Н. Н. Ойратская литература // Литературная энциклопедия. В 11 т. — М.: Изд-во Коммунистической академии, Советская энциклопедия, Художественная литература. Под ред. В. М. Фриче, А. В. Луначарского.

1929–1939. URL: http://www.feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/le7/le7-4462.htm (дата обращения: 26.11.2019).

302. Поппе, Н. Н. Квадратная письменность. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. — 164 с.

303. Поппе, Н. Н. Роль Зая-пандиты в культурной истории монгольских народов. Стенограмма доклада, читанного в Филадельфии 27-го декабря 1958 // Kalmyk-Oirat Simposium. — Philadelphia: The Society for the Promotion of Kalmyk Culture [О-во ревнителей калмыцкой культуры]. 1966. — Pp. 57–72.

304. Послание Бакши-ламы Менко Баккировича Борманжинова к Донским калмыкам. Ксерокопия. 6 л. [Б. м., б. г.] — Научная библиотека КалмНЦ РАН.

305. «Предание о кругосветном путешествии» или повествование о жизни Агвана Доржиева: [Мемуары тибет. дипломата]. Пер. на бур. яз. Х. Ж. Гармаевой. Пер. на рус. яз. Ц. П. Пурбуевой и Д. И. Бураева. — Улан-Удэ: Б. и., 1994. — 119 с.

306. Прозрителев, Г. Н. Военное прошлое наших калмык, 1812–1912. Ставропольский калмыцкий полк и Астраханские полки в Отечественную войну 1812 года. — Ставрополь: Типография губернского правления, 1912. — 384 с.

307. Пубаев, Р. Е. Тибетско-монгольский словарь агинского бурята Хуацайского рода Галсан-Жимба Тугулдурова // Материалы по истории и филологии Центральной Азии / Труды БКНИИ СО АН СССР. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во. — 1965. — С. 228–233.

308. Пубаев, Р. Е. «Пагсам-Чжонсан» — памятник тибетской историографии XVIII в. — М.: Наука, 1981. — 307 с.

309. Пурбуева, Ц. П. «Биография Нейджи-тойна» — источник по истории буддизма в Монголии / отв. ред. Ш. Б. Чимитдоржиев. — Новосибирск: Наука, 1984. — 113 с.

310. Пурэвжав, Д. Рец.: Mongolian monuments in Uighur-Mongolian script (XIII–XVI centuries): Introduction, transcription and bibliography / Ed. by D. Tumurtogoo; With the collaboration of G. Cecegdari. Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica, 2006. XIV+722 p. // Вопросы языкознания. — 2010. — №4. — С. 152–155.

311. Раднабхадра. Лунный свет. История Рабджам Зая-Пандиты: Факсимиле рукописи. Пер. с ойрат. Г. Н. Румянцева и А. Г. Сазыкина, транслит., предисл., коммент., указ. и прим. А. Г. Сазыкина // Памятники культуры Востока. Т. 7. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. — 176 с.

312. Рамстедт, Г. Й. Сравнительная фонетика монгольского письменного языка и халха'ско-ургинского говора. — СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1908. — 66 с.

313. Рашид ад-дин: Сборник летописей. Перевод с персид. Л. А. Хетагурова. Ред. и примеч. А. А. Семенова. Том 1–3. — М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1946 / 1952. — 220, 315, 340 с.

314. Рерих, Ю. Н. Основные проблемы тибетского языкознания // Советское востоковедение. — 1958. — № 4. — С. 102–112.

315. Рерих, Ю. Н. Сказание о Раме в Тибете // XXV Международный конгресс востоковедов. — М.: Изд-во вост. лит., 1960. Отд. оттиск. — 10 с.

316. Рерих, Ю. Н. Тибетский язык. — М.: Изд-во вост. лит., 1961. — 154 с.

317. Рерих, Ю. Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Вып. I–XI. Вып. IV, V, VI, VII, X.— М.: Наука. ГРВЛ, 1983–1993. — 374, 312, 372, 321, 343 с.

318. Решетов, А. М., Бурыкин, А. А. Николай Иванович Страхов — калмыцкий пристав и исследователь этнографии и фольклора калмыков. Дополнения к биографии // Гуманитарная наука Юга России: международное

и региональное взаимодействие: материалы Межд. науч. конф. (20–23 сентября 2011 г.). — Элиста: КИГИ РАН, 2011. — Ч. II. — С. 28–32.

319. Ринчен, Б. Тод монгол бичиг, түүний соёлын ач холбогдол // Тод үсэг судлалын зарим асуудал. — Улаанбаатар: ШУА-ийн Хэл зохиолын хүрээлэн, 1999. — С. 291–295.

320. Ринчен, Б. К истории перевода в Монголии // Орчуулах эрдэм. — №5. — Улаанбаатар, 1988. — С. 49–64.

321. Рифтин, Б. Л. Особенности развития средневековых литератур и некоторые вопросы типологического анализа // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. — М.: Наука, 1974. — 575 с.

322. Рукописная и ксилографическая книга Востока: очерки кодикологии / под редакцией М. С. Пелевина. — СПб.: Свое издательство, 2015. — 256 с.

323. Рукописная книга в культуре народов Востока. Очерки. Кн. 1–2. — М.: Наука. ГРВЛ, 1987; 1988.— 557; 547с.

324. Русско-калмыцкий календарь и памятная книжка Калмыцкой степи Астраханской губернии... на 1912 г. — Астрахань: Упр. калмыц. народом, 1912. — 82 с.

325. Сабрукова, С. С. Образцы буддийских грамот из коллекции архивных материалов А. М. Позднеева // Письменные памятники Востока. — 2013. — Вып. 1 (18). — С. 236–241.

326. Савицкий, Л. С. Описание тибетских свитков из Дуньхуана в собрании Института востоковедения АН СССР. — М.: Наука, 1991. — 128 с.

327. Сазыкин, А. Г. О периодизации переводческой деятельности ойратского Зая-Пандиты // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. 1. — М.: ГРВЛ, 1977. — С. 134–140.

328. Сазыкин, А. Г. Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от Б. Я. Владимирцова //

Mongolica–I. Памяти Бориса Яковлевича Владимирцова. 1884–1931. — М.: Наука, 1986. — С. 265–297.

329. Сазыкин, А. Г. Монгольская литература [XVII в.] // История всемирной литературы: В 8 томах / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. — М.: Наука, 1983–1994. На титл. л. изд.: История всемирной литературы: в 9 т. Т. 4. 1987а. — С. 546–549.

330. Сазыкин, А. Г. Повесть о Чойджид-Дагини в собраниях Ленинграда, Улан-Удэ и Кызыла // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1978–1979. — М.: Наука. ГРВЛ, 1987б. — С. 191–202.

331. Сазыкин, А. Г. Рукописная книга в истории культуры монгольских народов // Рукописная книга в культуре народов Востока (очерки). Кн. 2-я. — М.: Наука, ГРВЛ, 1988а. — С. 423–464.

332. Сазыкин, А. Г. Монгольская литература [XVIII в.] // История всемирной литературы: В 8 томах / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. — М.: Наука, 1983–1994. На титл. л. изд.: История всемирной литературы: в 9 т. — Т. 5. — 1988б. — С. 635–641.

333. Сазыкин, А. Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР. Т. I. — М.: Наука, ГРВЛ, 1988в. — 507 с.

334. Сазыкин, А. Г. «История Чойджид-дагини» и ее монгольские переводы // Монгольская литература. Очерки истории XIII – первой половины XX в. Сб. ст. Сост. К. Н. Яцковская. — М.: ИВ РАН, 1997. — С. 209–228.

335. Сазыкин, А. Г. Ойратская версия рассказов о пользе «Ваджрачхедики» // Петербургское востоковедение. Вып. 9. — СПб.: Изд-во «Центр „Петербургское Востоковедение“», 1997. — С. 139–160.

336. Сазыкин, А. Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН. Т. II. — М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001. — 415 с.

337. Сазыкин, А. Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН. Т. III. — М.: Вост. лит., 2003а. — 280 с.

338. Сазыкин, А. Г. Ойратская версия «Манджушри нама сангити» // Mongolica–VI. Посвящается 150-летию со дня рождения А. М. Позднеева. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2003б. — С. 73–81.

339. Сазыкин, А. Г. Монгольские переводы «Манджушри нама сангити» (Mongolian Translations of Mañjušrī-nāma-saṃgīti) / Университет Киото. — Kyoto: Kishimoto Printing Co., 2009. — 265 с.

340. Сазыкин, А. Г., Цендина, А. Д. Предисловие // Доржиев, А. Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография). Пер с монг. А.Д. Цендиной; Транслитерация, предисл., коммент., глоссарий и указ. А.Г. Сазыкина и А.Д. Цендиной. — М.: Вост. лит., 2003 — С. 10–12.

341. Самбуудорж, О. Хэл зохиолын хүрээлэнгийн тод үсгийн номын бүртгэл (Сан тахилгын судар). — Улаанбаатар: T&U компани, 1997. — 107 с.

342. Санжеев, Г. Д. Лингвистическое введение в изучение истории письменности монгольских народов. — Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1977. — 161 с.

343. Санчиров, В. П. «Илэтхэл шастир» как источник по истории ойратов. — М.: Наука. ГРВЛ, 1990. — 137 с.

344. Санчиров, В. П. Монголия в XII – начале XIII в. и ойраты // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 тт. Т. 1. — Элиста: ГУ «Издательский дом «Герел», 2009а. — С. 112–135.

345. Санчиров, В. П. Начало вхождения калмыков в состав Русского государства // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 тт. Т. 1. — Элиста: ГУ «Издательский дом «Герел», 2009б. — С. 245–303.

346. Санчиров, В. П. Ойраты в составе единого монголо-ойратского государства в послеюаньский период (XV–XVI вв.) // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 тт. Т. 1. — Элиста: ГУ «Издательский дом «Герел», 2009в. — С. 166–237.

347. Санчиров, В. П. Ойраты в эпоху монгольских завоеваний // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3 тт. Т.1. — Элиста: ГУ «Издательский дом «Герел», 2009г. — С. 136–166.

348. Санчиров, В. П. Историческое значение Джунгарского съезда монгольских и ойратских князей 1640 г. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2009д. — №2. — С. 15–19.

349. Санчиров В.П. Формирование этнической общности ойратов — предков калмыков // Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; КИГИ РАН. — М.: Наука, 2010. — С. 12–35.

350. Санчиров, В. П. Письменные памятники по истории ойратов XVII–XVIII вв.: сб. / сост., перев. со старописьм. монг., транслит. и коммент. Санчирова В. П. — Элиста: КИГИ РАН, 2016. — 270 с.

351. Сарин герл. Хальмг литературин дурсхлмуд (XIII–XX зун җилмүдин эклц) [Лунный свет. Памятники калмыцкой литературы (XIII – начало XX века)] / сост., перев., предисл. к текстам, словарь А. В. Бадмаева. — Элст: Хальмг дегтр haphач, 1991. — 234 х.

352. Сартикова, Е. В. Религиозное образование // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней: в 3-х т. — Элиста: ГУ «Изд. дом „Герел“», 2009. Т 3. — С. 377–380.

353. Сказание о хождении в Тибетскую страну Мало-дорботского База-бакши / Калмыц. текст с пер. и примеч., сост. А. Позднеевым, орд. проф. С.-Петерб. ун-та, почет. чл. Королев. Нидерланд. географ. о-ва в Амстердаме. — СПб.: Фак. Вост. яз. Петерб. ун-та, 1897. — 260 с.

354. Сомадева. Океан сказаний. Избранные повести и рассказы. Перевод с санскрита, послесловие, примечания и глоссарий И. Д. Серебрякова. — М.: Наука, 1982. — 526 с.

355. Софронов, М. В. К изучению квадратной письменности // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал. II боть. — Улаанбаатар, 1977. — Х. 169–175.

356. Сравнительный указатель сюжетов (Восточно-славянская сказка). Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, И. В. Новиков. — Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979. — 437 с.

357. Сударбичгийн алтан сан (Монгол Улсын үндэсний бвримтат 108 өв). — Улаанбаатар: Соёмбо принтинг, 2013. — 104 х.

358. Сусеева, Д. А. Письма хана Аюки и его современников (1714–1724 гг.): опыт лингвосоциологического исследования. — Элиста: Изд-во КалмГУ, 2003. — 456 с.

359. Сусеева, Д. А. Письма калмыцких ханов XVIII века и их современников (1713–1771 гг.). Избранное. — Элиста: Джангар, 2009. — 992 с.

360. Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо). Перев. с тиб., введ. и комм. Ю. М. Парфионовича. Изд. 2-е. — М.: Изд. фирма «Вост. лит.», 2002. — 320 с.

361. Сүхбаатар, На. Монголын түүхийн тод бичгийн сувалжууд // Bibliotheca Oiratica–I. — Улаанбаатар: Соёмбо принтинг ХХК, 2006. — 212 с.

362. Сүхбаатар, На. Далай хаануудын угсаа залгамжлал // Далай хан Тумэндэлгэржав — 140. Баруун монголын түүх соёлын судалгаа. — Улаанбаатар: Соёмбо принтинг ХХК, 2015. — 176 с.

363. Сыртыпова, С.-Х. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники) / С.-Х. Сыртыпова; ИМБИТ. — М.: Вост. лит., 2003. — 238 с.

364. Сыртыпова, С. Д., Гармаева, Х. Ж., Базаров, А. А. Буддийское книгопечатание Бурятии XIX – начала XX вв. — Улаанбаатар: Admon, 2006. — 222 с.

365. Сэржээ, Ж. Монголчуудын номын өв. — Улаанбаатар: Содпресс, 2001. — 78 х.

366. Теория жанров литератур Востока. — М.: Наука. ГРВЛ, 1985. — 263 с.

367. Тепкеев, В. Т. Калмыцко-крымские отношения в XVIII веке: 1700–1771 гг.: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03 / Тепкеев Владимир Толтаевич. — Москва, 2005. — 24 с.

368. Тепкеев, В. Т., Бембеев, Е. В. «Я очень возрадовался тому, что по указу Великого Белого царя наше дело будет решаться». Письма калмыцкого хана Аюки к государю Петру Алексеевичу и канцлеру Г. И. Головкину в 1714 г. // Вестник архивиста. — 2020. — №1. — С. 223–235.

369. Терентьев-Катанский, А. П. Из истории книги и книгопечатания в странах Дальнего Востока и Центральной Азии // Страны и народы Востока.— Вып. XXIII. — М.: Наука. ГРВЛ, 1982. — С. 110–128.

370. Терентьев-Катанский, А. П. С Востока на Запад (Из истории книги и книгопечатания в странах Центральной Азии). — М.: Наука. ГРВЛ, 1990. — 232 с.

371. Тодаева, Б. Х. Материалы по фольклору синьцзянских монголов // Тюрко-монгольское языкознание и фольклористика. — М.: Вост. лит., 1960. — С. 228–264.

372. Тодаева, Б. Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна (По версиям «Джангара» и полевым записям автора). — Элиста: Калм. кн. изд-во, 2001. — 491 с.

373. Торчинов, Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. — 304 с.

374. Төмөртогоо Д. Монгол хэлний түүхийг ангилах тухай асуудалд // Хэл зохиол судлал. 11-р боть, 1–21-р дэвтэр. — Улаанбаатар, 1972. — Х. 47–57.

375. Трансграничная культура: очерки сравнительно-сопоставительного исследования традиций западных монголов и калмыков: Монография / Э. П. Бакаева, К. В. Орлова, Д. Н. Музраева и др. — Элиста: КалмНЦ РАН, 2016. — 456 с.

376. Тудэв, Л. Национальное и интернациональное в монгольской литературе. — М.: Наука, 1982. — 253 с.

377. Түвшинтөгс, Б. Тод бичгээрх бар хэвлэлийн уламжлал // Б. Я. Владимирцов — выдающийся монголовед XX века: сб. ст. Матер-лы российско-монгольской науч. конф. 6–8 окт. 2014 г. Санкт-Петербург. — СПб.; Улан-Батор: Admon, 2015. — С. 165–178.

378. Ульянов, Данбо. Предсказания Будды о Доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904–1905 гг. — СПб.: Центр. типо-лит., 1913. — 118 с.

379. Успенский, В. Л. К истории составления тибетско-монгольского словаря «Тогбар лаба» // Mongolica–I. Памяти Бориса Яковлевича Владимирцова. 1884–1931. — М.: Наука, 1986. — С. 110–112.

380. Успенский, В. Л. К истории перевода Данджура на монгольский язык // V Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, сентябрь, 1987). Доклады советской делегации. I. История, экономика. — М.: Наука, ГРВЛ, 1987. — С. 148–153.

381. Успенский, В. Л. Буддийский канон // Книга Монголии. Альманах библиофила. Вып. 24. — М.: Книга, 1988. — С. 191–200.

382. Успенский, В. Л. Книга в тибетском буддизме // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге III тысячелетия. Материалы конференции, г. Элиста, 19–21 сент. 2000 г. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2000. — С. 88–92.

383. Успенский, В. Л. Ойратские рукописи, поступившие в Санкт-Петербургский университет от К. Ф. Голстунского // Mongolica–V: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. — С. 18–23.

384. Успенский, В. Л. Монгольские, ойратские и тибетские рукописи и ксилографы, поступившие в Санкт-Петербургский университет от А. М. Позднеева // Mongolica–VI: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. — С. 19–23.

385. Успенский, В. Л. Коллекция О. М. Ковалевского в собрании восточных рукописей и ксилографов библиотеки Санкт-Петербургский университет // Монголовед О. М. Ковалевский: биография и наследие (1801–1878). — Казань: Алма-Лит, 2004. — С. 231–250.

386. Успенский, В. Л. Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Санкт-Петербургский университет от А. В. Попова // Mongolica–VII: Сб. ст. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. — С. 83–86.

387. Успенский, В. Л. Тибетский буддизм в Пекине. — СПб.: Студия НП Принт, 2011а. — 368 с.

388. Успенский, В. Л. Экспедиция барона П. Л. Шиллинга фон Канштадта в Сибирь в 1830–1832 годы и ее значение для тибетологии и монголоведения // Международная научно-практическая конференция «Рериховское наследие». Том VIII: Н. К. Рерих и его современники. Архитекторы и архитектура. Восток глазами Запада. — СПб.: Музей-институт семьи Рерихов, 2011б. — С. 291–295.

389. Участкина, З. В. Развитие бумажного производства в России. — М.: Лесная промышленность, 1972. — 256 с.

390. Үлгэрийн Далай (Шулуун уналт хэмээх судар). Ширээт гүүш цоржийн орчуулга. Монгол бичгээс крилл бичигт хөрвүүлэн тайлбар хийсэн Д. Бүрнээ, Д. Энхтөр. — Улаанбаатар: [б.и.], 1996. — 220 х.

391. Федорова, Л. Л. История и теория письма [Электронный ресурс]: учеб. пособие. 2-е изд., стер. — М.: ФЛИНТА, 2015. — 560 с.

392. Филигранологические исследования. Теория, методика, практика: Сб. науч. тр. / отв. ред. Шмидт С. О. — Л.: БАН СССР, 1990. — 154 с.

393. Фридрих, И. История письма / пер. с нем. / вступ. ст. и комментарии И. М. Дьяконова. — М.: ГРВЛ. Наука, 1979. — 463 с.

394. Хождение в Тибет калмыцкого бакши Пурдаш Джунгруева. Перевод А. Д. Руднева (Редакция перевода, предисловие и примечания А. Г. Сазыкина). Часть 1. Путь в Тибет / Перевод А. Д. Руднева. Ред. пер., предисл. и прим. А. Г. Сазыкина // Филологические исследования старописьменных памятников. — Элиста: КНИИИФЭ, 1987. — С. 125–144.

395. Хождение в Тибет калмыцкого бакши Пурдаш Джунгруева. Часть 2. У святынь Тибета / Перевод А. Д. Руднева. Ред. пер., предисл. и прим. А. Г. Сазыкина // Проблемы монгольской филологии. — Элиста: КНИИИФЭ, 1988. — С. 135–153.

396. Хүрэлбаатар, Л. Монгол орчуулгын товчоон (Сонгодог орчуулгын зарчим, уран чадварын асуудалд). — Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1995. — 159 х.

397. Хүрэлбаатар, Л. Зая бандидын монгол орчуулга // Тод үсэг судлалын зарим асуудал / ред. Л. Болд. — Улаанбаатар, 1999. — Х. 99–110.

398. Цаньян-джамцо. Песни, приятные для слуха. Издание текста, пер. с тиб., исслед. и комментарий Л. С. Савицкого. — М.: Наука. ГРВЛ, 1983. — 200 с.

