

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКОЙ ИНТЕРФЕРЕНЦИИ В ОЙРАТСКИХ РУКОПИСНЫХ ПАМЯТНИКАХ XVII В. (на материале сутры «Царь благих пожеланий»)

Some Aspects of the Tibetan and Mongolian Interferences in the Oirat Manuscripts of the 17th Century (the case study of the Sutra “King of Aspiration Prayers”)

Г. Б. Корнеев (G. Korneev)¹

¹магистрант 2 курса Института калмыцкой филологии и востоковедения Калмыцкого государственного университета (Second-year Post-graduate Student at the Institute of the Kalmyk Philology and Oriental Studies of Kalmyk State University). E-mail: cecerlig88@mail.ru

Статья посвящена особенностям перевода буддийского сочинения «Царь благих пожеланий» (скр. ‘ārya bhadrā cārya pranidhāna rāja’; тиб. *phags-pa bzang-po spyod-pa’i smon-lam-gyi rgyal-po’*; ойрат. ‘хутуqtu sayin yabudaliyin irö:liyin ха:n’) с тибетского языка на ойратский. Текст тибетской сутры является одним из ранних переводов с санскрита и одним из важнейших образцов литературы позднемаяханского буддизма, а также одним из самых известных сочинений тибетского буддизма. Автор приходит к выводу, что ойратская сутра представляет собой образец дословного перевода с тибетского, и отмечает сильное влияние оригинального тибетского первоисточника. Весьма ощутимо влияние оригинального тибетского текста и на синтаксическое строение предложений ойратского текста.

Ключевые слова: «Царь благих пожеланий», Зая–пандита, ойратский перевод, сутра, буддийская каноническая литературная традиция, тибето-монгольская интерференция.

This research is dedicated to the translation peculiarities of the Buddhist manuscript “The King of Aspiration Prayers” (*sanskrit. ārya bhadrā cārya pranidhāna rāja; tibetan. ’phags-pa bzang-po spyod-pa’i smon-lam-gyi rgyal-po; oirat. xutugtu sayin yabudaliyin irö:liyin xa:n*) from Tibetan to the Oirat language. The class of this religious works in Sanskrit is called “pranidhana” (*sanskrit. pranidhāna*), in Tibetan — “mon-lam” (*tib. smon-lam*) and “jor’ool” in Mongolian (*mong. irügel*). There is no Russian equivalent for this class of works, that is why the author uses a literary translation ‘Tsar blagikh pozhelanii’ for it. The Tibetan sutra’s text is one of the earliest translations from Sanskrit and the major sample of the later Mahayana Buddhism literature. It is also the 40th path in the Mahayana sutra of “Avatamsaka” which belongs to the theoretical class of sutras and was finally formed in Sogdian and Khotan in the second part of the 4th century.

Pandita Jinamitra and Tibetan lotsava Yeshe-De (*tib. ye-shes sde*) are mentioned as the translators from Sanskrit to Tibetan. One of the first Tibetan Buddhist monks Vairochana Rakshita was named as the editor of this translation. This text plays a specific role in the commentary tradition of the well-known Indian masters and the prominent Buddhist preachers of Tibet as well. Because of “The King of Aspiration Prayers” sutra popularity, the text was included in the collection of Buddhist sutras named “Gandjur” (*tib. dka-’gyur*), and it was also translated into Mongolian and became a part of Mongolian Gandjur. The author of the Oirat translation was Zaya Pandita Namkai Jamtso.

The peculiarity of the Oirat text is word-for-word translation from Tibetan which strongly follows the original both in vocabulary, when a definite Tibetan word is used instead of its synonym, and in syntax, when the word order in the Oirat sentences can hardly be understood without considering the Tibetan original. However, at that time there were no strong rules for translation from Tibetan to Mongolian and Oirat. The Oirat translation tradition reached its high point later in the 8th century when translation of Mongolian Danjur was made. At the same time, we should notice that the Oirat translation tradition distinguishes in its accuracy which allows for preserving all the syntactical elements of the original Tibetan texts. Consequently, it can be regarded as predecessor of the Mongolian translation tradition according to which the work on translation of Mongolian Danjur was finished.