399. Цендина, А. Д. К вопросу о поэтико-стилистических направлениях в монгольской литературе XVII–XIX вв. // Теория стиля литератур Востока. Сб. ст. — М.: Изд. фирма «Вост. лит.», 1995. — С. 74–104.

400. Цендина, А. Д. Монгольская новеллистика XVII–XIX вв. и индо-тибетские традиции // Монгольская литература. Очерки истории XIII – первой половины XX в. Сб. ст. Сост. К. Н. Яцковская. — М.: ИВ РАН, 1997. — С. 117–208.

401. Цендина, А.Д. К вопросу о типологическом описании монгольской литературы // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т. IV. История. Философия. Социология. Филология. Искусство: Матер. межд. науч. конф. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000. — С. 202–208.

402. Цендина, А. Д. Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына» // Mongolica–V: Сб. ст. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. — С. 54–74.

403. Цендина, А. Д. Монгольская средневековая литература: некоторые черты // Россия и Монголия в свете диалога Евразийских цивилизаций. Матер. межд. науч. конф. (Звенигород, 2–5 июня 2001 г.). — М.: ИВ РАН, 2002. — С. 271–275.

404. Цендина, А. Д. Монгольские традиционные азбуки (конец XVI – начало XX вв.). — Интернет-журнал «Проблемы современного образования». — 2014, — № 6. — С. 106– 118.

405. Цыбиков, Г. Ц. Лам-рим Чэн-по (Степени пути к блаженству). Сочинение Цзонхавы в монгольском и русском переводах. Т. 1: Низшая степень общего пути. Вып. 1. Монгольский перевод // Известия Восточного Института. Т. XXX. — Владивосток: Типо-литография Восточного Института, 1910. — 312 с.

406. Цыбиков, Г. Ц. Лам-рим Чэн-по (Степени пути к блаженству). Сочинение Цзонхавы в монгольском и русском переводах. Т. 1: Низшая степень общего пути. Вып. 2. Русский перевод с предисловием и примечаниями // Известия Восточного Института. Т. XXXVIII. — Владивосток: Изд-е и печать Восточного Института, 1913. — 294 с.

407. Цыбиков, Г. Ц. О монгольском переводе «Лам-рим чэн-по» // Избранные труды в двух томах. 2-е изд., перераб. Т. 2. — Новосибирск: Наука. СО, 1991. — С. 27–50.

408. Цэзэн, Ж. Монгол ном. — Улаанбаатар: Урлах эрдэм, 1999. — 277 х.

409. Цэрэнсодном, Д. Монгол Данжурын тухай // Хэл зохиол судлал. — 1970. — Т. 7, fasc. 5. — Х. 151–163.

410. Цэрэнсодном, Д. Намхайжамцын шүлгийн тухай // Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр. (XVII–XVIII зууны үе) / ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. — Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, 1977. — Х. 201–205.

411. Цэрэнсодном, Д. Зая Бандидын шүлгийн тухай // Studia Monglica. — Т. VIII, fasc. 3. 1982.

412. Цэрэнсодном, Д. Монгол уран зохиол (XIII–XX зууны эхэн). — Улаанбаатар: БНМАУ-ын ардын Боловсролын Яамны Сурах бичиг, сэтгүүлийн нэгдсэн редакцин газар, 1987. — 439 х.

413. Цэрэнсодном, Д. Монголын бурханы шашны уран зохиол (Тэргүүн дэвтэр). — Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэл зохиолын хүрээлэн. 1997. — 403 х.

414. Цюрюмов, А. В. Калмыцкое ханство в 1724–1741 гг.: хроники династийных усобиц. — Элиста: АПП «Джангар», 2005. — 159 с.

415. Чернышев, А. И. Общественное и государственное развитие ойратов в XVIII в. — М.: Наука. ГРВЛ, 1990. — 138 с.

416. Чжуд-ши — памятник средневековой тибетской культуры: Пер. с тиб. / предисл. Д. Б. Дашиева, С. М. Николаева. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. — 349 с.

417. Чимитдоржин, Г. Г. Иволгинский дацан «Гандан Даши Чойнхорлин» 1946–2001. История, события и люди. — Верхняя Иволга: Изд-во Буддийского института «Даши Чойнхорлин», 2001. — 86 с.

418. Чимитдоржин, Д. Г. История буддийской церкви в Бурятии: 1945–2000. Автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.02 / Чимитдоржин Дугбима Гомбоевна. — Улан-Удэ, 2005. — 25 с.

419. Чимитдоржин, Д. Г. Богдо-гэгэны. Драгоценные наставления IX Богдо-гэгэна Халха Джебзун-Дамбы ринпоче Жамбал Намдол Чойжи Жалцана в России и Монголии. — Улан-Удэ: НоваПринт, 2014. — 252 с.

420. Чулуун, С. Изучение обнаруженного в Монголии неизвестного списка «Шара Туджи» // Б. Я. Владимирцов — выдающийся монголовед XX века: сб. ст. Матер-лы российско-монгольской науч. конф. 6–8 окт. 2014 г. Санкт-Петербург. — СПб.; Улан-Батор: Admon, 2015. — С. 186–200.

421. Чулуунбаатар, Л. Письменность монгольских народов и ее культурно-историческое значение: автореф. дис. …. канд. ист. наук: 24.00.02 / Чулуунбаатар Лувсанжавын. — Улан-Удэ, 2000. — 28 с.

422. Чулууны, Далай. Монголия в XIII–XIV веках. — М.: Наука. ГРВЛ, 1983. — 233 с.

423. Чуматов, В. О. Старописьменные памятники КНИИ ИФЭ // Монголоведные исследования. — Элиста: КНИИИФЭ, 1983. — С. 116–131.

424. Шагдарсурэн, Ц. К вопросу о происхождении монгольской письменности // Олон улсын монголч эрдэмтний III их хурал. III боть. — Улаанбаатар, 1978. — Х. 286–290.

425. Шагдарсүрэн, Ц. Монголчуудын үсэг бичгийн товчоон (үсэгзүйн судлагаа). — Bibliotheca Mongolica: Monograph 1. — Centre for Mongolian Studies. National University of Mongolia. — Улаанбаатар: Urlakh Erdem, 2001. — 301 p.

426. Шантаев, Б. А. Этнотерриториальная группа хошутов Республики Калмыкия: история расселения и современное состояние // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов: сб. науч. трудов. Вып. 1. — Элиста: КалмНЦ РАН, 2009. — С. 131–139.

427. «Шара Туджи» — монгольская летопись XVII века. Сводный текст, пер., введ. и примеч. Н. П. Шастиной. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. — 199 с.

428. Шараева, Т. И. К вопросу о калмыцких боевых знаменах // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2012. — №2. — С. 52–55.

429. Шастина, Н. П. А. М. Позднеев / Подготовка к печати, примеч. А. Г. Сазыкина // Mongolica–VI: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. — С. 7–18.

430. Шмидт, Я. Грамматика тибетского языка, сочиненная Я. Шмидтом. — СПб.: Акад. наук, 1839. — 333 с.

431. Шмидт, Я. Тибетско-русский словарь, с присовокуплением алфавитного списка. — СПб.: Акад. наук, 1843. — 765 с.

432. Шницер, Я. Б. Иллюстрированная всеобщая история письмен. СПб.: Изд-во А. Ф. Маркса, 1903. 264 с.

433. Шукасаптати. 70 рассказов попугая. Перевод с санскрита М. А. Ширяева, предисловие, примеч. В. И. Кальянова. — М.: Изд-во вост. лит., 1960. — 173 с.

434. Энциклопедический словарь / под. ред. проф. И. Е. Андреевского. Издатели: Ф. А. Брокгауз (Лейпциг), И. А. Ефрон (С.-Петербург). — Т. IV. Битбург–Босха, Бос–Бунчук. — СПб.: Типо-Литография (И. А. Ефрона), 1891. — 940 с.

435. Эрдэмт, Мянгад. Равжамба Зая Бандида Намхайжамц судлал // Bibliotheca Oiratica–VII. — Улаанбаатар: Соёмбо принтинг ХХК, 2008.

436. «Юань-чао ми-ши» и первое полное русское издание текста и перевода этого памятника (Рецензия Б. И. Панкратова на «Сокровенное сказание» С. А. Козина) // Страны и народы Востока. — Вып. XXIX. — М.: Петербургское востоковедение, 1998. — С. 66–104.

437. Языковая политика в контексте современных языковых процессов / отв. ред. А. Н. Биткеева. — М.: Изд. центр «Азбуковник», 2015. — 472 с.

438. Яхонтова, Н. С. Принципы перевода буддийских текстов на ойратский и монгольский языки // Тезисы 2-й Всесоюзной школы молодых

востоковедов (Тбилиси, октябрь 1982). Тезисы. — Т. 1. Ч. 1. — М.: Наука, 1982. — С. 83–85.

439. Яхонтова, Н. С. Влияние тибетского языка на синтаксис ойратских переводов // Mongolica–I. Памяти Бориса Яковлевича Владимирцова. 1884–1931. — М.: Наука, 1986. — С. 113–117.

440. Яхонтова Н. С. Ойратский литературный язык XVII в. — М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1996. — 152 с.

441. Яхонтова Н. С. Монгольские языки // Языки мира. Тунгусо-маньчжурские языки. Японский язык. Корейский язык. — М.: Издательство «Индрик», 1997. — С. 10–18.

442. Яхонтова, Н. С. Сочинения на «ясном письме» — переводы или переложения? // Актуальные проблемы алтаистики и монголоведения: матлы Междунар. симпозума. Ч. 1. Язык и литература / КИГИ РАН, КГУ. — Элиста: КИГИ, 1999. — С. 60–62.

443. Яхонтова, Н. С. Ойратские рукописи и ксилографы в собрании Института восточных рукописей РАН // Мир «ясного письма». — 2014. — С. 5–26.

444. Яхонтова, Н. С. Словарь «Лучи луны» — один из источников тибетско-монгольского словаря Суматиратны // Mongolica–XV. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2015. — С. 88–93.

445. Яцковская, К. Н. Монгольская литература // Изучение литератур Востока: Россия, XX в. — М.: Вост. лит., 2002. — С. 335–361.

446. A Catalogue of the Tohoku University Collection of the Tibetan Books on Buddhism. Ed. by Yensho Kanakura [and others]. — Sendai: Seminary of Indology, Tohoku University, 1953. — 531 p.

447. A Comparative Analysis of Zaya Pandita’s Biblography of Translations by St. A. Halcovic. Submitted to the faculty of the Graduate School in partial fulfillment of the requirements for the degree Master of Arts in the Department of Uralic and Altaic Studies. — Bloomington: Indiana University, 1972. — 75 p.

448. A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkah-hgyur and Bstan-hgyur). A Catalogue-Index of the Tibetan Buddhist Canons. Edited by Hakuju Ui, Munetada Suzuki, Yensho Kanakura and Tokan Tada. — Sendai: The Tohoku Imperial University, 1934. — 124 p.

449. Alekseev, K., Turanskaya, A., Yampolskaya, N. Mongolian Golden Kanjur Fragments in the Collection of the IOM, RAS // Written Monuments of the Orient. — 2016. — 1 (3). — Pp. 85–105.

450. Annotated Catalogue of the collection of Mongolian manuscripts and xylographs MI of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist studies of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences. Compiled by N. Tsyrempilov. Edited by Ts. Vanchikova. — Sendai: The Center for Northeast Asian Studies, Tohoku University, 2004. — 309 p. (CNEAS Monograph Series No. 17).

451. Annotated Catalogue of the collection of Mongolian manuscripts and xylographs MII of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist studies of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences. Compiled by N. Tsyrempilov. Edited by Ts. Vanchikova. — Sendai: The Center for Northeast Asian Studies, Tohoku University, 2006. — 412 p. (CNEAS Monograph Series No. 24).

452. Bareja-Starzyńska, A. The Biography of the First Khalha Jetsundampa Zanabazar by Zaya Pandita Luvsanprinlei. Studies, Annotated Translation, Transliteration and Facsimile by Agata Bareja-Starzyńska. Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw. — Warsaw: Elipsa, 2015. — 416 p.

453. Bethlenfalvy, G. A Hand-list of the Ulan-Bator manuscript of the Kanjur rGyal-rtse them spangs-ma by Geza Bethlenfalvy. — Budapest: Akadémiai Kiadó. 1982. — 112 p.

454. Biography of Caya Pandita in Oirat Characters (Rabjamba Čay-a bandida-yin tuγuji saran-u gerel kemekü ene metü bolai). Redigit acad. prof. Dr. Rinchen / (Предисловие, транслитерация, издание текста Ж. Цолоо) // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. V, fasc. 2–3. — Ulanbator: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл. 1967. — 101 x.

455. Bla ma lha'i rnal 'byor sogs rgyun 'khyer nyams bzhed zhal 'don mdor bsdus khag skad gnyis shan sbyar bzhugs so («Тексты для ежедневных практик») / сост. Тензин Гонпо, Тензин Чойзин; ред. Д. Моренков, А. Нариньяни. — М.: Икар, 2004. — 214 с.

456. Boosiyang. Mongγol üsüg bičig-ün uqaγan. — Koke kota, 1987.

457. Brief Catalogue of Oirat Manuscripts kept by Institute of Language and Literature. Vol. III. by G. Gerelmaa. — Ulaanbaatar: Соёмбо принтинг. 2005. — 270 p.

458. Chaloupkova, L. The Tibetan Dhāranī Collection in the Library of the Oriental Institute, Prague // Archiv Orientalni. Quarterly Journal of African and Asian Studies. Supplement. to 2 /65. 1997. — Pp. 1–68.

459. Csoma Körösi, A. Analysis of the Sher-chin — P'hal-ch'hen — Dkon-séks — Do-dé — Nyáng-dás — and Gyut; Being the 2nd, 3rd, 4th, 6th, and 7th Divisions of the Tibetan Work, entitled the Kah-gyur // Collected Works of Alexander Csoma de Körös, ed. by J. Terjék. — Budapest: Akadémiai Kiadó. 1986. 585 p. (Tibetan Studies: being a reprint of the articles contributed to the Journal of the Asiatic Society of Bengol by Alexander Csoma de Kőrös. Ed. by E. Denison Ross. — Calcutta: Baptist Mission Press. 1912. — Pp. 393–552.

460. Čay-a bandida. Radnabhadra ǰokiyaba. Š. Norbo tulγan qaričaγulǰu tayilburilaba. — [Kökeqota,] Öber Monγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1990. — 335 p.

461. Činggeltey. Dumdadu ulus-un mongγol kelen-ü ayalγu-nuγud-i qubiyarlaqu tuqai sanal. In: Erdem sinǰilegen-ü sedkül. — Urumči: Öbür mongγol-un yeke suryaγuli, 1978. — №3. — Pp. 1–32.

462. Čoyiǰingǰab, Badma, To. Xudum–Todo-igi xaricuüluqsan mongγol keleni toli. — Šinǰiyang-giyin aradiyin kebleliyin xorō, 1979. — 451 p.

463. Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas. Merged γarqu-yin oron. Janggiy-a Isidanbirome ǰokiyaba. Jamyantübden Joriγtu kinaǰu tayilburilaba // Mongγol

tulγur bičig-ün čuburil. — Begejing, Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, 1988. — 1526 p.

464. Damdinsürüng, Če. Mongγol uran ǰokiyal-un degeǰi ǰaγun bilig orušibai // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. XIV. Fasc. 2. — Ulaγanbaγatur, 1959. — 599 x.

465. Danǰan. Tatatungγ-a-yin namtar-daki mongγol üsüg bičig-ün tuqai medege-yi naribčilaqu anu // Mongγol kele bičig. № 104. — Koke kota, 1986. — Pp. 24–31.

466. Das, S. Chandra. A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit synonyms. — Calcutta: Bengal Secretariat Book Depot., 1902. — 1353 p. (Reprint 1991).

467. Doerfer, G. Altere Westeuropaische Quellen Kalmuckischen Sprachgeschichte // Asiatische Forschungen. T. 18. — Bonn-Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1965. — 253 p.

468. Dotson, B., Helman-Ważny, A. Codicology, paleography, and orthography of early Tibetan documents. Methods and a case study. — Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 2016. — 217 p.

469. Dsanglun oder Der Weise und der Thor; Aus dem Tibetanischen übersetzt und mit dem Originaltexte hrgs. von I. J. Schmidt. Th. 1: Der Tibetanische Text nebst der Vorrede; Th. 2: Die Übersetzung. — St. Petersburg; Leipzig, 1843.

470. Encyclopedia of Buddhism / R. E. Buswell, Jr. Ed. in Chief. Vol. I. A–L. — New York, Detroit, etc.: Macmillan Reference, cop. 2004. — 981 p.

471. Erdemtü, Mingγad. Man-u ulus-un qadaγalaγdaǰu bayiγ-a todu üsüg-ün bar-un keblel-üb yuqai // Öbür mongγul-un neyigem-ün sinǰilekü uqaγan. — 2005. — №4 (137). — Pp. 107–113.

472. Heissig, W. Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache // Göttinger Asiatische Forschungen. Bd. 2. — Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 1954. — 220 s.

473. Heissig, W., Sagaster, K. Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. 1). — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1961. — 494 p.

474. Heissig, W. Geschichte der mongolischen Literature. Bd. 1–2. — Wiesbaden, 1972. — 969 s.

475. Helman-Ważny, A. Tibetan manuscripts: scientific examination and conservation approaches. In: Edinburgh Conference Papers 2006: Proceedings from the Fifth International Conference of the Institute of Paper Conservation and First International Conference of the Institute of Conservation, Book and Paper Group, ed. Shulla Jaques. — London: Institute of Conservation ICON, 2007. — Pp. 247–256.

476. Helman-Ważny, A. Archaeology of Tibetan Books. — Leiden: Brill, 2014. — 311 p.

477. Helman-Ważny, A., Schaik, S. van. Witnesses for Tibetan Craftsmanship: Bringing Together Paper Analysis, Palaeography and Codicology in the Examination of the Earliest Tibetan Manuscripts. In: Archeometry. 2013. Vol. 55, Issue 4. — Pp. 707–741.

478. Hunter, D. Papermaking: the history and technique of an ancient craft / by Dard Hunter. — New York: Dover publications, 1978. — 611 p.

479. Jackson, R. R. “Poetry” in Tibet: Glu, mGur, sNyan ngag and “Songs of Experience” // Tibetan Literature: Studies in Genre. Essays in Honor of Geshe Lhundup Sopa / Ed. by J. I. Cabezón and R. R. Jackson. — Ithaca, New York: Snow Lion Publ., 1996. — Pp. 368–392.

480. Jamca, To. Todo üzügiyin durum. — Ulaγan qota: Öbör mongγol-un šinǰilekü uqaγan tehniq mergeǰil-ün keblel-ün qoriy-a, 1999. — 209 p.

481. Jäschke, H. A. A Tibetan-English Dictionary: with special reference to the prevailing dialects; to which is added an English-Tibetan vocabulary. — London: Secretary of State for India in Council, 1881. — 671 p.

482. Kalmyk Old-Script Documents of Isaak Jacob Schmidt 1800–1810. Todo Biciq Texts, Transcription, Translation from the Moravian Archives at Herrnhut. Edited by John R. Krueger and Robert G. Service. — Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2002. — 215 p.

483. Kempf, B. Review of: Tumurtogoo, D. with the collaboration of G. Cecegdari (eds.). Mongolian monuments in Uighur-Mongolian script (XIII–XVI centuries). Introduction, transcription and bibliography. Taipei. 2006 // Урало-алтайские исследования. 2010. №1 (2). — С. 113–114.

484. Krueger, J. R. Catalogue of the Laufer Collection in Chicago // Journal of the American Oriental Society. Vol. 86. — New York–New Haven. 1966. — Pp. 156–183.

485. Krueger, J. R. Materials for an Oirat-Mongolian to English Citation Dictionary. Vol. 1–3. — Bloomington, 1978–1984. — 816 p.

486. Krueger, J. R., Rozycki, W. V., Service, R. G. An Oirat-script collection of letters in the Staatsbibliothek zu Berlin // Zentralasiatische Studien. — 1999. — Bd. 29. — P. 109–136.

487. Ligeti, L. Catalogue du Kanjur mongol imprimé par L. Ligeti // Bibliotheca Orientalis Hungarica. Vol. III. — Budapest: Société Kőrösi Csoma, 1942–44. — 496 p.