Keywords: King of Aspiration Prayers, Zaya Pandita, Oirat translation, sutra, canonical tradition of Buddhist literature, Tibetan-Mongolian interference.

Формирование монгольской средневековой литературы происходило в тесных контактах с литературной традицией Тибета, которая, в свою очередь, была заимствована из Индии, где она существовала как собственно буддийская литература, являясь одновременно частью индийской литературы. Среди разнообразия жанров поздней буддийской индийской, а как следствие, и тибетской литературы важное место занимают «пранидханы» (скр. *pranidhana*; тиб. *smon-lam*; монг. *irügel*) — особые религиозные «молитвы, обеты или клятвы» [Высочайшая пранидхана Арья Самантабхадры 2001: 2]. В этой связи следует отметить, что в русском языке довольно сложно подобрать лексему, являющуюся семантическим эквивалентом санскритскому и тибетскому вариантам наименования данного литературного жанра, поэтому переводчики определяют «пранидхану» по-разному: «спасительная клятва» в переводе Б. Нармаева [Ходж 1997: 148], «пожелание добрых деяний» в переводе А. Кугьявичуса [Чже Цонкапа 2012: 87], «молитва благопожелания» в переводе И. Заубера [Патрул ринпоче 2007: 309]. Тибетский эквивалент данного санскритского термина возник в результате контаминации двух слов: «*smon*» — от тибетского «*smon-pa*» — 1) хотеть, желать, молить о ... 2) желание, хотение, мольба, просьба, клятва, обет [ТРАССП 1986: 7, 152] — и «*lam*» — путь, дорога, тропа [ТРАССП 1987: 9, 154]. В монгольской традиции эквивалентом данного термина является лексема «*irügel*» (ойр. *irö:l*) — «благопожелание», являющаяся названием оригинального монгольского фольклорного жанра.

Настоящая работа посвящена рассмотрению некоторых вопросов тибето-монгольской интерференции на материале «пранидханы», условно переводимой нами как «Царь благих пожеланий» (скр. *ārya bhadrā cārya pranidhāna gāja*; тиб. *’phags-pa bzang-po spyod-pa’i smon-lam-gyi rgyal-po*; ойрат. *xutuqtu sayin yabudaliyin irö:liyün ха:n*). В качестве основного текста исследования взят тибетский текст «*’phags-pa bzang-po spyod-pa’i smon-lam-gyi rgyal-po*» из сборника «*bstod-smon phyogs bsgrigs¹*» и еще один вариант текста из буддийского сборника «*mdo sngags gsung-rab rgya-*

mtsho’i snying-po mtshen-gzungs mang-bsdus bzugs-so²». Для сравнения привлекается ойратский текст «*xutuqtu sayin yabudaliyin irö:liyün ха:n³*».

Проблемам тибето-монгольской интерференции посвящены отдельные работы российских и монгольских ученых: Г. Ц. Цыбикова [Цыбиков 1991], К. В. Алексеева [Алексеев 2008], А. Д. Цендиной [Цендина 2001], Д. Н. Музраевой [Музраева 2008 а; 2008 б; 2008 в; 2010 а; 2010 б; 2011], Л. Хүрэлбаатара [Хүрэлбаатар 1995], Ц. Мөнх-Эрдэнэ [Мөнх-Эрдэнэ 2010], Д. Бүрнээ и Д. Энхтөр [Бүрнээ, Энхтөр 2003] и др. Актуальность предпринятого исследования продиктована необходимостью углубленного изучения ойратских письменных памятников в связи с исследованием традиции ойратского перевода.

Так, в северобуддийском каноне «Царь благих пожеланий» представлен в виде отдельного текста, хотя изначально он является отрывком 40 главы Аватамсака сутры — одной из важнейших и почитаемых сутр махаянского буддизма. Буддолог и религиовед Е. А. Торчинов относит Аватамсака сутру к группе «теоретических», связанных с махаянской идеей Татхагатагарбхи, в основе которой лежит представление о том, что каждое живое существо имеет природу Будды, которая «должна быть реализована, переведена из потенциального положения в актуальное» [Торчинов 2005: 100]. Далее ученый отмечает, что Аватамсака сутра окончательно сформировалась в Центральной Азии, Согдиане и Хотане во второй половине IV века, а будучи переведенной на китайский язык — произвела «настоящий переворот в понимании китайцами буддизма и во многом определила дальнейшее направление эволюции дальневосточной Махаяны» [Торчинов 2005: 100].

В тибетской буддийской традиции отрывок Аватамсака сутры, называемый «Царь благих пожеланий», весьма известен. Особое внимание данному произведению уделяется в работах авторитетных тибетских авторов, таких как Чже Цонкапа [Чже Цонкапа 2012], Патрул ринпоче [Патрул ринпоче 2007] и др. Комментарии к тексту «Царь благих пожеланий», осуществленные Нагарджуной, Шакьямитрой, Ланкабха-

¹ «*bstod-smon phyogs bsgrigs*» издательства *mtsho-sngon mi-rigs dpe-skrun khang*: КНР: Циньхай: Национал. кн. изд-во, 2008. 4-е изд. С. 123–137.

² Циньхай, КНР, год издания и место не указаны.

³ Текст из коллекции Г. Ядамжава. Монголия, Кобдоский аймак, Манхан сомон.

дрой, Васубандху и Дигнагой, помещены в 38 томе отдела «Сутра» Данчжура [Цыби-ков 1991: 84]. Трактровке данного произведения были посвящены труды тибетских лам Чжанчжа Рольбий Дорджэ и Гьялцаб Дарма Ринчена. Текст «Царя благих пожеланий» входит в тибетскую и монгольскую версии Кангьюра [Каталог Петербургского рукописного «Ганджура» 1993: 163], а также в тибетский сборник молитв «Сунгдуй» (тиб. mdo sngags gsung-rab rgya-mtsho'i snying-po mtshan-gzungs mang-bsdus bzhugs-so) [mdo sngags gsung-rab rgya-mtsho'i snying-po mtshen-gzungs mang-bsdus bzhugs-so; № 145].

Особо следует отметить роль текста «Царя благих пожеланий» в тибетской и монгольской буддийской ритуальной практике. Тибетские буддисты и их последователи широко используют цитаты из этого текста после ежедневного прочтения молитв во время ритуала «посвящения заслуг» (тиб. bsngo-ba), а также при похоронных обрядах. В монгольской буддийской традиции даже сам обряд отпевания покойника в связи с прочтением именно текста «Царя благих пожеланий» называется «ёрөөл авхуулах / уншуулах» — «отправить / прочесть благое пожелание» (калм. «йөрөл авхулх / умшулх»).

Отдельно следует отметить, что «Царь благих пожеланий» впервые был переведен в древний период проникновения буддизма в Тибет в VIII–IX вв. переводчиками с санскрита на тибетский «индийским наставником Джина Митрой, лоцзавой банди Еше Де и другими. Редакцию перевода осуществил великий редактор и лоцзава Вайрочана»¹ [mdo sngags gsung-rab rgya-mtsho'i snying-po mtshan-gzungs mang-bsdus bzhugs-so, p. 834], им же добавлено последнее четверостишие в тибетском варианте текста [Пүрэвсүх 2007: 69]². Перевод текста на монгольский язык был осуществлен многими переводчиками, в числе которых следует отметить переводчика канонизированного

текста, «учителя, геше Судани»³ [Каталог Петербургского рукописного Ганджура 1993: 165]. Перевод сутры на ойратский был осуществлен Зая-пандитой Намкай Джамцо, хотя в перечне переведенных ойратским просветителем текстов нет прямого указания на «Царя благих пожеланий», имеется упоминание о переводе текстов «tabun irö:l» (тиб. smon-lam snga) под номером 30 [Раднаабдраа 2009: 36]. Монгольский ученый лама Х. Бямбажав, говоря о названии «tabun irö:l», отмечает: «Его еще называют «пять благих пожеланий о совершенной добродетели» (тиб. dge-lan pa'i smon-lam lnga). Говоря по-другому, это пять благих пожеланий традиции Гелуг, наследованной от ламы Цонкапы: 1) Царь благих пожеланий превосходного пути (bzang-spyod smon-lam), 2) Благие пожелания Майтреи (byams-pa'i smon-lam), 3) Благие пожелания перерождения в Сукхавати (bde-smon-lam), 4) Благие пожелания высшей, средней и низшей добродетели (thog-mtha'-bar smon-lam), 5) Благие пожелания о вступлении на путь бодхисаттв» (spyod -'jug smon-lam)»⁴ [Раднаабдраа 2009: 36].