488. Ligeti, L. Monuments préclassiques I: XIIIe et XIVe siècles. By Louis Ligeti. (Monumenta Linguae Mongolicae Collecta, II.). — Budapest: Akadémiai Kiadó, 1972. — 294 p.

489. Ligeti, L. Trésor des sentences. Subhāṣitaratna-nidhi de Sa-skya paṇḍita: Traduction de Sonom gara. — Budapest: Adadémiai Kiadó edition, 1973. — 146 p.

490. Lubsanbaldan, Ch. Le Subhāsitaratnanidhi Oirate du Zaya pandita // Acta Orienalia Academiae scientiarum Hungaricae. T. XXVI. Fasc. 2–3. 1972. — Pp. 195–225.

491. Macdonell, A. A. On Sanskrit Metre. Articles on Prosody // A Sanskrit Grammar for Students. Oxford University Press // [Электронный ресурс] // URL: http://www.buddhanet-de.net/ancient-buddhist-texts/Textual-Studies/Prosody-Articles/Macdonell-Sanskrit.htm (дата обращения: 26.12.2019).

492. Mongolian Monuments in Uigur-Mongolian Script (XIII–XVI Centuries). Introduction, Transcription and Bibliography. Ed. by D. Tumurtogoo with the Collaboration of G. Cecegdari. — Language and linguistics monograph series A-11. — Institute of Linguistics, Academia Sinica. Taipei, Taiwan, 2006. — 722 p.

493. Mongolian Monuments in 'Phags-pa Script. Introduction, Transcription and Bibliography. Ed. by D. Tumurtogoo with the Collaboration of G. Cecegdari. — Language and linguistics monograph series 42. — Institute of Linguistics, Academia Sinica. Taipei, Taiwan, 2010. — 279 p.

494. Mongγol keleni dürüm. — Urumči: Šin byang arad-in keblel-in xorō, 1953.

495. Orosz, G. A Catalogue of the Tibetan Manuscripts and Block Prints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences. Vol. 1–3. — Budapest: Library of the Hungarian Academy of Sciences, 2008–2009. — 752, 891, 332 p.

496. Pañcarakša. A Mongolian Translation from 1345. Introduced by S. Monhsaihan // Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism. Vol. 3. — Budapest: Hungarian Academy of Sciences. State Central Library of Mongolia, 2005. 7 p.+171 fol.

497. Prague Collection of Tibetan Prints from Derge. Vol. III. Index of Titles. Book 1. Compiled and Introduced by J. Kolmaš. — Prague: Oriental Institute, 1996. — Pp. 55–65.

498. Rinčinkava, Sečenčoγtu. Merged γarqu-yin oron. — Öber Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a. 1983. — 176 p.

499. Sanj Altan. An Oirad-Kalmyk Version of the "White Old Man" Sutra found among the Archives of the Late Lama Sanji Rabga Möngke Baqši. — 13 p. [отд. оттиск].

500. Sárközi, A. Political prophesies in Mongolia in the 17th – 20th Centuries. — Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992. — 165 p.

501. Sazykin, A. The Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs in the Ethnological Museum of the Republic of Tuva in Kyzyl // Manuscripta Orientalia. — 1996. — Vol. 2. № 2. — P. 44–49.

502. Schiefner, A. Ergänzungen und Berichtigungen zu Schmidt's Ausgabe des Dsanglun [entitled Der Weise und der Thor]. — St.-Petersburg, 1852. — 110 s.

503. Srba, O. Paleograficka čitanka mongolskeho pisma klasickeho obdobi (17.–20. stoleti) [Палеографическое чтение монгольской письменности классического периода (XVII–XX вв.)]. — Univerzita Karlova, Filozoficka fakulta, 2016. — 448 p.

504. Stein, R. A. La Civilization Tibétaine. — Paris: Dunod, 1962. — xiv, 269 p.

505. Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Beschriben von Manfred Taube. Teil 1–4. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1966. — 1296 s.

506. Tibetische Handschriften und Blockdrucke. Beschriben von Fridrich Wilhelm und Jampa Losang Panglung. Teil 7. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1979. — 195 s.

507. The Tibetan Tripitaka Peking Edition — kept in the Library of the Otani University, Kyoto / Reprinted under the Supervision of the Otani University, Kyoto. Ed. by Dr. Daisetz T. Suzuki. Catalogue and Index. — Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1962.

508. Thompson, S. Motif-Index of Folk-Literature. — Copenhagen; Bloomington, IN: Indiana University Press, 1955–1958. Vol. 1–6.

509. Tsepak Rigzin. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology by Tsepak Rigzin. — Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives. Second Revised ed. 1993. — 309 p.

510. Types of Indic oral Tales. India, Pakistan and Ceylon by S. Thompson and W.E. Roberts. — Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. 1960. — 181 p.

511. University of Washington Tibetan Catalogue by E. Jene Smith. Part I–II. — Seattle, 1969. — 327 p.

512. Uspensky, V. L. Some Rare Oirat Manuscripts in the Collection of the St. Petersburg University Library // Aspects of Buddhism. — Warsaw, 1997. — Pp. 195–202.

513. Uspensky, V. L. 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 (ILCAA). 2001. — 529 p.

514. Zorin, A. Tibetan studies in Russia: a brief historical account // École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire. Résumés des conférences et travaux. T. 126. — 2017–2018. — Paris, 2019. — P. 63–70.

**Электронные ресурсы**

Сазыкин А. Г. Монгольская литература [XVII в.] // История всемирной литературы: В 8 томах / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М.: Наука, 1983–1994. URL: http://www.feb-web.ru/feb/ivl/vl4/vl4-5462.htm (дата обращения: 26.12.2019).

Сазыкин А. Г. Монгольская литература [XVIII в.] // История всемирной литературы: В 8 томах / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М.: Наука, 1983–1994. URL: http://www.feb-web.ru/feb/ivl/vl5/vl5-6352.htm (дата обращения: 26.12.2019).

Buddhist Digital Resource Center (formerly Tibetan Buddhist Resource Center). URL: https://www.tbrc.org (дата обращения: 21.12.2019).

Macdonell A. A. On Sanskrit Metre. Articles on Prosody // A Sanskrit Grammar for Students. Oxford University Press. URL: http://www.buddhanet-de.net/ancient-buddhist-texts/Textual-Studies/Prosody-Articles/Macdonell-Sanskrit.htm (дата обращения: 26.12.2019).

The Tibetan & Himalayan Library. URL: http://www.thlib.org/ (дата обращения: 21.12.2019).

IPH — International Association of Paper Historians. URL: http://www.paperhistory.org (дата обращения: 28.12.2019).

# Приложение 1. Xutuqtu caqlasi ügei nasun belge biliqtü kemekü yeke külgüni sudur (‘Сутра махаяны, именуемая „Святой, [обладающий] знанием неизмеримой жизни“’). Транслитерация, перевод с ойратского Д. Н. Музраевой

## Транслитерация[1]

**[1б]**

(1) Enedkigiyin kelen-dü[:]ary[a] apa|ri mida: ayüör jña na na ma (3) maha ya na sodrā: töbödiyīn < (4) kelen-dü: apaqsapa cedeng ye|šes paqdü: medpa gos byavvā (6) teqpa čenpoi mdo: mongγoliyin (7) kelen-dü[:] xütuqtu caq[l]aši (8) ogei nasōn belge biliqtü kemē|kū yeke külgüni südür: xamoq (10) bürxan bodhi sadv-nartü morgümoi[:] (11) eyin kemēn mini sonosuqsān nigen (12) caqtü ilaγüün tögüson üleqsēn (13) Šarava sidi-dü Jadiyīn cece[r]liq (14) itegel ügei-dü idē ögüqčiyīn (15) bükün tālaxu xorodü mingγan xoyor (16) zoün tabin dgeslünggiyin yekē xo|varaq kigēd maši olōn bodhi

**[2a]**

(1) sadv-nar-lüγa xamtü soüba: (2) tendē ilγān tögüsūn öleqsen {yer} (3) zaloü Manju širi-dü zarliq bolboi: (4) Manju širi dēdü zöqtü erdem (5) caqlaši ugei kemekū yer[t]inciyin orōn (6) büi: tendē tögön čilen bolüqsān (7) dayini d[a]rūn sāyitür doüsuqsan (8) mašai teyīn maγadoqsān coq zaliyīn (9) xān caq{l}aši ugei nason belgē bi|liqtü borxan kemekü soün: nasu (11) barin nasüni moxor-tü kürgüūn (12) öyiledküyīn oüden-ēce amitān-/nüγüdtü nom čü özüülkü[:] zalu (14) Manjoširi sonos: ene (15) Zambütibiyin-nüγüüda nasu (16) oxür zoūn nasu imaqtā čid[a]|xü[:] tedē:-ēcē čü ken caq:

**[2b]**

(1) busu bēr ökükü[:] Manjü širi (2) ali amitān tögüan čilen bolüqsān (3) caql[a]ši ugei nasutu tüüni erdem (4) kigēd maqtāl uγuto ögüülekü kemekü (5) nomiyīn zöyil oüni özuqtu bi|čikü büyu: özuqtü bičiülkü büyü: (7) nereyin tödüi ču sünüsāxu büyu: (8) üngšixü büyü:

(9) debtertu bičiǰi gertē xadγalā (10) öyiledkü büyu ceceq kigēd erki (11) utuxu köǰi kigēd: erkīn-no|γoüd-yēr takin öyiledüqči (13) tedeni nason uγōtu baraqd[a]bai (14) čü züūn nasu nasolxu: bolüyü::

(15) Manjo širi ali amitān mašai teyīn (16) maγadüüqsān coq zaliyin xān caql[a]|ši ügei nasōn belgē biliqtuyin

**[3a]**

(1) zoün nayiman nerē sünusüqsān (2) tedeni nasōn čü maaši örgüǰi|kü bolüyü: ali amitān nasōn bar[a]qda|xüdü nerē tuqtūl öyiledkülē (5) tedeni nason [čü] mašai örgüǰikü boloyü: (6) {Manjüširi} terē mitoyīn tulān izoürt[a]ni köböün (7) büyu: izoürtani ukin nasu (8) {urd} urtudxan küseqči tedē[:] tögüūn/čilēn boloqsōn caql[a]ši ugei nasutü (10) toüni züūn nayimin nereyigi sonos/xü büyü:: :

(12) üzüüqtu bičikü büyü: özöqtü (13) bičiülkülē tedēn-dü erdem (14) kigēd sayīn tusān ulxu inu (15) enē büi:: : :

(16) om namo bh[a]γ[a]vādē [:] apa[2] ra mida (17) ayoūr jña na subi nis jīdā (18) {di} dezo ra za ya: da ta γa ta ya:

**[3b]**

(1) arx{a}dē samyaγ sam budda yā: (2) d[a]dya ta[:] om povya povya ma{x}ha (3) povya apari mida povya jña|na sam pa ro pa {jida} jidē{ī}:

(5) om sarva sam ka{r} ra: pari (6) siddha (=šuddha) dh[a]rm[a]dē γaγana saamud|γade sam{b} bha va: bi šüdha (8) a na mahā ya na pari v[a]dē (9) sv{u}a h{x}a:: : :

(10) Manjü širi tögü[n]čilēn bolüqsü|ni zoün nayiman nerē erdeni (12) ali zarim özüqtü bičikü (13) büyu: özüqtü bičiülkü (14) büyu: bičiǰi gertē xad[a]|γalxü büyü: ümšixüla [:] toüni (16) nasu bar[a]qd[a]qsānču zoün (17) nasu nasülxu: tēnde-ēcē (18) ökün yoüdēd tögü[n]čilön [boluqsan] caql[a]ši

**[4a]**

(1) ugei nasütu terē burx[a]ni (2) taral[a]ng caql[a]ši ügei erdemtu (3) yertö[n]ciy[i]n oron-du tergüüten-dü (4) törökü boloayü: om namo bh[a]γavadē +[3]

[:] (5) basa terē caqtü yerēn yesūn (6) jevā borxad nigē talal kigēd nigē (7) egešiq-yer caql[a]ši ugei nasū|tuyin sodoriyin ayimaq oüni (9) nomloboi:: : ::.

(10) nayīn dörbün jevā borxan-da nige (11) talal kigēd nige egešiq-yēr (12) caqlašiy ugei nasutuyīn sodo|riyin ay[i]maq oüni nomloboi:: :

(14) om namo bh[a]γ[a]v[a]dē +[:] basa terē caqtü (15) dalan dolon jevā burxād nige talal (16) kigēd nigē egešiq-yēr c[a]ql[a]ši ugei

**[4b]**

(1) nasutuyin suduriyin ayimiq (2) oüni nomloboi::

(3) om namo bh[a]γ[a]v[a]dē +: basa tere (4) caqtü ǰirīn tābon jevā burxad (5) nige talal kigēd nigē egešiq-|yēr caql[a]ši ugei nasutuyīn (7) sodoriyin ayimaq oüni [n]omloboi::

(8) om namo bh[a]γ[a]v[a]de +: basa terē (9) caqtü tabin tabūn jevā borxād (10) nigē tālal kigēd nigē egešiq-|yer caql[a]šai ugei nasutuyin (12) suduriyin ayimaq üüni noma|labai:: : :

(14) om namo bh[a]γ[a]v[a]de +: basa terē (15) caqtü döčīn tabūn jevā

**[5a]**

(1) borxad nigē talal kigēd nigē (2) egešiq-yer c[a]ql[a]šai ugei (3) nasutuyin suduriyin ayimaq üüni (4) nomloboai:: : ::.

(5) om namo bh[a]γ[a]v[a]de +: [basa tere] γučin (6) zurγān jevā borxād nigē tālal (7) kigēd nige egešiq-yer caql[a]ši (8) ugei nasutuyin suduriyin (9) āyimaq oüni nomloboi:: :

(10) om namo bh[a]γ[a]v[a]de +: basa terē (11) caqtü xorīn tabün jeva borxād (12) nige tālal kigēd nigē egešiq-yēr (13) caql[a]ši ugei nasutuyin südüriyin (14) ayimaq oüni nomloboi:: :

**[5b]**

(1) om namo bh[a]γ[a]v[a]de +: basan (2) tere caqtü arban Γangγa mürini (3) xümaki-yin tödöi jevā borxād (4) nige talal kigēd nigē egešiq-|yer caql[a]ši ugei nasutuyin (6) suduriyīn ayimiq üüni nomlo|boi:: : :: :

(8) kēn caql[a]ši ugei nasütüyin sü|düriyīn ayimiq üüni özüqtü (10) bičikü büyu. özüqtu bičiülkü|le: nasu baraqd[a]qsan čü tērē (12) zoūn nasu nasaülān tüüni nasūn (13) čü maši örgüǰikü bolüyu::

(14) om namo bh[a]γ[a]v[a]de +: kēn caql[a]ši (15) ugei nasütüyin suduriyin ayimaq:

**[6a]**

(1) oüni özöqtü bičikü (2) büyu. özoqtu bičiü[l]küle: (3) tere tamiyīn amitān kigēd aduü/suni torül kigēd {eyiyin erele} (5) erligiyīn yertö[n]cüdü kezēču (6) ülü törön[:] tere kēze [ču] cülo ugei-|dü ülü törön: xāb xamiγa (8) törökülo xamüqtü türül-yēn (9) medekü bolüyu::: ::

(10) om namo bh[a]γ[a]v[a]dē +: kēn caql[a]ši (11) ugei nasütüyin sudüriyin a[yi]m[a]q (12) oüni özoqtü bičikü buyu (13) özoqtu bičiülkülē: terē (14) nayiman tömen dörbün mingγ[ā]n[4] nümin (15) cüqcü bičiqsēn bičiülüqsün (16) bol[o]yu:: : om namo bh[a]γ[a]v[a]dē +:

**[6b]**

(1) ken caql[a]ši ugei nasütüyin (2) suduriyīn ay[i]m[a]q üüni özüqtü (3) bičikü büyu özöqtü bičiülkü|le: terē nayiman tümen dörbön (5) mingγ[a]n nomin coqco öyiledküülü/qsen kigēd sayitor orolon: (7) öyiledüqsen bolxu:: :

(8) om namo bh[a]γ[a]v[a]de +: kēn caql[a]ši (9) ugēi nasutuyin suduriyīn a[yi]maq (10) oüni özüqtü bičikü büyu: (11) özüqtü bičiülkülei: tüüni (12) tabün zabasār ugei öyiledüqsūn (13) oγoto arilxu bolüyu:: ::

(14) om namo bh[a]γ[a]v[a]de +: kēn caql[a]ši (15) ügei nasutuyīn suduriyīn a[yi]m[a]q (16) üüni özüqtü bičikü büyu:

**[7a]**

(1) özoqtü bičiülkülē: (2) toüni Sömor uüliyīn todüi (3) kilē[n]ceyin coqco oγütü (4) arlixü boloyu:: ::.

(5) om namo bh[a]γ[a]v[a]dē +: kēn c[a]ql[a]ši (6) ugei nasutuyīn suduriyīn a[yi]m[a]q (7) üüni özüqtü bičikü büyu: (8) özüqtü bičiülkülē: tüūn-|dü šomanos büyu šomanošiyin (10) ayimigiyīn te{ng}geri kigēd rangxa mangγü|s cülüü

er[i]bečü cülü ülü olxü (12) bolüyu:: : (13) om namo bh[a]γ[a]v[a]dē +: kēn caql[a]ši ugei (14) nasutuyīn suduriyīn ayimaq üüni (15) özüqtü bičikü büyu[:] özüq-|tü bičiülküle: ökükü caqtu

**[7b]**

(1) tüün-dü yeren yesün jeva (2) borxad ilerkei ešе özülün (3) öyiledkü: mingγān bürxan tüün-dü (4) γar süngγaxu bolüyu:: :

(5) bürxāni ürün-ēce bürx[a]ni ürün-dü (6) yabüülün öyiledkü: tüün-dü damanal (7) kigēd tüün-dü xoyor sedkil bui (8) bariqtün:: : :

(9) om namo bh[a]γ[a]v[a]de +: kēn caql[a]ši (10) ugei nasutuyīn suduriyin ayimaq (11) üüni özüqtü bičikü büyu üzü|qtü bičiülküle: dörbün yeke xān (13) tüüni xoyino-ēce dax[ā]n sakīn (14) ibekü kigēd [n]oün öyiledkü: om (15) namo bh[a]γ[a]v[a]de +: kēn caql[a]ši ugei (16) nasutuyīn suduriyīn ayimaq üüni

**[8a]**

(1) özüqtü bičikü büyu özüqtü (2) bičiülküle: tere tögüün čilün (3) boloqsān Amidbai (=Amidābha) borxani tarālang (4) yertuncuyin oron Sukavadi-dü: (5) türükü bolüyu: :

(6) om namo ali γazariyin züq südü|riyīn ayim[a]q oüni bičiqsēn (8) terē γazar ču takiliyīn šötēn (9) ču bolōn öyiledküyēcü zokisatüi (10) bolxu:

(11) adüüsüni töröliyin orōn-du (12) odüqsan kigēd šoboūn gürösün (13) keni {čini} čikini mürtü düürisxān (14) ö[yi]leduqsün tede bügüdē dere (15) ögei sayitür duüsuqsan bodhi-dü (16) ilerkei doüsün bürxān bolxu::

**[8b]**

(1) om namo bh[a]γ[a]v[a]de +: ken caql[a]šai (2) ugei nasutuyīn suduriyīn ayimaq üüni (3) özöqtü bičikü büyu: özüqtü (4) bičiülküle: terē xütüqtüyin türül-|dü kezē cü ülü törökü bolüyu::

(6) om namo bh[a]γ[a]v[a]de +: ali zarim nümin (7) zöyil üüni tula nigē kedön karši|pani ögün üyiledkülē: {tere} γürban (9) mingγani yekē mingγān yertüncuyin (10) ürün dülün zöyil erdeni-ber (11) üγütü duürgeji öqligü ögüq|sen büyu::.