Перевод части сутры «Царь благих пожеланий» на русский язык впервые был осуществлен А. М. Позднеевым [Позднеев 1993: 315–320]. В статье «Материалы к русскому переводу «Лам-рим чэн-по» Г. Ц. Цыби-ков приводит собственный перевод двенадцати четверостиший сутры [Цыби-ков, 1991: 83], при этом он отмечает, что «переводчик (А. М. Позднеев. — Г. К.) оставил без перевода целую строфу — пятую часть молитвы» [Цыби-ков 1991: 199]. Ученые М. И. Тубянский, Б. И. Кузнецов, Е. Д. Огнева, Р. Н. Крапивина⁵, А. А. Терентьев и

³ «Sudani sayin nökör baysi».

⁴ Үүнийг бас Төгс буянтын таван ерөөл (dge-lan pa'i smon-lam lnga) гэж нэрэлдэг. Өөрөөр хэлбэл Богд Зонхавын үдэслэсэн Гэлүгвийн ёсны таван ерөөл юм. Эдгээр нь: 1. Хутагт сайн явдалын ерөөлийн хаан (bzang-spyod smon-lam), 2. Майдарын ерөөл (byams-pa'i smon-lam), 3. Сукхавадид төрөхүй ерөөл (bde-smon-lam), Тэргүүн дунд эцэст буянт ерөөл (thog-mtha' bar smon-lam), Бодьсадвын явдалд орхуйн ерөөл (spyod 'jug smon-lam) болно [Бямбажав: Раднаабдраа 2009: 36].

⁵ М. И. Тубянский в 1937 г. был расстрелян, а его перевод текста «Лам-рим» вместе с архивами уничтожен. Черновой перевод первой части «Лам-рима», включающий и отрывок «Царя благих пожеланий», осуществленный Б. И. Куз-

¹ Rgya-gar-gi mkhan-po Dzi-na Mi-tra dang | lo-tsa-ba bande Ye-shes sde-la sogs-bas brgyur-cing lo-chen Bai-ro nas zhus chen mdzed-do ||

² «Сүүлийн энэ ерөөл нь гүүш Вэйрочангийн орчуулга хийж дуусаад нэмж хийсэн ерөөл юм» — «Последнее благое пожелание — пожелание, которое добавил гууши Вайрочана после того, как осуществил перевод» [Пүрэвсүх 2007: 69].

А. Кугьявичус упоминают текст «Царя благих пожеланий» лишь в связи с работой над переводом «Лам-рима» Чже Цонкапы [Чже Цонкапа 2012: XVIII–XIX]. Полный перевод текста с тибетского на русский язык осуществлен А. А. Щербаковым [Щербаков 2001], но работа не была опубликована, а ее электронный вариант размещен на сайте «www.kunpendelek.ru». В интернете имеется ряд переводов текста «Царя благих пожеланий», переведенных с английского языка на русский.

Тибетский текст «Царя благих пожеланий» представляет собой 63 строфы, 62 из которых — основной текст, а последнее четверостишие — интерполяция редактора перевода Вайрочаны Ракшиты [Пүрэвсүх 2007: 69]. Тип тибетского перевода текста — дословный (тиб. *tshig bsgyur*; рус. перевод слов), который осуществлен в особой тибетской традиции стихосложения. Описывая особенности тибетской рифмы, С. Ходж отмечает, что «тибетская строфа обычно имеет четыре равных строки с определенным нечетным количеством слогов в каждой» [Ходж 1997: 128].