(13) om namo bh[a]γ[a]v[a]dē +: ali zarim (14) nümin zöyil üün-dü takil üyile|düqči xamoqdēdü (=xamuq dēdü) nom takiqsān

**[9a]**

(1) bolxu:: om namo bh[a]γ[a]v[a]dē +: ene (2) metü öligerlekülē: boloqsōn (=tögünčilen boloqsōn) teyin (3) özüqči kigēd usanirtu xamügi (4) ibeqči kigēd bürüüdü özülkü (5) arilγaqči: {či} altān čidiqči (6) kigēd: gerel sakiqči Šakya Müni (7) {tegüü} terigüütēn-dü dö|ulōn (8) zöyil erdeni-bēr takil-|nüγoüd-yēr takil öyiledüq|sen buyani cüqcüyīn kemǰē tōlōn (11) čidaxü caql[a]ši ugei nasutuyin (12) suduriyin ayim[a]q oüni büy[a]ni (13) cüqcüyīn kemǰe tōlōn ölü (14) čidaxü:: om namo bh[a]γ[a]v[ā]|dē +: enē metü öligerlekülē

**[9b]**

(1) erdeniyin coqco Sümer (2) uülayīn tödöi obōǰī öqligü (3) ögegsen büy[a]ni coqcoyin kemǰē (4) tolon čidaxü: caqlaši ugei (5) nasutuyin suduriyin ay[i]m[a]q üüni (6) buy[a]ni coqcoyin kemǰe tolōn (7) ölü čidaxü:: : :

(8) om namo bh[a]γ[a]v[a]de +: ene metü (9) üligerlekülē: dörbūn yekē dalayin (10) uson-yēr uγotü düürgeqseni (11) niǰēd dusul-yēr tolon (12) čidaxü caqlašai ugei nasu|tuyin suduriyin ayimaq buy[a]ni (14) coqcoyin kemǰe tolon olü (15) čid[a]xü:: om namo bh[a]γ[a]v[a]de +: (16) ali caqlaši ugei nasutuyin

**[10a]**

(1) sudüriyin ayim[a]q oüni özüqtü (2) bičikü büyü özüqtü bičiülkü (3) büyü sayīan köndülel öyiledüqči (4) takil o[yi]ledküle: terē arban zögiyin (5) borx[a]di xamüq oron-dü xamüq (6) tögüūn čilēn bolüqsa[n]dtü mürgön (7) öyiledüqsēn kigēd takīn (8) oyiledüqsēn bolxü:: :

(9) om namo bh[ā]γāv[a]de +: öqligüyīn (10) kučin-yēr bürxān sāyitur (11) γ[a]ron kümoni ars[a]lan öqligüyin (12) kučiy onoji örösonggü-tu (13) abaxü balγadtü oroxü-dü (14) ögüligüyīn kučini duü duürisan|xaxü bolüyü::. šaqšabadiyin (16) kučin-yer bürxān sāyitor γ[a]rün

**[10b]**

(1) kümoni arasalan ša[q]šabadiyin (2) küčü onoǰi örösünggütü (3) abaxü balγ[a]d-tü ürüxü-dü (4) šaqšabadiyīn küčini düü (5) doürisxāxü bolüyü:: ::.

(6) külecenggüyin küčin-yer bürxan (7) sāyitor γ[a]ron kümoni arsālan (8) külicenggüyīn küči onoǰi örö|šönggüi-tu abaxü balγ[a]dtü ü|rüxü-dü: külicenggüyīn küčini (11) doü doorisxāxü bolüyu: ::

(12) kičenggüyin küčīn-yēr bürxān (13) sāyitür γ[a]rün: kümüni ars[a]lan (14) kičenggüyīn küči ünoǰi örö|šönggütu abaxü balγadtü ü|rüxü-dü kičenggüyīn küčin ni

**[11a]**

(1) düü doürisxāxü bolüyu:: (2) sam[a]diyin küčin-yēr bürxan say[i]|tür γarün: kümüni arsalan (4) samadiyin küčini ünüǰi örö|šönggütu abaxü balγadtü ürü|xü-dü: sam[a]diyīn küči ni doü (7) dooris xāxu[5] bolüyu:: ::.

(8) bili[gi]yīn küčin-yēr bürxān sāyitur (9) γarūn: kümoni arsalān biligiyin (10) küči ünüǰi ürüšünggütü (11) abaxü balγ[a]d-tü ürüxüi-dü: (12) biligiyin küčini doü doüris|xāxu bolüyü::: ::

(14) om namo bh[a]γ[a]v[a]dē +: apari midā (15) ayür jña na sübinis jidē (16) dejö ra za ya ta: da ta γa (17) ya: {a} arah[a]dü sama niqsa

**[11b]**

(1) sam büddha ya d[a]dya ta (2) om buneya apari (3) om buneya buneya maaha puneya (4) apari mida puneya: apori|mida puneya jña na sam paro (6) pa jida jidē: om sarva (7) sam saka ra pari šüddha dh[a]r|made γaγāna samod γ[a]de sam/bh[a]va:: bišüddhe mayiha na ya (10) pari v[a]rē su ha:: ::

(11) il[a]γün tögüsūn öleqsūn (12) bayasun: teyin kemēn zarliq (13) boloqson-dü zaloü Manjo|širi kigēd xamoq togü|soqsōn nokod tēdē (16) tenggeri kümōn kigēd asori (17) γa[n]ddha rave (=γandharve) terigüütēn (18) yertoncus bayasül caji (=bayasulcaǰi)

**[12a]**

(1) il[a]γūn tögüsūn öleqsön (2) ni z[a]rligi ilerkei maqtabai::

(3) xotoqtu caqlaši ugei (4) nasūn belge bi[l]iqtü kemeküi (5) yeke külgüni sudur duüsabai::

(6) caqlaši ugei nasutuyin (7) sodür oüni ačitu čos (8) rje kičēn dürdoqsān-dü:: :

(9) šalxān übašai müngγülčilūn ürü/čiülbai:: ene buy[ā]n-yer dēdü (11) blaman-nüγüüdiyīn gegēn nasūn (12) örgüjīn delgereji: zoüūn (13) γalab-tu sayitör soüji: (14) nom özuülkü boltüγ[a]i [:] ēnē (15) buyān-yer bi ötür caql[a]ši

**[12b]**

(1) ugei {s} nasutuyigi büte|gēd: nigē čü amit[a]ni öledel (3) ugei toüni γazartü zükoxü (4) boltüγ[a]i:: baqaši šebi-|nüγüdiyin nüm-luγa zuki|lduxü: öyile yambar sanaqsān (7) sedkiqser bütön ebečin ada (8) todaxor terigüüten zedkerle|qčini čoülγani amerlixü (10) adis tid (=adistid) ögūn söyiroxo::

(11) sarva man ka lam:: ::

(12) om ma ni pad me hum: ::

## Перевод[6]

**[1b]** На санскрите „Арья апари мида аюр джня на на ма маха я на судра“[7]. На тибетском языке „Пагпа целенг йешес пагду медпа жес бйава тегпа ченпои мдо“[8]. На монгольском языке «Сутра махаяны, именуемая „Святой, [обладающий] знанием неизмеримой жизни“». Поклоняюсь всем буддам и бодхисаттвам.

Однажды, когда сказанное так [было] услышано мною, Бхагаван пребывал в Шравасти [в] саду Джеты, в помещении во дворе, где всех привечают, где не [имеющим] прибежища дают пищу, вместе с великой сангхой из тысячи двухсот пятидесяти монахов, а также множеством **[2a]** бодхисаттв. Там Победоносно прошедший (Бхагаван) сказал молодому Манджушри: „Манджушри, в верхнем направлении (стороне света) находится мир, именуемый „Неизмеримые знания“. Там пребывает Татхагата, Подавивший врагов, Совершенный [Будда], полностью

убежденный величественный царь, именуемый „Будда, [обладающий] знанием неизмеримой жизни (возраста)“. Преподам живым существам учение о том, как исполнив срок жизни, подойти к пределу жизни (срока жизни). Молодой Манджушри, выслушай!

У [обитателей] этого Замбутиба срок жизни непродолжителен, но [они], тем не менее, способны [достичь] столетнего возраста. У кого-то из них совсем не осталось времени **[2b]** [и скоро] умрут. Манджушри, если какие-то из живых существ станут постоянно возносить хвалу и возвещать о знаниях Татхагаты, [обладающего] неизмеримой жизнью, будут перекладывать на письмо его учение, подвигнут [других] записать, либо станут просто слушать или произносить его имя, либо запишут в тетрадь и будут хранить [у себя] дома, либо будут делать подношения цветами, курительными благовониями и четками, даже если совершенно исчерпался срок их жизни, смогут достичь ста лет.

Манджушри, у тех из живых существ, [которые] услышали 108 имен полностью убежденного величественного царя, [обладающего] знанием неизмеримой жизни, **[3a]** срок жизни значительно увеличится. Если какие-то живые существа, когда исчерпается их срок жизни, станут произносить имена [этого царя], то срок жизни их значительно увеличится.

Манджушри, поскольку все так (дело обстоит таким образом), то благородные юноши либо благородные девушки, те, кто желает удлинить [свою] жизнь, если станут слушать или записывать на письме либо подвигнут [других] записать 108 имен Татхагаты, [обладающего] неизмеримой жизнью, то это принесет им знания и большую пользу.

Ом намо бхагавāде[9] апаримида аюрджняна суби нис джидā дезо ра за я. да та га да я. **[3b]** архадē самьяг сам буддая. дадья та Ом повья повья маха повья апари мида повья джняна сам па ро па джида джидē. Ом сарва самкара. пари шуддха дхармадē гагана самуд гаде. Свабхава би шуддха а на махаяна пари вадē сваха.

Манджушри, если некоторые из этих[10] 108 имен Татхагаты записать буквами на письме, либо побудить [других] записать [их] и хранить дома, либо читать, даже если исчерпался срок жизни, будут жить до 100 лет. Вслед за этим, когда будут умирать, менять рождение, возродятся в мире Татхагаты, [именуемом] „Неизмеримые знания“, в райской области того Будды, [обладающего] неизмеримой **[4a]** жизнью и в других подобных странах. Ом намо бхагаваде <...>.

Также в то время 99 джева[11] будд единодушно, одинаково благозвучными голосами стали проповедовать это собрание Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью.

84 джева будд единодушно, одинаково благозвучными голосами стали проповедовать это собрание Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью.

Ом намо бхагаваде <...>. Также в то время 77 джева будд единодушно, одинаково благозвучными голосами это собрание Сутры, [обладающей] неизмеримой **[4b]** жизнью, стали проповедовать.

Ом намо бхагаваде <...>. Также в то время 65 джева будд единодушно, одинаково благозвучными голосами стали проповедовать это собрание Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью.

Ом намо бхагаваде <...>. Также в то время 55 джева будд единодушно, одинаково благозвучными голосами стали проповедовать это собрание Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью.

Ом намо бхагаваде <...>. Также в то время 45 джева **[5a]** будд единодушно, одинаково благозвучными голосами стали проповедовать это собрание Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью.

Ом намо бхагаваде <...>. 36 джева будд единодушно, одинаково благозвучными голосами стали проповедовать это собрание Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью.

Ом намо бхагаваде <...>. Также в то время 25 джева будд единодушно, одинаково благозвучными голосами стали проповедовать это собрание Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью.

**[5b]** Ом намо бхагаваде <...>. Также в то время джева будд [количеством, сравнимым с] песчинками десяти рек Ганг, единодушно, одинаково благозвучными голосами стали проповедовать это собрание Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью.

Если кто-то запишет буквами, либо побудит [кого-то] переписать это собрание Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью, то даже если его срок жизни [уже] исчерпался, он проживет до 100 лет и его жизнь во много раз удлинится.

Ом намо бхагаваде <...>. Если кто-то это собрание Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью, **[6a]** запишет буквами, либо побудит [кого-то] переписать, то тот никогда не возродится существом (обитателем) ада, животным и не родится в мире Эрлика (Эрлик-хана). Он никогда не возродится тем, у кого нет свободного времени (свободы)[12], где бы ни рождался он, будет помнить свои [прежние] рождения.

Ом намо бхагаваде <...>. Если кто-то запишет буквами, либо побудит [кого-то] переписать это собрание Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью, то это будет сравнимо с тем, что он переписал или побудил [кого-то] переписать собрание 84 тысяч учений (дхарм). Ом намо бхагаваде <...>.

**[6b]** Если кто-то запишет буквами, либо побудит [кого-то] переписать это краткое изложение Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью, то это будет равноценно тому, что побудил [кого-то] практиковать сонм 84 тысяч учений (дхарм), а также [сам] наилучшим образом принял участие в [этой практике].

Ом намо бхагаваде <...>. Если кто-то запишет буквами, либо побудит [кого-то] переписать это краткое изложение Сутры, [обладающей]

неизмеримой жизнью, то это будет сродни тому, что [он] полностью очистился от сотворенных „пяти не имеющих промежутка“[13].

Если кто-то это краткое изложение Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью, запишет буквами, **[7a]** либо побудит [кого-то] переписать [его], то это будет сравнимо с тем, что полностью очистился от массы грехов размером с гору Сумеру.

Ом намо бхагаваде <...>. Если кто-то запишет буквами, либо побудит [кого-то] переписать это краткое изложение Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью, то хотя злые духи (шимнусы), тенгрии [из] разряда демонов (злых духов)[14], якши[15] и ракшасы[16] будут искать предлога к обвинению, но не найдут случая.

Ом намо бхагаваде <...>. Если кто-то запишет буквами, либо побудит [кого-то] переписать это краткое изложение Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью, когда наступит [его] смертный час, **[7b]** 99 джева[17] будд воистину дадут духовные наставления, а 1000 будд протянут ему руки, поведут из [одной] страны пребывания Будды в [другую] страну Будды. На этот счет не допускайте сомнения и не держите двух мнений!

Ом намо бхагаваде <...>. Если кто-то запишет буквами, либо побудит [кого-то] переписать это краткое изложение Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью, то четыре великих царя[18] будут следовать за ними, оберегать и укрывать.

Ом намо бхагаваде <...>. Если кто то это краткое изложение Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью, **[8a]** запишет буквами, либо побудит [кого то] переписать, тот получит возможность возродиться в райской области Татхагаты Будды Амитабхи — [стране] Сукхавати.

„Ом намо“, если какая то страна запишет буквами, либо побудит [других] переписать это краткое изложение Сутры, то та страна станет местом поклонения и будет достойным совершать [поклоны, простирания].

Те, кто отправились в страну рожденных животными, а также проповедовали [так, что доходило до] слуха птиц и диких зверей — все они, явно достигнув наивысшего истинного просветления, станут буддами.

**[8b]** Ом намо бхагаваде <...>. Если кто-то запишет буквами, либо побудит [кого-то] переписать это краткое изложение Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью, тот никогда не получит рождение женщиной[19].

Ом намо бхагаваде <...>. Если кто-то сделает [подношение] несколькими монетами[20] ради какой-либо [из] разновидностей учения, то это будет сравнимо с тем, что он сделал подношение семью видами драгоценностей, полностью заполнившими пространство трех тысяч великой тысячи миров[21].

Ом намо бхагаваде <...>. Если кто-то во имя какой-то [из] разновидностей учения сделает [подношение], то это будет равноценно почитанию наивысшего учения.

**[9a]** Ом намо бхагаваде <...>. Если привести примеры, подобные этому, то можно узнать меру собрания добродетели от совершения подношений семью видами драгоценностей [таким божествам, как] Татхагата Випашьин[22], [Обладающий] ушнишей, Вишвабху[23], Очищающий неправедную веру, Канакамуни[24], а также Кашьяпа[25] во главе с Шакьямуни, подсчитать же меру собрания добродетели этого краткого изложения Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью, невозможно. Ом намо бхагаваде <...>.

Если подобно этому привести примеры, **[9b]** то можно подсчитать величину собрания добродетели от подношений из драгоценностей, собранных в одну кучу [размером] с гору Сумеру, но невозможно подсчитать меру собрания добродетели этого краткого изложения Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью.

Ом намо бхагаваде <...>. Если подобно этому привести примеры, то [вместилище], заполненное водами четырех великих океанов, можно пересчитать по одной капле, но подсчитать меру собрания добродетели этого

краткого изложения Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью, невозможно.

Ом намо бхагаваде <...>. Если [кто-то] это краткое изложение Сутры, [обладающей] неизмеримой жизнью, **[10a]** запишет буквами, либо побудит [кого-то] переписать, либо принесет жертвенные дары (подношения), оказывающие почитание, то [это] будет равносильно тому, что он поклонился и совершил подношения всем буддам 10 сторон света и всем Татхагатам.

Ом намо бхагаваде <...>. В силу приношений (милостыни) Будда стал монахом, Лев среди людей, постигнув силу приношений, когда [будет] входить в милосердный город, возвестит о силе приношений.

В силу моральной чистоты Будда стал монахом, **[10b]** Лев среди людей, постигнув силу моральной чистоты, когда [будет] входить в милосердный город, возвестит о силе нравственных принципов.

В силу терпения Будда стал монахом, Лев среди людей, постигнув силу терпения, когда [будет] входить в милосердный город, возвестит о силе терпения.

В силу прилежания Будда стал монахом, Лев среди людей, постигнув силу прилежания, когда [будет] входить в милосердный город, **[11a]** возвестит о силе прилежания.

В силу медитации Будда стал монахом, Лев среди людей, постигнув силу медитации, когда [будет] входить в милосердный город, возвестит о силе медитации.

В силу мудрости Будда стал монахом, Лев среди людей, постигнув силу мудрости, когда [будет] входить в милосердный город, возвестит о силе мудрости.

Ом намо бхагавадē. апари мидā аюрджняна субинис джидē деджō ра за я та. да та га я. Архаду сама нигса (=самьяк) **[11b]** сам буддхая дадья та ом бунья апари ом бунья бунья маха пунья апари мида пунья. апаримида пунья

джняна сам паро па джида джидē. ом сарва сам сакара пари шуддха дхармаде гагāна самод гаде самбхава. бишуддхе майха на я пари варē суха.

Бхагаван возрадовался и [когда] произнес это, молодой Манджушри и все совершенные сподвижники, а также миры во главе с тенгриями, людьми, асурами и гандхарвами[26] возрадовались, **[12a]** стали явно возносить хвалу словам Бхагавана.

Сутра махаяны, именуемая „Святая, [обладающая] знанием неизмеримой жизни“ завершилась.

Эту Сутру, [обладающую] знанием неизмеримой жизни, по настоятельной просьбе Ачиту-цорджи[27] на монгольский язык перевел[28] Шалхан убаши[29]. В силу этой добродетели сияние лам да пребудет на протяжении всей жизни! Пусть живут 100 калп (кальп), проповедуя учение (дхарму)! В силу этой добродетели [пусть] я скорейшим образом **[12b]** завершу [Сутру обладающего] неизмеримой жизнью! Пусть станет подходящей для любой страны, не минуя ни одно живое существо! Пусть осуществятся деяния, которые соответствовали бы учению (дхарме) учителей и учеников, в соответствии с тем, как было задумано, соблаговоли(те) оказать милость, [которая] усмирит собрание [всего] того, что является препятствием таким, как болезни, злые духи, препоны.

Сарва мангалам (Да будет благо!).

Ом мани падме хум.

---

[1] Транслитерация и перевод выполнены по рукописи на ойратском языке Xutuqtu caqlasi ügei nasun belge biligtü kemekü yeke külgüni sudur (‘Сутра махаяны, именуемая „Святой, [обладающий] знанием неизмеримой жизни“’) из Научного архива КалмНЦ РАН. Ф–8. Оп. I. Ед. хр. 166, 13 л.; рукопись поступила от Артаева В. К. в 1985 г. [Орлова, 2002: 54, № 93]. Для данного текста характерно написание целого ряда слов, отличное от классического «тодо бичиг», что обусловлено диалектными особенностями. Все такие случаи, а также ошибочные написания в транслитерации выделяются подчеркиванием. В фигурных скобках показаны слова или слоги, пропущенные в тексте, но при повторном чтении (проверке) переписчика (либо редактора) дописанные слева или справа от строки.

[2] Здесь и далее в написании санскритской мантры (тарни, т. е. санскритских заклинательных молитвенных формул) мы придерживаемся той разбивки по слогам, какая дана самим переписчиком.

[3] Здесь и далее в тексте знак (крестик) указывает на то, что здесь пропущен фрагмент мантры, которая в данной сутре повторяется 27 раз.

[4] Здесь представлен интересный прием сокращения (стяжения, скорописи), когда буква а никак не обозначена на основной вертикальной линии (необходимый штрих опущен), но знак долготы, поставленный

справа от строки между буквами *q* и *n*, не только указывает на то, что между ними должна стоять гласная *a*, но и, очевидно, указывает на ее долготу.

[5] В данном случае переписчик написал это слово раздельно, возможно, по той причине, что в том списке или варианте данной сутры, который послужил для него образцом (оригиналом), данное слово было записано с переносом, что и было им скопировано.

[6] В данном переводе в квадратные скобки заключаются дополнительные слова, поясняющие перевод. Это продиктовано тем, что в ряде случаев подобрать точный (адекватный) русский эквивалент тому или иному слову (словосочетанию) ойратского текста представляется затруднительным. В круглых скобках приводятся варианты переводов тех или иных слов (терминов, словосочетаний).

[7] *Санскр*. Ārya-Aparimitāyurjñāna-nāma-mahāyānasūtra.

[8] *Тиб*. 'Phags-pa tshe-dang ye-shes dpag-tu med-pa zhes bya-ba theg pa chen-po'i mdo.

[9] Эта начало санскритской мантры, повторяющейся в данном тексте 27 раз. В остальных случаях, за исключением последнего, вместо полного текста приводится начало „Ом намо бхагавāде“.

[10] В данном тексте написано слово erdeni „драгоценность, драгоценный“, на наш взгляд ошибочно, поскольку если бы это было определение к слову nerē, то оно бы предшествовало ему. Уточнение этого фрагмента по более раннему списку, в котором приводится слово edeni „эти“ [UB, f. 3a:13], подтверждает ошибочность написания этого слова в данном тексте.

[11] jevā (*тиб*. bye ba) „джева (джува)“ = 10 миллионов [Рерих, 1986, VI: 231].

[12] Здесь речь идет о „рождении, неподходящем для практикования у чения“.

[13] tabün zabasār ugei „пять не имеющих промежутка“ (*тиб*. mtshams med-pa lnga) — это пять тяжких преступлений, к которым относятся: разрушение ступы, грабеж достояния монашеской общины и т. п. [Рерих, 1986, VII: 301]. В монгольском терминологическом словаре приводится такой перечень 5 тяжких грехов: убийство матери, архата, отца, внесение раздора в сангху, злонамеренное нанесение кровавой раны татхагатам [Mahāvyutpatti: 180].

[14] šomanošiyin ayimigiyīn te{ng}geri (*тиб*. bdud-kyi ris-kyi lha) — тенгрии (божества, небожители из разряда демонов (злых духов). Согласно буддийской космологии, тенгрии подразделяются на 4 разряда, из которых второй составляют 11 свирепых тенгриев [Ковалевский, 1837a: 60].

[15] rangxa (*тиб*. gnod-sbyin) — якша (назв. разряда полубогов, демонов, обитающих, по поверью тибетцев, в горах, а особенно на горных перевалах и могущих, если их не умилостивить, причинить зло путнику) [Рерих, 1985, V: 100]. *Монг*. yagš-a, yagqa, qoor öggügči — также переводится как якша (назв. злого духа) [Ковалевский, 1849, III: 2299].

[16] mangγüs [=mangγus] (*тиб*. srin-po) — ракшас, демон-людоед [Рерих, 1987, X: 104]; ragšas в монгольском словаре О. М. Ковалевского отмечено как „название чудовищ, враждебных человеку“ [Ковалевский, 1849, III: 2660; Ковалевский, 1837, I: 271]; относительно названия mangγus, которым в рассматриваемом ойратском тексте передано *тиб*. srin-po, имеется следующее разъяснение „ракшас, плотоядное чудовище, род вампира“ [Ковалевский, 1849, III: 1977].

[17] 99 джева = 990 миллионов.

[18] dörbün yeke xān (*тиб*. rgyal-po chen-po bzhi) — четыре великих царя. Под четырьмя великими царями (сокращ. *тиб*. rgal chen bzhi), как правило, подразумеваются хранители четырех сторон света, стражи четырех стран мироздания, а именно: 1) Дхритараштра (*тиб*. yul 'khor srung, санскр. Dhrtarāstra) на востоке; 2) Вирудхака (*тиб*. 'phags skyes po, санскр. Virūdhaka) на юге; 3) Вирупакша (*тиб*. spyan mi bzang, санскр. Virūpāksa) на западе и 4) Вайшравана (*тиб*. rnam thos sras, *санскр*. Vaisravana) на севере [Ковалевский, 1849, III: 1949; Tsepak Rigzin: 54].

[19] Здесь закралась явная ошибка, заключающаяся в том, что слово xatuqtai „дама, женщина“ [UB, f. 12a:18], которое является переводом тибетского bud med „женщина“ [Tib., f. 18a:5], получило в тексте настоящей рукописи графическое оформление как xütüqtü, что скорее всего ближе по написанию к слову xutuqtu „святой“, но тогда перевод лишался бы логики. Речь идет о рождении женщиной, что по буддийским представлениям не является благоприятным, поскольку сопряжено с невозможностью практиковать дхарму (учение).

[20] Каршапани (здесь karšipani, от *тиб*. karshapani, *санскр*. kārsāpana) — монета различного достоинства в Древней Индии [Рерих, 1983, I: 42].

[21] γürban mingγani yekē mingγān yertüncuyin ürün [= oron] (тиб. stong gsum-gyi stong chen-po'i 'jig-rten-gyi khams) [Tib., f. 18b:5–19a:1] — три тысячи великой тысячи миров [Mahāvyutpatti: 225]. Три тысячемирия различаются названиями: малое, среднее и большое [Ковалевский, 1837, I: 290–291], таким образом, указанную фразу можно перевести, как „большое тысячемирие трех тысяч миров“. Согласно буддийской космологии, „неисчислимое количество миров группируется в огромные мировые системы (сахалока), которых, по образному сравнению из буддийских текстов, больше, чем песчинок в реке Ганг“ [Мифы народов мира, I: 191].

[22] teyin özüqči (*тиб*. rnam-par gzigs, *санскр*. vipasyin) — „Всевидящий“, Випашьин (имя Будды) [Рерих, 1985, V: 131].

[23] xamügi ibeqči (*миб*. thams-cad skyob *букв*. „заботящийся обо всех, призревающий всех“) — „Всёзащищающий“, эпитет будды Вишвабху, третьего из шести земных будд [Рерих, 1985, IV: 27]. Согласно общебуддийской мифологии, шесть будд, которые появились до Шакьямуни, это Вишвабху, Випашьин, Шикхин, Кракучханда, Канакамуни, Кашьяпа [Мифы народов мира, I: 191], при этом отмечается, что Випашьин, Шикхин и Вишвабху — это „архаичные, древнейшие (archaic)“ будды, жившие многие эры тому назад, а Кракучханда, Канакамуни и Кашьяпа, характеризуемые как „древние (ancient)“ будды, предшествовали Шакьямуни уже в период настоящей эры [Encyclopedia of Buddhism, 2004: 72].

[24] altān čidiqči (*миб*. gser-thub букв. „Золотой могущественный“) — Канакамуни (имя второго будды нынешней калпы) [Рерих, 1987, X: 157].

[25] gerel sakiqči (*миб*. 'od-srung букв. „хранитель света“) — Кашьяпа (Махакашьяпа), согласно буддийской мифологии, является одним из главных учеников Шакьямуни [Мифы народов мира, I: 629]; это также имя одного из шести будд, появившихся до Шакьямуни [Ковалевский, 1849, III: 2430; Рерих, 1986, VIII: 219].

[26] Здесь речь идет о гандхарвах (*миб*. dri za *букв*. „питающийся запахами“) — согласно древнеиндийской мифологии, это класс (группа) полубогов [Мифы народов мира, I: 264]; такое же название имеют небесные музыканты [Рерих, 1985, IV: 219; Das, 1991: 653; Tsepak Rigzin: 137].

[27] Речь идет об ойратском ламе, одном из учеников Зая-пандиты [Норбо, 1999: 239].

[28] Здесь букв. „монголизировал“.

[29] В колофоне рукописи приводится имя автора перевода — Шалхан убаши. Но на наш взгляд, это имя, скорее всего, принадлежит переписчику (писцу), поскольку в целом данный перевод не отличается от перевода, выполненного в свое время Зая-пандитой. Исключение составляют некоторые расхождения в орфографии, графике и лексике.

# Приложение 2. Перечень сочинений из сборника буддийских текстов «Сундуй» (тиб. gZungs 'dus) из коллекции Э. Б. Убушиева (по пекинскому ксилографу на тибетском языке 1729 г. изд.)