Ойратский текст буддийской «пранидханы» «Царь благих пожеланий» представляет собой классический образец ойратской традиции дословного перевода (монг. *ügečilen orčiylululū-a*). Ойратские переводы, являясь переводами дословными, во многом сохраняют грамматический строй тибетского языка. Вместе с тем, некоторые предложения зачастую можно понять, лишь обратившись к оригинальному, тибетскому первоисточнику. Ойратские переводные тексты отличаются особым творческим стилем Зая-пандиты (а после — и его учеников), касающимся устойчивого перевода некоторых тибетских слов, а также последовательному следованию за тибетским текстом. Рассмотрим некоторые особенности переводной лексики Зая-пандиты.

Имена божеств ойратский переводчик оставляет в их санскритской форме:

нецовым, не был завершён в связи со смертью ученого, а потому нигде не опубликован. Совместная работа Е. Д. Огневой, Р. Н. Крапивинной и А. А. Терентьева не увенчалась успехом в связи с разностью творческих стилей переводчиков. Полный перевод текста «Лам-рим» на русский язык вместе с первой частью «Царя благих пожеланий» удался лишь А. Кугьявичусу, под редакцией А. Терентьева [Чже Цонкапа, 2012, с. XVIII–XIX].

Тиб. *gang-ni ming-ni kun-tu bzang zhes-bya*

Ойрат. *keni nere Samanta Bhadra keme:kü*
Рус. Тот, [чьё] имя зовется **Самантабхадра** [42. 2].

Тиб. *'jam-dpal-gyi ni smon-lam spyad-par bgyi*

Ойрат. *Mandzušri-yin irö:l-ye:r yabun üyiledsü*

Рус. Да буду поступать [согласно] благим пожеланиям **Манджушри** [44. 2].

Все эпитеты будд и бодхисаттв переведены на ойратский дословно, что создает некоторые затруднения в понимании текста для читателя, незнакомого с буддийской терминологией:

Тиб. *sangs-rgyas sras-kyi dbus-na bzhugs-pa dag*

Ойрат. *burxani köböüdiyin dunda soun*

Рус. [Они] восседают среди **сыновей Будд** [3. 2].

Тиб. *dus-gsum gshegs-pa mi-yi seng-ge kun*

Ойрат. *yurban cagiyin saiibe:r oduqsan kümüni arslan noyoud*

Рус. [И] в трех временах — **Сугат – Львов среди людей** [1. 2].

Спецификой перевода Зая-пандиты является то, что вариант перевода каждого тибетского слова на ойратский язык строго ограничен. Так, при переводе одного тибетского слова ойратский переводчик выбирает определенную лексему и не использует ее синонимического ряда. Таким образом, фразы с подобными лексемами весьма сложны для понимания. А. Д. Цендина в связи с этим отмечает: «...тибетское вопросительное слово *ji-ltar* везде переводит как *yama:ru* (кл. монг. *yambar* или *yamar*), хотя в монгольских языках это слово употребляется только с существительными, прилагательными и очень ограниченным количеством глаголов» [Цендина, 2001: 55]. Подобный прием Зая-пандита использует и в переводе рассматриваемого сочинения, выбирая вопросительное местоимение образа действия «*yama:ru*» в качестве эквивалента тибетскому вопросительному слову «*ji-ltar*»:

Тиб. *ji-ltar padmo chus mi-chags-pa bzhin*

Ойрат. *padma-du usun yama:ru üli toqtoxu metü*

Рус. **Как** лотос, в [котором] не собирается вода,

Тиб. *nyi-zla nam-mkhar thogs-pa med ltar spyad*

Ойрат. *naran sara oqtorγui-du ülü türbelkü metü yabun*

Рус. [Пусть] буду идти беспрепятственно, как солнце и луна в небе [20. 3–4]¹.