| №№ раздела | | Наименование сочинения(ий) согласно гарчаку с указанием нумерации лл. | Перевод названия сочинения(ий) из гарчака | Наименование сочинения(ий) в сборнике с указанием границ текста(ов) (нумерации лл., строк) | Примечания | Наименование сочинения по сб., сост. Эрх-цорджи на «тодо бичиг» |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. | **ka** ba la\| | [1a:6][1] 'phags pa 'jam dpal gyi mtshan yang dag par brjod pa\| [phan yon yongs rdzogs] | ‘Манджушри-нама-сангити (или «Истинное произношение имени Манджушри»)’ [Полное завершение благословения] | (по окончанию) 'phags pa 'jam dpal ye shes sems dpa'i mtshan yang dag par brjod pa\| (‘Истинное произношение имени джнянасаттвы Манджушри’) [2a:1–13a:7] | Колофон [13a:7–13a:10] | (1) Xutuqtu Mañjušriyin nere sayitur ögüüleküi: (с колофоном Зая-Пандиты) |
| 2. | **kha** pa la\| | 'phags pa (7) tshe dang ye shes dpag tu med pa'i mtshan brgya rtsa brgyad ba\| | ‘Сто восемь имен [обладающего] неизмеримой жизнью и мудростью’ | 'phags pa tshe dpag tu med ba (=pa)[2] zhes bya ba theg pa chen po'i mdo\| (‘Сутра махаяны «Святой, обладающий неизмеримой жизнью (возрастом)»’) [13a:10–17b:10] | Текст сутры начинается на последней строке л. 13a (т.е. раздела «ka»), с оборотной стороны листа начинается раздел «kha» | (4) Xütuqtu caqlaši ügei nasün belge biliq-tü: (35) Xutuqtu caqlaši ügei nasün belge biliq-tü kemēkü yeke külgüni sudur: (с колофоном Зая-Пандиты) |
| | | tshe dpag med\| | ‘Амитаюс’ | 'phags pa tshe dang ye shes dpag tu med pa'i snying po zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани | | (5) Xütuqtu caqlaši ügei nasutuyin züreken: (36) Xutuqtu |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 'chi med rnga sgra gzungs\|[3] | ‘Дхарани «Звуки бессмертного барабана или [Будды] Амогхасиддхи»’ | «Сущность обладающего неизмеримой жизнью и мудростью»’) [17b:10–19b:3] | | nasun kigēd belge biliq caqlaši ügeyin züreken kemēkü toqtōl: |
| 3. | **ga** pa la\| | de bzhin gshegs ba'i gtsug tor rnam par rgyal ba'i gzungs (8) rtogs pa dang\| | ‘Дхарани Татхагаты Ушнишавиджаи’ | 'phags pa gtsug tor rnam par rgyal ba'i gzungs (‘Дхарани Ушнишавиджаи’) [19b:3–20b:4] | | (37) Xamuq tögünčilen boluqsani üsnir teyin ilaγuqsan kemēkü toqtōl: |
| | | tsantragomis mdzad pa'i bstod pa\| | ‘Гимн, составленный Чандрагомином’ | gtsug tor rnam par rgyal ba la bstod pa (‘Гимн Ушнишавиджае’) [20b:4–21a:10] | Колофон [21a:10], автор: tsandragomi (Чандрагомин) | |
| 4. | **nga** pa la\| | ngan 'gro thams cad yongs su sbyongs ba'i gtsug tor rnam rgyal\|[4] | ‘Ушниша Виджая, полностью очищающая от всех неблагих перерождений’ | 'phags pa ngan 'gro thams cad rnam par sbyong ba gtsug tor rnam par rgyal ma'i gzungs\| (‘Дхарани Ушнишавиджаи, очищающей от всех неблагих перерождений»’) [26a:1–25b:3] | Мантры [25b:3–26a:1] | (6) Erdeni nasu bütēqči (?) |
| | | gtsug tor rnam rgyal legs mtshan [gnyis]\|\| | ‘Истинные имена Ушнишавиджаи’ | — | Данному краткому названию, приведенному в гарчаке, в соответствующем разделе текста сб. не выявлено соответствия | |
| | | (9) gtsug tor dri med\| | ‘Непорочная Ушниша’ | **gnyis pa** gtsug tor dri med kyi gzungs (2-e. ‘Дхарани «Непорочная Ушниша»’) [25b:3–26a:1] | | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | **gsum pa** gsang ba ring bsrel (‘3-e. Тайные реликвии (частицы шарира)’) [26a:10–26b:4] | Данному тексту в гарчаке соответствует наименование, которое приведено после следующего текста | |
| | | byang chub brgyan 'bum\| | ‘Сто тысяч украшений Бодхи (Просветления)’ | **bzhi pa** byang chub rgyan 'bum\| (4-e. ‘Сто тысяч украшений Бодхи (Просветления)’) [26b:4–8] | | |
| | | gsang ba ring bsrel\| | ‘Тайные реликвии (частицы шарира)’ | | Данному названию из гарчака в тексте сб. соответствует «gsum pa gsang ba ring bsrel» (см. выше) | |
| | | rten 'brel snying po‖ | ‘Сущность взаимообусловленного происхождения’ | **lnga pa** rten 'brel snying po (5-e. ‘Сущность взаимообусловленного происхождения’) [26b:8] | | |
| 5. | **ca** pa la\| | gtsug tor gdugs dkar mchog tu grub ba (=pa) dang\| | parama-siddha ‘Обладающая белым зонтом’ (или Ситатапатра) | 'phags pa de bzhin gshegs pa'i gtsug tor nas byung ba'i rnam par rgyal ma'i gdugs dkar po can\| gzhan gyis mi thub pa phyir zlog pa chen mo mchog tu grub pa zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани Обладающей белым зонтом’) [26b:8–32b:4] | Колофон [32b:4–5], переводчики: kha che'i pandita paraheta, lotsaba zu dga' rdor | (41) Tögünčilen boluqsani üsnir-ēce γaruqsan xutuqtu caγan šükürtü busudtu ülü ilaqdaqči eke xariüluqči sayitur bütüqsen kemēkü toqtōl: |
| | | gtsug tor gdugs (10) | ‘Гимн Обладающей | gtsug tor gdugs dkar can la bstod pa | Колофон [33a:8–9], | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | dkar can la bstod pa\| | белым зонтом (или Ситатапатре)’ | (‘Гимн Обладающей белым зонтом’) [32b:6–33a:9] | по предписанию blo bzang grags pa (Цзонхавы) (1357–1419) составил shes rab rgyal mtshan и др. | |
| | | gtsug tor 'bar ba/ | ‘Пламенная ушниша’ | 'phags pa gtsug tor 'bar ba zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Пламенная ушниша»’) [33a:9–33b:3] | | |
| 6. | **cha** pa la\| | bcom ldan 'das kyis (=gyi) mtshan brgya rtsa brgyad pa/ | ‘Сто восемь имен Бхагавана («Ушедшего с победой»)’ | ston pa sangs rgyas bcom ldan 'das kyi mtshan brgya rtsa brgyad pa gzungs sngags\| (‘Дхарани «Сто восемь имен Будды Бхагавана»’ и др.) [33b:3–38a:6] | | (42) Burxan baqšiyin zuün nayiman nere toqtōl tarni selte. |
| | | shes rab kyi pha rol tu phyin ma'i mtshan brgya rtsa brgyad ba (=pa)\| | ‘Сто восемь имен Праджняпарамиты’ | 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i mtshan brgya rtsa brgyad pa (‘Сто восемь имен Праджняпарамиты’) [38a:6–39b:7] | | (11) Xutuqtu biligiyin činadu kürüqseni zoün nayiman nere: (43) Xütuqtu biligiyin činadu kürüqsen ni zoün nayiman nere |
| | | byams pa'i [2a:1] mtshan brgya rtsa brgyad pa\| | ‘Дхарани «Сто восемь имен Майтрейи»’ | 'phags pa byams pa'i mtshan brgya rtsa brgyad pa gzungs\| ‘Дхарани «Сто восемь имен Майтрейи»’ и др. [39b:7–41a:10] | | (12) Xu̱tuqtu Mayidariyin zoün nayiman nere toqtōl tarni-luγa selte: |
| | | — | | 'phags pa 'jam dpal gyi shes rab dang blo 'phel ba zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани, приумножающая | Данный текст, включенный в раздел | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | мудрость и знание Манджушри’) [41a:10–42a:5] | «cha» сборника, не отображен в гарчаке | |
| 7. | **ja** pa la\| | 'phags ma sgrol ma'i mtshan brgya rtsa brgyad pa\| | ‘Сто восемь имен Тары’ | rje btsun ma 'phags ma sgrol ma'i mtshan brgya rtsa brgyad pa\| (‘Сто восемь имен Досточтимой Тары’) [42a:5–44a:4] | | (13) Getülgegči Dāre ekeyin zoün nayiman nere: |
| | | sgrol ma phyag 'tshan (='tshal) nyer gcig ma\| | ’Поклонение 21 Таре’ | rje btsun 'phags ma sgrol ma la yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas rnam par snang mdzad kyis bstod pa\|\| (‘Гимн Досточтимой Таре, исполненный Буддой Вайрочаной’) [44a:5–45a:6] | | (14) Dāre ekeyin xorin nigen mürgüül: |
| | | sgrol ma 'jigs pa brgyad skyobs\| | ‘Тара — Защитница от 8 опасностей[5]’ | rje btsun bcom ldan 'das ma seng ldeng nags kyi sgrol ma la bstod pa mkhas pa'i gtsug rgyan zhes bya ba (‘Гимн Таре — Хадиравани «Украшение головы мудрецов»’) [45a:6–46b:8] | Колофон [46b:8], автор: dge 'dun grub pa dpal bzang po (Далай-лама I) | (15) Dāre ekeyin nayiman ayoül-ēce ibēqči: |
| | | (2) sgrol dkar tshe 'phel ma\| | ‘Белая Тара, продлевающая жизнь’ | (начало:) oṁ rje btsun ma 'phags ma sgrol ma la phyag 'tshal lo\| (‘Ом. Склоняю голову перед Почтеннейшей Тарой’) [46b:8–47a:8] | | (16) Caγān Dāre ekeyin nasu arbiǰiülüqči kemēkü zalbaril: |
| | | sgrol ma dkar mo la bstod pa\| | ‘Гимн Белой Таре’ | rgyal ba'i yum mchog rje btsun sgrol ma dkar mo la bstod pa\| (‘Гимн Досточтимой Белой Таре’) [47a:8–48a:10] | Колофон [48a:10], автор: dge 'dun grub pa dpal bzang po (Далай-лама I) | (17) Caγān Dāre ekeyin maqtāl: |
| 8. ё | **nya** pa la\| | 'phags ma ri khrod ma lo ma gyon ma'i | ‘Дхарани «Сутра об “Одетой в | 'phags pa ri khrod lo ma gyon pa'i gzungs (‘Дхарани «Одетой в | | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | gzungs mdo‖ | листья”[6] [пребывающей] среди гор»’ | листья», [пребывающей] среди гор’) [48b:1–10] | | |
| 9. | **ta** pa la\| | 'phags ma 'od zer can ma'i (3) gzungs\| | ‘Дхарани Маричи’[7] | 'phags ma 'od zer can zhes bya ba'i gzungs/ (‘Дхарани Маричи’) [49a:1–49b:10] | Колофон [49b:10], переводчики: amoghabadzra, rin chen grags pa | (18) Xütuqtu gereltü eke kemēküyin toqtōl: |
| 10. | **tha** pa la\| | 'phags pa rgyal mtshan rtse mo'i dpung rgyan[8]\| | ‘Украшение [в виде] браслета на навершии штандарта победы’ | 'phags pa rgyal mtshan gyi rtse mo'i dpung rgyan ces bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Украшение [в виде] браслета на навершии штандарта победы»’) [49b:10–51a:4] | Колофон [51a:4–5], переводчики: dzinamitra, dānashīla, bande yeshes sde | |
| 11. | **da** pa la\| | dpal rdo rje sder mo‖ | ‘Славная, [обладающая] алмазным когтем-ваджрой’ | dpal rdo rje sder mo zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Славная, [обладающая] алмазным когтем-ваджрой»’) [51a:5–55b:9] | | (20) Coqtu očir xomsusun eke kemēkü toqtōl: |
| 12. | **na** pa la\| | 'phags pa stobs po che\|[9] | ‘Махабала (или «[Обладающий] большой силой»)’ | 'phags pa stobs po che zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (‘Сутра махаяны «Махабала (или [Обладающий] большой силой»’) [55b:9–65b:9] | | (45) Xütuqtu yeke küčütü kemēkü yeke külgüni sudur: |
| | | dge slong gi bslabs bya nyer mkho (4) las\| | ‘Необходимые моменты, подлежащие изучению монахами’ | dge slong gi bslab bya nye bar mkho ba las sngags (‘Мантры относительно необходимых моментов, подлежащих изучению монахами’) [65b:9–67a:7] | На лл. 65b:9–67a:7 — 2-й текст; далее следует текст следующего раздела | (46) Gelünggiyin čixüla kereqlekü-ēce tarni: |
| | | phyag mchod sbyin gtong gi sngags bsdus pa\| | ‘Собрание мантр при приветствии и совершении подношений’ | — | | (89) Xütuqtu sayin maniyin toqtōl: (?) |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 13. | **pa** pa la\| | mi rgod rnam 'joms dang\| | ‘Полное истребление разбойников’ | 'phags pa mi rgod rnam par 'joms pa zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани, полностью истребляющая разбойников’) [67a:7–67b:8] | | (47) Zerliq kümü maši daruqči kemēkü toqtōl |
| | | bar du gcod pa thams cad sel ba\| | ‘Устраняющие все препятствия’ | 'phags pa bar du gcod pa thams cad sel ba'i gzungs\| (‘Дхарани, устраняющая все препятствия’) [67b:8–68a:6] | | (48) Xütuqtu zedkerleqči xamugi arilγaqči toqtōl tarni: |
| 14. | **pha** pa la\| | 'phags pa spyan ras gzigs kyi gzungs dang\| | ‘Дхарани Авалокитешвары’ | 'phags pa spyan ras gzigs kyi snying po (‘[Дхарани] «Сущность (сердце) Авалокитешвары»’) [68a:6–68b:8] | | (49) Xutuqtu erketü Nidübēr üzeqčiyin toqtōl: |
| | | (5) srong btsan sgam po mdzad pa bstod pa\| | ‘Гимн, составленный [царем] Сронцзангампо’ | (по началу:) chos sku stong ba'i ngang nyid las\|… [‘Из самой природы пустотности дхармакайи…’] [68b:8–69b:6] | Не указано название гимна; в тексте 7 раз повторяется фраза nam mkha'i rgyal po phyag 'tshal lo/ (‘Склоняюсь в молитве перед Небесным царем[10]’) | |
| | | seng ge sgra'i gzungs\| | ‘Дхарани [обладающего] львиным рыком’ | seng ge sgra'i gzungs\| (‘Дхарани [обладающего] львиным рыком’) [69b:6–9] | Колофон [69b:9], переводчики: ngag gi dbang phyug, glog skya shes rab brtsegs | (50) Arsalanggiyin doüni toqtōl: |
| | | don yod zhags pa'i gzungs\| | ‘Дхарани Амогхапаши[11]’ | 'phags pa spyan ras gzigs don yod zhags pa'i snying po zhes | | (51) Xutuqtu Nidübēr Üzeqči tosa |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Сущность (сердце) Авалокитешвары-Амогхапаши’) [69b:9–71b:2] | | (=tusa) bütēqči calamiyin züreken kemēkü toqtōl: |
| 15. | **ba** pa la\| | kun du (=tu) bzang po'i gzungs\| | ‘Дхарани Самантабхадры’ | 'phags pa kun tu bzang po zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани Самантабхадры’) [71b:2–73b:4] | Колофон [73b:4–5], переводчики: dzinamitra, dānashīla, bandhe yeshes sde | (52) Xutuqtu Samanda Badara kemēküyin toqtōl: |
| 16. | **ma** pa la\| | lag na rdo rje bcu'i snying po‖ | ‘Сущность десяти Ваджрапани’ | 'phags pa lag na rdo rje bcu'i snying po\| (‘Сущность десяти Ваджрапани’) [73b:5–74a:10] | Колофон [74a:10–74b:1], переводчики: dzinamitra, dānashīla, bandhe yeshes sde | (53) Xutuqtu γartān očir-tu arban-ni züreken: |
| | | (6) sme brtsegs bstod sngags\| | ‘Мантры гимна гневному божеству’ | khro bo'i rgyal po dme brtsegs la bstod pa'i sngags\| (‘Мантры гимна Кродха-радже («Гневному царю»)’) [74b:1–75a:4] | | (54) Kilingtüni xān mengge dabxürlaqsan-du maqtaqsan maqtāl |
| 17. | **tsa** pa la/ | rdo rje mi pham ma me ltar 'bar ba\| | ‘Непобедимая ваджра, пламенеющая подобно огню’ | 'phags pa rdo rje mi pham pa me ltar rab tu rmongs byed ces bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Непобедимая ваджра, подобно огню приводящая к полному неведенью»’) [75a:4–78a:3] | Колофон [78a:3], переводчики: dzinamitra, bandhe ye shes sde | (76) Xütuqtu očir ayaγüülün üyiledüqčiyin toqtōl kemēkü: |
| 18. | **tsha** pa la\| | rig sngags kyi rgyal mo dbugs chen mo[12]\| | ‘Царица видьямантры (мантры знания) «Великое дыхание»’ | 'phags pa rig sngags kyi rgyal po dbugs chen po zhes bya ba (‘Царь видьямантры (мантры знания) «Великое дыхание»’) [78a:4–78b:6] | Колофон [78b:6], переводчики: pradznyāb arma, bandhe ye shes sde | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 19. | **dza** pa la\| | 'phags pa bu mang po ston pa so sor (7) 'brang ba\| | ‘[Дхарани] «Бахупутра-пратисара («Наставляющая множество сынов»)»’ | 'phags pa so sor 'brang ba zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Бахупутра-пратисара»’) [78b:6–79a:6] | Колофон [79a:6], переводчики: dzina mitra, dānashīla, bande ye shes sde | |
| 20. | **wa** pa la\| | 'phags pa gzhan gyis mi thub pa mi 'jigs pa sbyin pa\| | ‘Непобедимая другими, дарующая бесстрашие’ | 'phags pa gzhan gyis mi thub pa mi 'jigs pa sbyin pa ces bya ba\| (‘Непобедимая другими, дарующая бесстрашие’) [79a:7–80b:3] | колофон [80b:3–4], переводчики: pradznyāb arma, bandhe ye shes sde | (55) Xutuqtu očir ülü ilaqdaqči: γal metü maši mongxorüülün üyiledüqči kemēküyin toqtōl: (?) |
| | | stong 'gyur gyi gzungs\| | ‘Дхарани, порождающая тысячу’ | stong 'gyur ces bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани, порождающая тысячу’) [80b:4–81a:2] | | (56) Mingγan bolxu kemēküyin toqtōl tarni: |
| 21. | **zha** pa la/ | 'phags pa phyir bzlog rnam rgyal\| | ‘Полностью побеждающее, отвращая обращением вспять’ | 'phags pa phyir bzlog rnam rgyal ba can zhes bya ba\| (‘Полностью побеждающая обращением вспять’) [81a:2–82a:9] | | (59) Xütuqtu xarin xariülün teyin ilaγüqči kemēkü: |
| 22. | **za** pa la\| | phyir bzlog stobs chen\| | ‘Великая сила, обращающая вспять’ | 'phags pa phyir bzlog pa stobs zhes bya ba\| (‘«Великая сила, обращающая вспять»’) [82a:10–82b:9] | | |
| | | (8) las sgrib rnam sbyongs\| | ‘Полностью очищающая от препятствий’ | las sgrib rnam sbyongs (‘Полностью очищающая от препятствий’) [82b:9–83b:5] | | (58) Xütuqtu üyileyin tüyidker xamugi maši arilγaqči kemēkü toqtōl: |
| | | 'phags pa g.yul las rgyal ba\| | ‘Побеждающая [в] сражении’ | 'phags pa g.yul las rgyal ba zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Побеждающая [в] сражении »’) [83b:5–85a:10] | | (59) Xütuqtu bayilduγān-ēce ilaγüqči kemēküyin toqtōl: |
| 23. | **'a** pa la\| | lus ngag yid gsum bcings pa las grol ba\| | ‘Освобождающая от пут тела, речи и мыслей’ | lus ngag yid gsum bcings pa las grol bar byed pa zhes bya ba'i | Колофон [86a:8–9], переводч | (60) Beye kelen sedkil γürban |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | gzungs\| (‘Дхарани, «Освобождающая от пут тела, речи и мыслей»’) [85a:10–86a:8] | ики: gayadhara, shākya yeshe | külīsün-ēce maši ilaγun üyiledüqči kemēküyin toqtōl: |
| 24. | **ya** pa la\| | rig sngags kyi rgyal mo rgyal ba can\| | ‘Царица видьямантры (мантры знания) «Победительница»’ | 'phags pa rgyal ba can zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Победительница»’) [86a:9–90a:8] | | (61) Xütuqtu ilaγüqsan-tü kemēkü toqtōl: |
| 25. | **ra** pa la\| | dpal (9) chen mo'i mdo\|\| | ‘Сутра [богини] Палченмо («Обладающей великой славой»)’ | dpal chen mo'i mdo\| (‘Сутра «Палченмо»’) [90a:9–91a:1] | | (62) Yeke coqtu ekeyin sudur: |
| 26. | **la** pa la\| | dbyig dang ldan pa'i gzungs\| | ‘Дхарани Обладающего богатством’ | 'phags pa dbyig dad (=dang) ldan pa zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани Обладающего богатством’) [91a:2–92b:4] | Колофон [92b:3–4], переводчики: dzinamitra, dānashīla, bande ye shes sde | |
| | | 'phags pa dug sel ba\| | ‘Устраняющее действие яда’ | 'phags pa dug sel ces bya ba'i rig sngags\| (‘Видьямантра (мантра знания), устраняющая действие яда’) [92b:5–93a:8] | | |
| | | 'phags pa sor mo can\| | ‘Обладающая перстами (пальцами)’ | bklags pas 'grub pa bcom ldan 'das ma 'phags ma sor mo can zhes bya ba rig pa’i rgyal mo\| (‘Царица учености, обладающая перстами (пальцами)’) [93a:8–94a:5] | | |
| | | chos thams cad kyi yum\| | ‘Мать всех дхарм’ | chos thams cad kyi yum zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Мать всех дхарм»’) [94a:5–94b:1] | | |
| | | 'phags pa gtsug gi nor bu\| | ‘Чинтамани (драгоценный камень) в | 'phags pa gtsug gi nor bu zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани | Колофон [96a:3], переводч | (63) Xütuqtu oroyin erdeni kemēküyin |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | короне’ | «Чинтамани (драгоценный камень) в короне»’) [94b:1–96a:3] | ики: shīlendrabodhi, bandhe ye shes sde | toqtōl: |
| | | 'phags (10) pa yi ge drug pa'i rig sngags\| | ‘Видьямантра (мантра знания) шести слогов[13], | 'phags pa yi ge drug pa zhes bya ba rig sngags\| (‘Видьямантра (мантра знания) шести слогов’) [96a:3–96b:7] | Мантры [96b:7–9] | (64) Xütuqtu zurγān üzürtü kemēküyin uxān tarni: |
| | | — | | shloka brgya lobs pa (‘Познание ста шлок[14]’) [96b:8–97a:1] | | |
| 27. | **sha** pa la\| | 'phags pa shes rab kyi pha rol du (=tu) phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa bzung bar 'gyur ba\| | ‘25-тысячная Праджняпарамита’ | shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa’i gzungs\| (‘Дхарани 25-тысячной Праджняпарамиты’) [97a:1–5] | | (65) Xütuqtu biligiyin činadu kürüqsen mingγan xorin tabun-tu-yin toqtōl: |
| | | stong phrag brgya pa bzung bar 'gyur ba\| | ‘100-тысячная Праджняпарамита’ | shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa’i gzungs\| (‘Дхарани 100-тысячной Праджняпарамиты’) [97a:5–8] | ср. далее ‘Дхарани о постижении «100-тысячной Праджняпарамиты’) [98a:6–98a:9] | (66) Xütuqtu biligiyin činadu kürüqsen mingγan zoün-tuyin toqtōl: |
| | | brgyad stong pa [2b:1] bzung bar 'gyur ba\| | ‘8-тысячная Праджняпарамита’ | 'phags shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa’i gzungs\| (‘Дхарани 8-тысячной Праджняпарамиты’) [97a:8–97b:1] | | (67) Xütuqtu biligiyin činadu kürüqsen nayiman mingγan-tuyin toqtōl: |
| | | phar phyin drug bzung bar 'gyur ba gnyis\| | ‘Шесть парамит’ | pha rol tu phyin pa drug gi snying po’i gzungs\| (‘Дхарани «Сущность (сердце) шести парамит»’) [97b:1–4] | | (69) Zurγān barmid barixu bolxuyin toqtōl:<br>(68) Činadu kürüqsen zurγān-ni zürekeni toqtōl: |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | phar phyin btsu (=bcu) thob par 'gyur ba\| | ‘Достижение (обретение) десяти парамит’ | pha rol tu phyin pa bcu thob par 'gyur ba'i gzungs\| (‘Дхарани о десяти парамитах’) [97b:4–98a:3] | | |
| | | tshad med bzhi[15] thob par[16] 'gyur ba'i gzungs\| | ‘Дхарани о достижении «четырех безмерных [добродетелей] »’ | tshad med bzhi thob par 'gyur ba'i gzungs\| (‘Дхарани о достижении «четырех безмерных»’) [98a:3–6] | | |
| | | shes rab kyi pha rol du (=tu) phyin pa stong phrag brgya (2) pa bzung bar 'gyur\| | ‘100-тысячная Праджняпарамита’ | shes rab kyi pha rol du (=tu) phyin pa stong phrag brgya pa gzung bar 'gyur ba'i gzungs\| (‘Дхарани о постижении «100-тысячной Праджняпарамиты’) [98a:6–9] | ср. выше ‘Дхарани 8-тысячной Праджняпарамиты’ [97a:5–97a:8] | |
| | | 'phags pa phal po che[17] bzung bar 'gyur ba\| | ‘Изучение «Аватамсаки»’ | 'phags pa phal po che gzung bar 'gyur ba'i gzungs\| (‘Дхарани о постижении «Аватамсаки»’) [98a:9–10] | | |
| | | 'phags pa sdong po bkod pa'i mdo bklags par 'gyur ba\| | ‘Гандавьюха-сутра’ | 'phags pa sdong po bkod pa'i snying po (‘Сущность «Гандавьюха [сутры]»’) [98a:10–98b:3] | | |
| | | 'phags pa ting nge 'dzin rgyal po'i mdo bzung bar 'gyur ba\| | ‘Самадхираджа-сутра’ | 'phags pa ting nge 'dzin rgyal po'i mdo (‘Самадхираджа-сутра’) [98b:3–98b:6] | | (72) Xütuqtu diyāni xāni sudur bariqsan bolxuyin toqtōl: |
| | | (3) 'phags ma so sor 'brang ma bzung bar 'gyur ba\| | ‘Махапратисара[18], | 'phags ma so sor 'brang ma chen mo gzung par 'gyur ba'i gzungs\| (‘Дхарани Махапратисары’) [98b:3–6] | | (73) Xütuqtu sosor abrangma yeke ekeyigi bariqsan bolxuyin toqtōl: |
| | | 'phags pa (=ma) langkar gshegs pa'i mdo bklags par 'gyur ba\| | ‘Сутра о нисхождении на Ланку или «Ланкаватара-сутра»[19], | 'phags pa langkar gshegs pa'i mdo thams cad bklags par 'gyur ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Сутра о нисхождении на | мантры [99a:4–6] | (74) Xütuqtu Langka-du ödö boluqsan sudur: |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | Ланку»’) [98b:6–99a:3] | | |
| 28. | **sa** pa la\| | 'phags pa rdo rje 'jigs byed kyi snying po\| | ‘Сущность (сердце) Ваджрабхайравы[20]’ | 'phags pa rdo rje 'jigs byed kyi gzungs\| (‘Дхарани Ваджрабхайравы’) [99a:6–100a:6] | Колофон [100a:3–4], заказчик — don yod rdo rje, переводчик: bandhe skyo 'od | |
| | | 'phags (4) pa 'gro lding ba'i rig sngags\| | ‘Видьямантра (мантра знания) Парящего [в небе]’ | 'phags pa 'gro lding ba'i rig sngags kyi rgyal po (‘Царь видьямантры (мантры знания) «Парящий [в небе]»’) [100a:6–102a:3] | Колофон [102a:3–4], переводчики: dzinamitra, dānashīla, bandhe ye shes sde | |
| 29. | **ha** ba la\| | 'phags pa sprin chen po las klung (=rlung) gi dkyil 'khor char rab tu dbab pa\| | ‘Вызывающая дождь мандала из Сутры «Великое облако»’ | 'phags pa sprin chen po theg pa chen po'i mdo las char dbab pa rlung gi dkyil 'khor gyi le'u zhes bya ba\| (‘Глава из сутры «Великое облако», о вайу-мандале, вызывающей дождь’) [102a:4–113b:7] | | |
| 30. | **A** pa la\| | gza' yum\| | ‘Мать планет’ | gza' rnams kyi yum zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Мать планет»’) [113b:7–116a:1] | | |
| 31. | **ki** pa la\| | skar yum\| | ‘Мать созвездий’ | drang srong skar ma la dga' ba zhus pa'i mdo las skar ma'i yum zhes bya ba\| (‘«Мать созвездий» из «Брахма-парипричча-сутры»’);<br>skar ma ngan pa thams cad bzlog bar byed pa'i mdo\| | | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | (‘Сутра, отвращающая все негативные [влияния] созвездий’) [116a:1–117a:10] | | |
| 32. | **ku** pa la\| | 'phags (5) pa rdo rje'i mchu\| | ‘[Обладающий] клювом-ваджрой’ | rdo rje'i mchu zhes bya ba'i klu'i dam tshig las\| (‘Из «Клятвы нагов», именуемой ‘Клюв-ваджра’) [117b:1–121b:1] | | |
| 33. | **ke** pa la\| | rdo rje gnam lcags mchu\| | ‘Небесный железный клюв-ваджра’ | rdo rje gnam lcags mchu zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Небесный железный клюв-ваджра»’) [121b:1–123a:4] | | |
| 34. | **ko** pa la\| | 'phags pa lcags mchu\| | ‘Железный клюв’ | 'phags pa lcags mchu zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Железный клюв»’) [123a:4–124a:6] | | |
| 35. | **khi** pa la\| | 'phags pa lcags mchu nag po\|\| | ‘Черный железный клюв’ | 'phags pa lcags mchu nag po zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Черный железный клюв»’) [124a:6–126a:1] | Мантры [126a:2–3] | |
| 36. | **khu** pa la\| | 'phags pa zangs mchu (6) dmar po\| | ‘Красный медный клюв’ | zangs mchu dmar po'i gzungs (‘Дхарани’ «Красный медный клюв») [126a:3–130b:10] | Колофон [130b:10], переводчики: dznyanadeba, bandhe chos sgrub, ka ba bha bo | |
| 37. | **khe** pa la | 'phags pa kha mchu nag po zhi bar byed pa\| | ‘Устраняющая вину «черного» языка’ (или ‘Камчу Нагпо’) | 'phags pa kha mchu nag po zhi bar byed ba (=pa) zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (‘Сутра, устраняющая вину «черного» языка или «Камчу Нагпо»’) [131a:1–131b:8] | | (83) Xütuqtu xara ama kele amurliülün üyiledüqči yeke külgüni sudur:<br>(84) Xara ama kele xariüluqči toqtōl: (?) |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 38. | **kho** pa la\| | 'phags pa mig rnam par sbyong ba\| | ‘Полностью очищающее глаза’ | 'phags pa mig rnam par sbyong ba zhes bya ba'i rig sngags (‘Видьямантра (мантра знания), полностью очищающая глаза’) [131b:9–133a:2] | | |