В результате созданная Зая-пандитой грамматическая конструкция с использованием этого местоимения, не характерная для грамматики монгольских языков, является малопонятной незнакомому с тибетским языком читателю. Там же А. Д. Цендина отмечает, что тибетское наречие «*rab-tu*» Зая-пандита переводит преимущественно как «*maši*» [Цендина 2001: 55]. Для многих ойратских текстов Зая-пандиты это замечание верно, однако в случае данного перевода наречие «*rab-tu*» переведено ойратским наречием «*sayitur*»:

Тиб. *blo-yi stobs-kyis bdag-kyang rab-tu 'jug*

Ойрат. *bi cü oyouni kücün-ye:r sayitur orosu*

Рус. [Пусть] и я **превосходно** войду силой [своего] ума! [31. 4].

Тиб. *chos-rnams rgya-mtsho rab-tu mthong-byed-cing*

Ойрат. *dalai metü nom sayitur üzen*

Рус. **Превосходно** увижу дхарму, подобную океану

Тиб. *ye-shes rgya-mtsho rab-tu rtogs-par byed*

Ойрат. *dalai metü belge biliq sayitur onon üyiledsü*

Рус. **Превосходно** осознаю мудрость, подобную океану [39. 3–4].

Для усиления эффекта воздействия пранидханы на читателя Зая-пандита использует пропозитивное наклонение, выражающее решимость, обещание или согласие говорящего совершить действие [Яхонтова 1996: 84], образуемое посредством присоединения суффикса «*su / sü*» к основе глагола. Монгольские же переводчики используют глаголы в повелительном наклонении, выражающем не приказание, а пожелание,

¹ Принцип нумерации стихов и стихотворных строк, принятый нами в данной работе, следующий: первая цифра обозначает номер (номера) четверостишия, вторая — номер строки.

и оформляемом суффиксом «*tui / tüi*» [Пүрэвсүх 2007: 75].

Перевод некоторых философских понятий буддизма в рамках одного текста также различается, например, в случае со словом «предсказание». Дабы избежать тавтологии, Зая-пандита сначала использует ойратскую кальку тибетского термина «*lung bstan*» — «*eši üzüüleküi*», а в следующем предложении дает его санскритский эквивалент: «*bhyakirad*» (скр. *vyakṛta*):

Тиб. *lung bstan-pa yang bdag-gis der thob shog*

Ойрат. *eši üzüüleküi cü bi tende olxu boltuyai*

Рус. Да получу я **предсказание** [о будущем буддстве] [59, 4].

Тиб. *der ni dag-gis lung-bstan rab thob nas*

Ойрат. *tende bhyakirad sayitur olo:d*

Рус. Превосходно получу там **предсказание** [60, 1].

Другая особенность заключается во влиянии оригинала и используемых в нем лексем на текст ойратского перевода. Переводя каждое тибетское слово, Зая-пандита создает нехарактерные для монгольского языка выражения, а от того непонятные для незнакомому с тибетским текстом читателя, например:

Тиб. *byang-chub shing dbang drung gshags rgyal-ba dang*

Ойрат. *erketü bodhi moduni emüne oduqsan ilayugsan kige:d ||*

Рус. **Отправившимися под могучее дерево Бодхи** Победоносными

Тиб. *sangs-rgyas sras-kyis rab-tu gang-bar shog*

Ойрат. *burxani köböün-ye:r sayitur düürkü boltuyai ||*

Рус. [И] сыновьями будд пусть [все пространство] заполнится! [14. 2–3].

Здесь, сохраняя тибетскую лексику строфы, Зая-пандита переводит слово «*drung*» — «близость, соседство, свита, окружение» [ТРАССП] (монг. уг, дэргэд, шадар [ТМТ]) ойратским «*emüne*» — «впереди», что фактически меняет смысл строки: «*bodhi moduni emüne oduqsan*», буквально следовало бы понимать как «*отправившихся впереди дерева Бодхи*». Тибетская же строфа предполагает следующее прочтение: «*отправившимися [си-*

деть]под могучее дерево Бодхи», тем самым разъясняя смысл фразы.

Основная особенность монгольских дословных переводов в целом и ойратских, в частности, касается синтаксиса и в первую очередь заключается в сохранении определений в постпозиции к определяемым словам. Это объясняется тем, что в тибетском языке определительные слова, как правило, стоят в постпозиции к определяемому слову [Парфионович 2007: 81], Рассмотрим пример:

Тиб. *dge-ba cung zad bdag-gyi ci bsags-pa*
Ойрат. *buyan ücüüken mini ali xura:qsan* ||
Рус. [Все] ничтожные добродетели, что [я] накопил [12. 3].