| | | mig nad rab tu zhi ba\| | ‘Наилучшим образом успокаивающая болезни глаз’ | 'phags pa mig nad rab tu zhi bar byed pa'i mdo (‘Сутра, наилучшим образом успокаивающая болезни глаз’) [133a:2–8] | | |
| | | kshaya'i nad[21] rab tu zhi ba\| | ‘Исцеляющее болезнь легких’ | kshaya'i nad sel ba'i gzungs (‘Дхарани, исцеляющая болезнь легких’) [133a: 8–9] | | |
| | | gzhang 'brum (7) zhi ba\| | ‘Успокаивающее геморрой’ | 'phags pa gzhang 'brum rab tu zhi bar byed pa'i mdo (‘Сутра, наилучшим образом успокаивающая геморрой’) [133a: 9–134a:5] | Колофон [134a:5–6], переводчики: dzina mitra, dānashīla, bandhe ye shes sde | |
| | | nad thams cad zhi ba\| | ‘Успокаивающее все болезни’ | 'phags pa nad thams cad rab tu zhi bar byed pa'i gzungs (‘Дхарани, наилучшим образом успокаивающая все болезни’) [134a:6–134b:5] | | (87) Gem büküni arilγaqči kemēkü toqtōl: |
| | | rims nad zhi ba'i gzungs | ‘Дхарани, успокаивающая заразную болезнь’ | 'phags pa rims nad rab tu zhi bar byed pa'i gzungs (‘Дхарани «Успокаивающая заразную болезнь»’) [134b:4–135a:4] | | |
| | | rma bya chen mo'i snying po\| | ‘Сущность Махамаюри’[22] | 'phags pa rma bya chen mo'i snying (‘Сущность Махамаюри’) [135a:4–5] | | |
| 39. | **gi** pa | 'phags pa gegs sel ba\| | ‘Устраняющее препятствия’ | 'phags pa bgegs sel bzhes bya ba'i gzungs | | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | la\| | | | (‘Дхарани «Устраняющая препятствия»’) [135a:5–135b:4] | | |
| 40. | **gu** pa la\| | bar du (8) gcod pa thams cad sbyong ba\| | ‘Очищающее от всех препятствий’ | 'phags pa bar du gcod pa thams cad rnam par sbyong ba zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Очищающая от всех препятствий»’) [135b:4–136a:7] | | |
| 41. | **ge** pa la | gser 'od nor lha\| | ‘Васудева[23]-Золотой свет’ | 'phags pa gser 'od dam pa mdo sde dbang bo'i (=po'i) rgyal po las\| tshe rabs thams cad du yo byad phun sum tshogs pa'i le'u ste bcu bdun pa (‘17-я глава из «Царя сутр, обладающих силой золотого света», в каждом рождении наделяющего всем необходимым’) [136a:7–139a:9] | | |
| | | gser 'od dbyangs sgyabs (=skyabs)\| | ‘Защищающая мелодичным [голосом]’ [из] «Золотого света» | (по началу:) 'phags pa gser 'od dam pa mdo sde dbang po'i rgyal po las gyang skyabs zhes bya ba\| (‘Защищающая процветание’ из «Царя сутр, обладающих силой золотого света») [139a:9–145a:7] | | |
| 42. | **go** pa la\| | 'phags ma nor rgyun ma'i gzungs (9) mdo\|\| | ‘Дхарани «Сутра Васудхары[24] («Потока богатства»)’ | 'phags pa nor gyi rgyun zhes bya ba'i gzungs (‘Дхарани «Поток богатства»’) [145a:7–148a:9] | | |
| 43. | **ngi** pa la | 'phags pa nor bu bzang po'i[25] gzungs\| | ‘Дхарани Джамбалы (Дзамбалы)’ | 'phags pa nor bu bzang po'i gzungs (‘Дхарани Дзамбалы’) [148a:9–148b:9] | | |
| 44. | **ngu** pa la | Apara (=Aparādzita)[26] yang dag shes kyi | ‘Дхарани непобедимого, [обладающего] правильным | (по началу:) gnod sbyin gzhan gyis mi thub pa yang dag shes kyi gzungs\| | | (90) Xor ögüqči busud-tu ülü ilaqtaqči sayitur |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | gzungs\| | знанием’ | (‘Дхарани непобедимого якши, [обладающего] правильном знанием’) [148b:9–149b:4] | | medeqčiyin toqtōl: |
| 45. | **nge** pa la\| | (10) kubera nor spel ba'i gzungs\| | ‘Дхарани «Кубера», приумножающая богатство’ | kubera nor spel ba'i gzungs (‘Дхарани «Кубера», приумножающая богатство’) [149b:4–151a:7] | | (93) Xütuqtu siddhi γarxui sedkil-tü edeyin ezen. kol-yēr yabuqči kigēd bayildān-ēce ilaγüqčiyin toqtōl: (?) |
| 46. | **ngo** pa la\| | tshogs kyi bdag po'i gzungs\| | ‘Дхарани Ганапати’[27] | 'phags pa tshogs kyi bdag po'i gzungs (‘Дхарани Ганапати’) [151a:7–151b:8] | | |
| 47. | **ci** pa la\| | tshogs bdag gi 'bru[28] **[3a:1]** spel ba'i gzungs\| | ‘Дхарани «Ганапати», приумножающая посевы’ | ghanapati'i gzungs (‘Дхарани Ганапати’) [151b:8–152a:3] | | |
| | | | | (по началу:) 'phags pa tshogs kyi bdag po rin po che 'bru'i dkor mdzod dang\| 'bru dang longs spyod spel ba zhes bya ba'i gzungs (‘Дхарани «Ганапати», приумножающая сокровищницу, посевы и богатство’) [152a:4–153a:4] | | (92) Xütuqtu čüülγani ezen erdeni yerü tarāni züyil kigēd sang tarān kigēd ed aγoürasüni örgüǰiülüqči kemēkü-yin toqtōl: |
| 48. | **cu** pa la\| | lug nad zhi ba'i gzungs | ‘Дхарани, успокаивающая болезни овец’ | 'phags pa dzambhala'i lug nad thams cad zhi bar byed pa'i gzungs (‘Дхарани Дзамбалы, успокаивающая все болезни овец’) [153a:4–7] | | (94) Xonini ebeči amurliülün üyiledküyin toqtōl: |
| 49. | **ce** pa la\| | 'phags ma re manta sogs rta (2) gzungs rnam grangs drug\| | ‘Дхарани «Реманта» и другие 6 сходных’ | <1> 'phags pa rta nad thams cad rab tu zhi bar byed pa'i gzungs (‘Дхарани, успокаивающая все болезни лошадей’) [153a:8–153b:5] | В данном разделе приводятся 6 оберегательных текстов, | (96) Morini toqtōl: (101) Xütuqtu morini xamuq ebeči maši amurliülün üyiledküyin |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | связанны х с лошадьми | toqtōl: (перевели Эрх цорджи Огторгуйн ялгуусан билигт[29]; Гүр мэргэн гавж, Рабжамба Жамъян и Тарзан гэлэн) |
| | | | | <2> dpal ārya remanta zhes bya ba'i gzungs (‘Дхарани «Арья-Реманта»’) [153b:5–154a:2] | | (97) Xutuqtu re man da kemēküyinn toqtōl: (91) Adoüsüni xamuq ebečini maši amurliulun üyiledküyin toqtōl: |
| | | | | <3> (по началу:) 'phags pa mgon po nag po rta'i gzungs (‘Дхарани Махакалы’) [154a:2–8] | | (98) Xütuqtu xara mahā ka la-yin morini toqtōl: |
| | | | | <4> (по началу:) shrī mahā yogini\| (‘Шри-Махайогини’) [154a:8–154b:3] | | |
| | | | | <5> dpal phyag na rdo rjes rgyal po la bstod pa (‘Гимн Ваджрапани’) [154b:3–7] | | |
| | | | | <6> gnod sbyin kubhera zhes bya ba’i gzungs (‘Дхарани Куберы’) [154b:7–155b:1] | | (100) Olo sonosxuqči xāni kübüün coq γartān očirtü: |
| 50. | **co** pa la\| | rdo rje rnam par 'joms pa'i gzungs\| | ‘Ваджра-Видарана-дхарани’ | (по началу:) rdo rje rnam par 'joms pa'i gzungs (‘Ваджра-Видарана-дхарани’) [155b:1–156b:5] | | (10) Teyin ebdeqči očir kemēkü toqtōl: |
| | | [3a:2] de nas mdo phran skor la\|[30] ‘Далее в малом собрании сутр [представлены]:’ | | Колофон (к собранию текстов дхарани) [156b:5], о составителе-редакторе: gzungs mdo 'di ni rdo rje 'chang chen po rje btsun tāranāthas zhus dag gnang nas shin tu dag pa yod do\|\| (‘Данное собрание сутр- | | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | дхарани соблаговолил проверить Великий Ваджрадхара, Преподобный Таранатха, чем сделал [его] совершенно чистым’) | | |
| 51. | **chi** pa la\| | bskal (3) bzang sangs rgyas stong gi mtshan yig | ‘Имена тысячи Будд Благословенной калпы’ | (по началу:) 'phags pa bskal pa bzang po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo\| (‘Арья-Бхадракалпика-нама-махаяна-сутра’ или ‘Сутра Благословенной калпы’) [156b:5–161a:9] | | |
| | | shes rab snying po\| | ‘Сердце Праджньи (мудрости)’ | bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying po zhes bya ba theg pa chen po’i mdo (‘Сутра сердца Праджняпарамиты»’ ) [161a:10–162b:1] | | (7) Ilaγun tögüsün üleqsen biligiyin činadu kürüqseni züreken: |
| | | 'bu ma (=bum) chung\|[31] | ‘Праджняпарамита в 100 тысяч шлок’ | yup (=yum) chen mo 'bum chung stong phrag brgya pa'i phan yon (‘Благословение Праджняпарамиты в 100 тыс. шлок’) [162b:1–164b:10] | Колофон [164b:9–10], автор: jo bo rje dpal ldan Atisha (Атиша) (982–1054) | |
| | | ko'u shi ka'i bshags mdo\|\| | ‘Сутра разъяснения Праджняпарамиты’ | yum chen mo shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i bshags mdo (‘Сутра разъяснения Праджняпарамиты’) [165a:1–167a:1] | | |
| 52. | **chu** pa la\| | mda' (='da') ka ye shes\| | ‘Знание смертного часа’ | 'phags pa 'da' ka ye shes zhes bya ba theg pa chen po’i mdo (‘Сутра знания смертного часа’) [167a:1–10] | | (8) Kdā ga belge biliq |
| 53. | **che** pa la\| | (4) sman bla bde gshegs brgyad[32] kyi phyag mchod shis brjod\| | ‘Вознесение молитвы Восьми Татхагатам (включая Бхайшаджья-гуру)’ | (по началу:) mchog bden rgyal ba sras bcas byin rlabs dang\| (‘Благословение будд и бодхисаттв’) [167a:10–171a:1] | | (9) Xütüqtu ilaγüqsan belgetüyin üzüüriyin ēmneliyin čimeq kemēkü toqtōl: |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | stobs bzhi bshags pa\| | ‘Разъяснение четырех сил’ | (по началу:) chos bzhi bstan pa'i mdo las\| (‘Из «Сутры, разъясняющей четыре силы»’) [171a:1–174b:3] | | |
| | | byang chub ltung bshags\| | ‘Раскаяние в прегрешении бодхисаттвы’ | (по началу:) byang chub sems dpa'i ltung ba bshags pa\| (‘Молитва о раскаянии в прегрешении бодхисаттвы’) [174b:3–175b:10] | | (38) Bodhi sadv-yin unal namančilaxü kemēkü: |
| | | sum bcu (5) so lnga mtshan bstod\| | ‘Гимн 35 именам’ | 'phags pa de bzhin gshegs pa mtshan bstod (‘Гимн именам Татхагат’) [175b:10–178a:1] | | |
| 54. | **cho** pa la\| | 'phags bzang po spyod pa\| | ‘Арья-Бхадрачарья’ или ‘Царь молитвы о благочестивых деяниях’ | 'phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po (‘Арья-Бхадрачарья-пранидхана-сутра’ или ‘Царь молитвы о благочестивых деяниях’) [178a:1–180b:4] | | (19) Xütuqtu sayin yabudal-yin irōliyin xān: (26) Xütuqtu sayin yabudaliyin irōliyin xān: |
| 55. | **ji** pa la | byams pa'i smon lam\| | ‘Молитва, [обращенная к] Майтрейе’ | 'phags pa byams pa'i smon lam (‘Молитва, [обращенная к] Майтрейе’) [180b:4–181b:8] | | (27) Xütuqtu Mayidariyin irōliyin xān: (?) |
| | | spyod 'jug[33] smon lam\| | ‘Молитва «Бодхисаттва-чарья-аватаре»’ | byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa las\|\| bsngo ba zhes bya ba'i le'u ste bcu pa rdzogs so\|\| (10-я глава «Посвящение заслуг» из «Бодхисаттва-чарья-аватары») [181b:8–184a:5] | Автор: Шантидева | (30) Bodhi sadv-yin yabudal-du oroxu-i-ēce: irōl üzüülüqsen kemēküi inü arban-duγār bölöq bui: |
| | | thog mtha' (6) bar smon lam\| | ‘Молитва [для] начала, середины и завершения [практики]’ | (по началу:) phyogs bcu'i rgyal ba sras dang bcas pa thams cad la phyag 'tshal lo\| \|mtha' yas 'gro bas srid las bsgral bya'i phyir\| [184a:5– | Автор: Цзонхава | (29) Terigüün dunda ecüstü buyantu irōl Zongkapayin zokōqson: |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | 187b:5] | | |
| | | bde ba can gyi smon lam\| | ‘Молитва Сукхавати (чистой земле Амитабхи)’ | (по началу:) bde gshegs kun gyis bsngags pa'i bde ba can\|\| [187b:5–187b:5] | | (34) Sukavadiyin oron-du töröl abxüi irōl: dēdü oroni öüde nēqči: (28) Sukavadiyin terigüün irōl: |
| | | mgon po 'od dpag med kyi bstod pa zhing mchog sgo 'byed\| | ‘Гимн Амитабхе’ | mgon po 'od dpag med kyi bstod pa zhing mchog sgo 'byed (‘Гимн Амитабхе’) [187b:7–188a:8] | Колофон [198a:8–9], составлено по предписанию blo bzang grags pa (Цзонхавы) | |
| | | gsang 'dus smon lam\| | ‘Молитва Гухьясамадже’ | (по началу:) dge ba 'di yis myur du bdag [188a:8–190a:2] | | (33) Xutuqtu dēdü sangduyin irōl: |
| 56. | **ju** pa la\| | tshigs (7) su bcad pa gcig pa\| gnyis pa\| gsum pa\| bzhi pa\| | ‘Собрание шлок (стихотворных строф) с 1-й по 4-ю’ | tshigs su bcad pa[34] gcig pa (‘Собрание шлок (стихотворных строф), 1-я’) [190a:2–4]<br><br>tshigs su bcad pa gnyis pa'i gzungs (‘Собрание шлок, 2-я’) [190a:4–190b:1]<br><br>tshigs su bcad pa bzhi pa (‘Собрание шлок, 4-я’) [190b:1–6] [35] | 3-я часть отсутствует | |
| | | 'phags pa mdo sdud pa\| | ‘Собрание сутр’ | 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa sdud pa'i tshigs su bcad pa (‘Шлоки (стихотворные строфы) собрания сутр’)[36] skabs dang po'o\| (‘1-я глава’) [190b:6–192a:8] skabs gnyis pa'o\| (‘2-я | Колофон [207b:2–4], редактор: seng ge bzang po[37] (Singhabhadra, Haribhadra) – сличил | (2) Xutuqtu biligiyin činadu kürüqsen xurangγui šülüq: (переводчик – Олон хувьтны зөгийн чуулган цэнгэгч) |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | глава’) [192a:8–195a:7]<br>skabs gsum po'o| (‘3-я глава’) [195a:7–195b:3];<br>skabs bshi po'o| (‘4-я глава’) [195b:3–201a:2]<br>skabs lnga po'o| (‘5-я глава’) [201a:2–207a:4]<br>skabs drug po'o| (‘6-я глава’) [207a:4–9]<br>skabs bdun po'o| (‘7-я глава’) [207a:9–10]<br>skabs brgyad po'o| (‘8-я глава’) [207a:10–207b:2] | санскритский и тибетский тексты, внес коррективы;<br>zha lu lotsāba dge slong dharmapāl abhadra — внес коррективы (исправил) | |
| 57. | **je** pa la\| | 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa\| | ‘Ваджрачхедика’ или ‘Алмазная сутра’ | rdo rje gcod pa pha rol tu phyin pa'i byang chub lam brtsi ba'i mdo (‘Ваджрачхедика’ или ‘Алмазная сутра’ ) [207b:4–221a:7] | Мантры [221a:7–9] | (25) Xütuqtu biligiyin činadu kürüqsen tasuluqči očir kemēkü yeke külgüni sudur: (с колофоном Зая-Пандиты) |
| 58. | **jo** pa la\| | (8) nam mkha'i snying po'i mdo\|\| | ‘Сутра Акашагарбхи[38] (Средоточия неба)’ | 'phags pa nam mkha'i snying po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (‘Сутра Акашагарбхи (Средоточия неба)’) [221a:7–238a:10] | | |
| 59. | **nyi** pa la\| | sa'i snying po'i mtshan brgya rtsa brgyad pa\| | ‘108 имен Кшитигарбхи[39] (Средоточия земли)’ | 'phags pa sa'i snying po'i mtshan brgya rtsa brgyad pa gzungs sngags (‘Сутра Кшитигарбхи (Средоточия земли)’) [238b:1–240a:5] | | |
| 60. | **nyu** pa la | sa'i mdo\|\| | ‘Сутра земли’ | sa'i mdo (‘Сутра земли’) [240a:5–241a:6] | | |
| 61. | **nye** pa la | khang pu (=bu) brtsegs (9) pa\| | ‘Кутагара[-сутра]’ | khang bu brtsegs pa'i mdo (‘Кутагара-сутра’ или ‘Возведение дома’) | | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | [241a:7–244b:1] | | |
| 62. | **nyo** pa la\| | byams zhus chos brgyad pa\| | ‘«Восемь дхарм», запрошенных Майтрейей’ | (по началу:) 'phags pa byams pas zhus pa chos brgyad pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (‘Сутра «Восемь дхарм», запрошенных Майтрейей’) [244b:1–247a:3] | Колофон [247a:3–4], переводчики: dzina mitra, dānashīla, bande yeshes sde | |
| | | klu'i dbang po rgya mtshos zhus pa\| | ‘Царь нагов’ | 'phags pa klu'i rgyal po rgya mtshos zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (‘Сутра «Царь нагов»’) [247a:3–247b:3] | Колофон [247b:3–4], переводчики: Surendrabodhi, bande yeshes sde | |
| 63. | **ti** pa la | dkon mchog gsum la skyabs su 'gro ba\|\| | ‘Принятие Прибежища в Трех дргоценностях’ | 'phags pa dkon mchog gsum la skyabs su 'gro ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (‘Сутра «Принятие Прибежища в Трех дргоценностях»’) [247b:4–248b:8] | Колофон [248b:8–9], переводчики: Sarbadznyādeba, bande dpal brtsegs | |
| 64. | **tu** pa la | (10) nyi ma'i mdo\|\| | ‘Сутра Солнца’ | nyi ma'i mdo (‘Сутра Солнца’ или «Сурья сутра»’) [248b:9–249a:8] | Колофон [249a:8–10], переводчики: Ānandashrī (Сарвадж нядева),nyi ma rgyal mtshan dpal bzang po | |
| | | zla ba'i mdo\|\| | ‘Сутра Луны’ | zla ba'i mdo (‘Сутра Луны’ или ‘Чандра-сутра’) [249a:10–249b:8] | Колофон [249b:8–10], переводчики: Ānandashrī, | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | nyi ma rgyal mtshan dpal bzang po | |
| 65. | **te** pa la | khye'u rin chen zla bas zhus pa\| | ‘Из «Драгоценной Луны»’ | 'phags pa rin chen zla bas zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (‘Сутра «Драгоценная Луна»’) [249b:10–256b:9] | Колофон [256b:9–10], переводчики: shuddhasidhi, pande dge dpal | (78) Xütuqtu köböün Erdeni Sarayin ayiladxaqsan kemēkü yeke külgüni sudur: |
| 66. | **to** pa la | bgres mos zhus pa\| | ‘Вопросы пожилой женщины’ | 'phags pa bgres mos zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (‘Сутра «Вопросы пожилой женщины (Парипричча-сутра)»’) [256b:10–260b:6] | Колофон [260b:6–7], переводчики: dzina mitra, dānashīla, bande yeshes sde | |
| 67. | **thi** pa la/ | **[3b:1]** stag mos zhus pa\| | ‘Вопросы тигрицы’ | 'phags pa stag mos zhus pa zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo\| (‘Сутра «Вопросы тигрицы»’) [260b:7–265a:4] | | |
| | | stag mos zhus pa zhes bya ba\| | ‘Вопросы тигрицы’ | byang chub sems dpa'i rgyud las rtogs pa dang po'i le'u (‘Первая глава-история о бодхисаттве из тантры’) [265a:4–266b:8] | | |
| 68. | **thu** pa la | dbang (=dpang) bkong phyag rgya pa\| | ‘[Молитва] «Исполняющая желание»’ | dpang skong phyag rgya pa (‘[Молитва] «Исполняющая желание»’) [266b:9–269b:10] | Колофон [269b:10–270a:2]; lhathothori (Лхатотори)[40] | |
| 69. | **the** pa la | 'phags pa glang ru lung bstan\| | ‘Пророчество о Ланке’ | 'phags pa glang ru lung bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (‘Сутра «Пророчество о Ланке (Бычьей | Мантры [280b:1–3] | (80) Xütuqtu ükeriyin eber oüla-du eši üzüülüqsen kemēkü yeke külgüni sudur: |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | rope)»’) [270a:2–280b:1] | | |
| 70. | **th o** pa la\| | (2) 'phags pa phyogs bcu mun sel\| | ‘Рассеивающее тьму десяти направлений’ | 'phags pa phyogs bcu'i mun pa rnam par sel ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (‘Сутра, полностью рассеивающая тьму десяти направлений’) [280b:3–286a:7] | Колофон [286a:7–8], переводчики: bishuddha singha, bande rtsangs de bendaraks hata; (lotstshaba) bande klu'i rgyal mtshan — отредактировал, сделал новый перевод | (22) Xütuqtu arban zügiyin xarangγüyigi teyin arilγaqči kemekü (с колофоном Зая-Пандиты) |
| 71. | **di** pa la\| | sdong pos brgyan pa\| | ‘Украшение [ствола] дерева’ | 'phags pa mdo sdong bo (=po) brgyan pa'i mchog («Сутра ‘Лучшее украшение дерева’»)[286a:9–287a:1] | В тексте упомин-ся | (85) Xütuqtu dēdü modüni čimeq kemēkü sudur: |
| | | — | | 'phags pa bar gcod pa thams cad sel ba'i gzungs (‘Дхарани, устраняющая все препятствия’) [287a:1–287a:6] | | |
| 72. | **du** pa la\| | tshe'i dbang bskur ba\| | ‘Дающее благословление на долголетие’ | 'phags pa tshe dpag tu med pa'i snying po tshe'i dbang bskur ba zhes bya ba'i gsungs (=gzungs) (‘Дхарани «Сущность Амитаюса, дающая благословление на долголетие»’) [287a:6–289a:8] | | |
| | | rin po che tshe'i sgrub pa\|\| | ‘Практика (садхана) долгой жизни римпоче’ | — | | |
| | | (3) tshe dpag med thams cad | ‘Сущность всех, обладающих неизмеримой | 'phags pa tshe dpag tu med pa thams cad kyi snying po | | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | kyi snying po\| | жизнью’ | (‘Сущность всех, обладающих неизмеримой жизнью’) [289a:8–291b:5] | | |
| 73. | **de** pa la\| | gtsug tor nag mo\|\| | ‘[Обладающая] черным [зонтом]’ | (по началу:) 'phags pa de bzhin gshegs pa'i gtsug tor nas byung ba'i gdugs nag mo can zhes bya ba'i gzungs (‘Арья-Кришна-Ушниша-нама-дхарани’ или ‘Дхарани Обладающей черным зонтом’) [291b:5–294b:1] | | (79) Xütuqtu tögünčilen boluqsan ni üsner-ēce γaruqsan xara šükür-tü eke kemēkü toqtōl: |
| 74. | **do** pa la\| | gtsug tor lha mo rol pa\| | ‘Проявление Лхамо’ | (по началу:) lha mo nag mo chen mo rol par byed pa'i gtsug tor zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Черная Лхамо»’) [294b:1–299a:8] | | (82) Okin tenggeri yeke xara eme cenggen üyiledüqči ošniša kemēkü toqtōl: |
| | | gtsug tor dkar mo'i bzlog (4) bsgyur\| | ‘Садхана Обладающей белым зонтом’ | gtsug tor dkar mo'i bzlog bsgyur (‘Садхана Обладающей белым зонтом (Ситатапатры)’) [299a:9–301a:4] | | |
| 75. | **ni** pa la\| | phyir bzlog ngan sngags kyi 'khor lo\| | ‘Колесо заклятий, обращающих вспять’; | (по началу) (Pratyamgira-mantra-bhirba-tsakra-nāma) phyir bzlog ba (=pa) ngan sngags kyi 'khor lo zhes bya ba\| (‘Колесо заклятий, обращающих вспять’) [301a:4–305b:7] | | |
| | | rnga sgra gter nas byon pa\| | ‘Явившееся из сокровищницы [Будды] Амогхасиддхи’ | | | |
| 76. | **nu** pa la | dag pa gser gyi mdo thig\| | ‘Святая сутра золотого света’ | gser 'od dam pa'i rnga sgra zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Звуки барабана» ([Будды] Амогхасиддхи) из | Колофон [308b:6–10], автор: padma 'byung | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | «[Сутры] Золотого света»’) [305b:7–308b:6][41] | gnas (Падмасамбхава) (VIII–IX вв.); сочинение из разряда gter ma («терма») | |
| | | | | (по началу:) gza' skar gsang ba'i zu tse bskol gyi mdo zhes bya ba'i gzungs\| (‘Дхарани «Сутра звезд и планет»’)<br><br>(по окончанию:) thams cad sel ba'i mdo\| dgos 'dod 'byung ba (‘Сутра, очищающая все вокруг, исполняющая все потребности и желания’) [309a:1–322a:9] | | (21) Kariq odun niγüücayin tengsen esürgecüqči ni sudur kemēkü toqtōl: |
| 77. | **ne** pa la | (5) klu'i dpang bkong\| | ‘Усмирение нагов’ | klu'i dpang bkong gi le'u ste nyi shu gcig pa'o\| bam po brgyad pa'o\| (‘21-я глава из 8-го тома «Об усмирении нагов»’) [322a:9–329b:3] | | |
| 78. | **no** pa la | gza'i yab gzungs\| | ‘Дхарани «Отец планет»’ | gza'i nad thams cad rab tu zhi bar byed pa'i gzungs kyi mdo drang srong yab kyi gzungs\| (‘Дхарани «Отец планет» Сутры-Дхарани, успокаивающей все болезни планет»’) [329b:3–330b:3] | | (86) Raxayin ecegiyin xamuq ebeči maši amurliülün üyiledüqči kemēkü toqtōl: |
| | | 'phags pa ljon shing\| | ‘Святое дерево’ | | В тексте сборника эти два текста включены в следующ | |
| | | sri bzlog\| | ‘Отвращение злых духов’ | | | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | ий раздел «pi» (см. ниже) | |
| 79. | **pi** pa la | rgyal po'i cho 'phrul phyir (6) bzlog pa\| | ‘Обращение вспять царем’ | rgyal pos cho 'phrul ston pa phyir bzlog pa zhes bya ba'i mdo (‘Сутра «Магические проявления царя, обращающие вспять»’) [330b:3–331a:3] | | (77) Xarin xariülüqči: |
| | | | | 'phags pa ljon shing gi mdo (‘Сутра дерева’) [331a:3–332a:8] | Данное соч-ние отражено в гарчаке как 'phags pa ljon shing/ (см. выше, раздел «no») | (71) Xütuqtu modüni zokoliyin züreken: |
| | | | | tsakra bcu gsum pa'i gzungs (‘Дхарани «Тридцать чакр»’) [332a:9–332b:9] | Мантры [332b:8–10]; данное соч-ние отражено в гарчаке как sri bzlog\| (см. выше, раздел «no») | |
| 80. | **pu** pa la\| | sme bdun skar ma'i mdo\| | ‘Сутра созвездия «Семь старцев»’ | mes (=sme; smin) bdun zhes pa'i skar ma'i mdo (‘Сутра созвездия «Семь старцев»’) [333a:1–335b:2] | Колофон [335b:2–4] | (95) Doloγōn ebügen neretü ho doün nu su du ra:<br>(в колофоне сказано, что «уйгарын шашны эзэн Панза Ширс монглын хэлээр бичигт орчуулаад хоёр мянган хувь хэвт даруулсан төгсгөлийн үгтэй») |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 81. | **pe** pa la | nyes pa kun sel byin rlabs sgron me\| | ‘Лампада благословения, очищающая от всех грехов’ | (по началу:) sbyi (=spyi) don grub pa nyes pa kun sel byin rlabs kyi sgron me (‘Лампада благословения, очищающая от всех грехов’) [335b:4–336b:8] | | |
| 82. | **po** pa la\| | gnam sa snang brgyad\| | ‘Восемь сиятельных [святых] земли и неба’ | (по началу:) 'phags pa gnam sa snang brgyad ces bya ba theg pa chen po'i mdo (‘Сутра «Восемь сиятельных [святых] земли и неба»’) [336b:8–341a:1] | | (24) Xutuqtu oqtorγui γazariyin nayiman gegēn kemēkü yeke kölgüni sudur: |
| 83. | **phi** pa la\| | bkra shis brtsegs pa chen po | ‘Груда счастья’ | 'phags pa bkra shis brtsegs pa chen po'i mdo las cho ga dang bcas pa (‘Чога (описание обряда) из Сутры «Груда счастья»’) [341a:1–344a:4] | | (23) Xütuqtu ölzöi dabxurlaqsan kemēkü yeke külgüni sudur: |
| | | rgya nag skag zlog\| | | | Текст см. далее, в этом же разделе | |
| | | ga gon dang bzang po la gnang ba'i bkra shis\| | ‘Слова благословения, дарованные купцам Гагону и Бхадре’ | (по окончанию:) 'phags pa rgya che rol pa'i mdo\| tshong dpon ga gon dang bzang po'i le'u las byung ba\| (‘Сутра «Лалитавистара». Из главы о купцах Гагоне и Бхадре’) [344a:4–345b:6] | Данный текст является большим фрагментом из 24-й главы сутры «Лалитавистара» (см. напр. [MK 1974, 24: 696–702; 1978, 61: 522–543]) | |
| | | | | 'phags pa 'jam dpal gyis gsungs pa'i rgya nag po'i skag zlog zhes bya ba'i gzungs (‘Произнесенная [бодхисаттвой] | Данное соч-ние отражено в гарчаке как rgya nag skag | (40) Xutuqtu Mañjuširiyin zarliq boluqsan xamoq xara γai xariülüqči kemēkü toqtōl: |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | Манджушри дхарани, обращающая вспять китайцев’) [345b:6–347b:10] | zlog (см. выше). | |
| 84. | **phu** pa la\| | yangs pa'i grong khyer du (8) 'jug pa\| | ‘Сутра о вступлении в город Вайшали’ | 'phags pa yangs pa'i grong khyer du 'jug pa'i mdo (‘Сутра о вступлении в город Вайшали’) [348a:1–351a:8] | Колофон [351a:8], переводчики: surendra bodhi, bande yeshes sde | |
| 85. | **phe** pa la\| | rdo rje rgyal mtshan gyi bsngo ba\| | ‘Благословение знамени победы’ | rdo rje rgyal mtshan gyi yongs su bsngo ba (‘Вознесение полной молитвы знамени победы’) [351a:9–352a:4] | | |
| 86. | **pho** pa la\| | de bzhin gshegs pa'i mdzad pa bcu'i bkra shis\| | ’10 счастливых символов Татхагаты’ | (по началу:)<br>de bzhin gshegs pa lnga'i bkra shis kyi tshigs su bcad pa\| (‘Шлоки (стихотворные строфы) благословения пяти Татхагат[42]’)<br><br>(по окончанию:)<br>de bzhin gshegs pa'i mdzad pa bcu'i bkra shis (‘Десять счастливых символов Татхагаты’) [352a:4–10] | | |
| | | sangs (9) rgyas da pa' (=dpa') bo bdun gyi bkra shis\| | ‘7 счастливых символов Будды’ | — [352a:10–354a:1][43] | На лицевой стороне л. 376 текст завершается на 2-й строке, далее, до л. 377a, приводятся мантры | |

[1] В 1-м столбце перечень гарчака приводится в транслитерации, при этом мы сохраняем нумерацию листов и строк текста гарчака (оглавления), она дается в квадратных скобках (верхняя, лицевая сторона листа, recto = a, оборотная сторона листа, verso = b); цифра после двоеточия указывает на номер строки текста в соответствии с тем, как он представлен в данном ксилографе; номера следующих строк приводятся в круглых скобках [gZungs 'dus, I: dkar chag, лл. 1–4].

[2] Поскольку в данном ксилографе имеются множественные неточности, которые касаются начертания отдельных графем (часто вместо «nga» приводится «da»), определения границ слогов и некоторые другие, здесь и далее в круглых скобках со знаком равенства мы приводим эквиваленты, которые представляются нам более правильными.

[3] В гарчаке представлены названия двух текстов («Дхарани Амитаюса» и «Дхарани Амогхасиддхи»), но в тексте приводится лишь первое из указанных сочинений.

[4] Все наименования, перечисляемые далее в этом разделе гарчака, в оглавлении более позднего издания сборника «Сундуй» не приводятся.

[5] К восьми опасностям причисляются: львы, слоны, огонь, змеи, неправедные воззрения, скупость, бушующие реки, демоны, поедающие плоть) [Tsepak Rigzin, 1993: 87].

[6] *тиб*. lo ma gyon ma (‘Одетая в листья’) — имя богини [Рерих, 1987, IX: 207].

[7] Маричи (*санскр*. marīci, *тиб*. 'od zer can ma ‘Обладающая золотым сиянием (светом)’) — имя богини; дхарани Маричи спасает от змеиного укуса, диких зверей и т. п. [Рерих, 1986, VIII: 218].

[8] Здесь dpung rgyan ‘браслет на верхнюю часть руки’ [Рерих, 1985, V: 225].

[9] stobs po che (*санскр*. mahābala ‘большая сила’) — название дхарани, вызывающей дождь во время засухи.

[10] Небесный царь (*тиб*. nam mkha'i rgyal po) — одно из шести основных проявлений Авалокитешвары.

[11] Амогхапаша (*тиб*. don yod zhags pa) — буддийское божество, помогающее в очищении душевных загрязнений и результатов нарушения обетов. По одним источникам считается манифестацией Авалокитешвары, по другим являет собой нирманакаю (т. е. проявление мудрости и сострадания) Локешвары.

[12] Обращает на себя внимание гендерный аспект в назывании сочинения в гарчаке и в тексте сборника (mo / po).

[13] Шесть слогов — это мантра бодхисаттвы Авалокитешвары «oṁ maṇi padme hūṁ».

[14] Шлока (*санскр*. śloka) ‘стихотворная строфа’.

[15] Четыре безмерные [добродетели] — сострадание, доброта, радостность, бесстрастие [Рерих, 1986, VII: 249].

[16] Интересно отметить различия в использовании лексических единиц: в каталоге данного издания приводится глагол thob par (‘получить, овладеть; добиться, достичь (к.-л. цели)’), в то время как в более позднем издании сборника «Сундуй» используется глагол bzung bar (‘брать, хватать; схватывать, захватывать’) [gZungs 'dus, II: 3a (5)].

[17] phal po che (*санскр*. avataṃsaka, *монг*. olangki) — название раздела Кангьюра; известна также сутра под таким названием («Аватамсака-сутра») и связанный с ней круг текстов.

[18] Махапратисара (*санскр*. Mahapratisara, *тиб*. so sor 'brang ma chen mo) — одна из пяти великих защитниц, покровительниц пяти чувств; богиня заклинаний; защищает от греха [Энциклопедия, 2009: 537, 606–608].

[19] «Ланкаватара-сутра» связана с третьим поворотом колеса Учения Будды.

[20] Ваджрабхайрава (*тиб*. rdo rje 'jigs byed) — одна из форм Ямантаки [Рерих, 1985, IV: 333], одно из проявлений Манджушри.

[21] Речь идет болезни, на физическом уровне иссушающей тело, приводящей заболевшего к худобе. В тексте она была передана как nad khong skems, что несколько затруднило ее определение; скорее всего, зд. имеется в виду nang khong skems (*санскр.* kṣaya-vyadhi) ‘чахотка, туберкулез легких’ [Рерих, 1985, V: 24].

[22] Махамаюри (*санскр.* Mahamayuri, *тиб*. rma bya chen mo) — женское божество, одна из пяти великих защитниц (Панчаракша); защищает от ядовитых змей [Энциклопедия, 2009: 533, 606–607].

[23] Васудева (*санскр*. vasudeva) — бог богатства [Рерих, 1985, V: 75].

[24] Васудхара (*тиб*. nor rgyun ma ‘Поток богатства’) — богиня, дарующая сиддхи богатства; это также эпитет жены Индры, царицы небес [Рерих, 1985, V: 68]; Васундра, Богиня Богатства; название сутры махаяны.

[25] nor bu bzang po (*санскр*. maṇibhadra ‘Замечательная драгоценность’) — эпитет Джамбалы (Дзамбалы), бога богатства’ [Рерих, 1985, V: 72].

[26] *санскр*. ‘Непобедимый’ [Кочергина, 1987: 52].

[27] Ганапати (или Ганеша) — божество богатства и процветания; в индуистской мифологии сын Шивы, бог мудрости; появляется также в буддизме более поздних времен; изображается с головой слона и толстым животом, имеет разные формы [Jäschke, 1881: 452].

[28] *тиб*. 'bru — ‘зерно, хлеб; злаки’ [Рерих, VI, 1986: 332].

[29] В др. колофоне сказано, что какие-то части незавершенного перевода Зая-Пандиты взялись [перевести] под началом Эрх цорджи, сообща Гүр мэргэн гавж, Рабжамба Жамъян и хоёр хэлт Тарзан гэлэн

[30] В этом месте указывается на начало 2-й части сборника «Сундуй».

[31] В гарчаке приводится краткое название сочинения.

[32] В тексте сборника в этом разделе представлено сочинение, имеющее другое название.

[33] Краткая сокращенная форма титула фундаментального махаянского труда Шантидевы (VII в.) «Вступление на путь бодхисаттвы» (*тиб*. byang chub spyod pa la 'jug pa; byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa, *санскр*. bodhisattva-carya-avatara); в тексте сборника представлена 10-я глава.

[34] tshigs su bcad pa (‘поэтические высказывания, шлоки, стихотворные строфы’) — общее название для текстов дхарани, представленной в нескольких частях, каждая из которых, согласно гарчаку, отмечена порядковым номером: gcig pa| gnyis pa| gsum pa| bzhi pa. В соотвествующем разделе сборника мы обнаружили лишь 3 части из 4-х (отсутствует 3-я).

[35] На л. (190b:6) имеются пометы владельца ксилографа — Э. Б. Убушиева.

[36] Согласно колофону, данные шлоки являются частью сутры «Праджняпарамита в 18 тысяч шлок» (*тиб*. shes rab kyi pha rol tu phyin pa khri brgyad stong pa) [gZungs 'dus, I: 207b:2–3].

[37] Симхабхадра (Сингха Бхадра) — видный индийский ученый-пандита, написавший комментарий на Праджняпарамиту [Das, 1991: 1275; Рерих, 1987, X: 339].

[38] Акашагарбха (*санскр*. ākāśagarbha, *тиб*. nam mkha'i snying po ‘Сущность (сердце) небес’) — один из восьми главных бодхисаттв [Рерих, 1985, III: 258].

[39] Кшитигарбха (*санскр*. kṣitigarbha, *тиб*. sa'i snying po ‘Сущность (сердце) земли’) — один из восьми главных бодхисаттв [Рерих: там же].

[40] Речь идет о 27-м царе Тибета Лхатотори, во времена правления которого в Тибет впервые были привезены буддийские сутры (443 г.); считается воплощением Самантабхадры.

[41] Текст, отпечатанный на л. 307b, дает интересный пример того, как работал резчик. В целом для всего текста характерны широкие пропуски между соседними предложениями. В один из таких просветов резчиком был вставлен фрагмент, пропущенный в начале работы и восстановленный в дальнейшем, при повторном прочтении. При этом вставленный фрагмент вырезан более мелким и убористым шрифтом [gZungs 'dus, I: 307b:6].

[42] Пять Татхагат (*санскр*. tathāgata, *тиб*. de bzhin gshegs pa ‘так ушедший, так пришедший’, один из эпитетов Будды Гаутамы) — это Вайрочана, Ратнасамбхава, Акшобхья, Амогасиддхи, Амитабха.

[43] Л. 354 сильно потрепан, текст на 1–5 строках лицев. стороны л. 354 (recto) (и соответственно на 7–10 строках л. 354 (verso) сохранился частично, но по оставшимся обрывкам текста можно судить, что сочинение завершается 1-й строкой, далее начинается колофон, поскольку речь идет о собрании сутр (mdo sde), сутр и дхарани (gzungs mdo), приводятся данные о количестве сочинений в сборнике (brgya dang drug bcu bdun ‘167’).