Подобная конструкция в рассматриваемом переводе не является правилом, однако позже, в традиции монгольского дословного перевода она будет канонизирована. Ойратский переводчик следует тексту оригинала, с сохранением каждого переведенного слова в той позиции, которую оно занимает в тибетском предложении, что создает конструкции, не характерные для синтаксиса монгольского языка. Иногда это противоречит нормам монгольского синтаксиса:

Тиб. *ji-ltar padmo chus mi-chags-pa bzhin*
Ойрат. *padma-du usun yama:ru ülü toqtoхu metü*
Рус. Как лотос, в [котором] не собирается вода,

Тиб. *nyi-zla nam-mkhar thogs-pa med ltar spyad*
Ойрат. *naran sara oqtorγui-du ülü türbelkü metü yabun*
Рус. [Пусть] буду идти беспрепятственно, как солнце и луна в небе [20. 3–4].

В следовании строке тибетского текста Зая-пандита создает и «тяжеловесные периоды» (определение А. Д. Цендиной), не противоречащие нормам монгольской грамматики, но редкие и искусственные:

Тиб. *rdul-gcig steng-na rdul-snyed zhing rnamste*
Ойрат. *nige to:sun de:re to:suni tödüi oron noγoud*
Рус. Сколько ни есть миров на поверхности одной песчинки,

Тиб. *zhing der bsam-gyis mi-khyab sangs-rgyas rnam*
Ойрат. *tere oron-du sedkiši ügei burxan noγoud*

Рус. [А] в этих обителях невообразимое [количество] будд,
Тиб. *sangs-rgyas sras-kyi dbus-na bzhugs-pa la*

Ойрат. *bodhi satva nariyin dunda souxui-gi*

Рус. Сидящих в окружении бодхисаттв,

Тиб. *byang-chub spyod-pa spyod-cing bltabar bgyi*

Ойрат. *bodhi yabudal-ye:r yabun üzesü*

Рус. [Да] узрю я [их] следуя пути Пробуждения! [28].

В рамках статьи мы лишь попытались выявить главные и принципиальные черты, ярко характеризующие ойратскую буддийскую литературную традицию, и выделить основные особенности тибето-монгольской интерференции указанного сочинения в переводе Зая-пандиты.

Имена божеств Зая-пандита Намкай Джамцо не переводит, но их эпитеты напрямую калькирует с тибетского языка. Вся тибетская лексика переводится на ойратский язык по устойчивому принципу. Использование переводчиком некоторых выбранных лексем противоречит правилам монгольского языка, а философские понятия, во избежание тавтологии, Зая-пандитой применяются в двух вариантах — ойратской кальке с тибетского и в искаженной санскритской форме. Исследование позволило выявить, что оригинальный тибетский текст оказывает сильное влияние на ойратский перевод, создавая фразы, понятные лишь при обращении к оригинальному тибетскому источнику. Зая-пандита настолько следует синтаксису тибетского предложения, что нарушает порядок слов, нормативный для монгольского языка. Так, он стремится оставить каждое слово в той позиции, в которой оно находится в тибетском тексте. Иногда он сохраняет определение в постпозиции к определяемым словам, что характерно для тибетского, но не монгольского языка.

Необходимо отметить, что ойратские переводы отличаются высокой точностью, сохраняющей все синтаксические элементы оригинала. Это необычайно важно как для религиозных нужд, заключающихся в правильной рецитации текста, так и для детально точного его комментирования. Тибетские комментарии отличаются необычайной детальностью, от внимания комментаторов не уходит практически никакой элемент текста,

а потому скрупулезный перевод сочинений в этом контексте весьма актуален. Позже, при переводе монгольской версии Тэнгьюра, дословный перевод был настолько жестко регламентирован, что смысл текста понимался только посредством привлечения тибетского оригинала. Зая-пандита, заложивший ойратскую традицию перевода, может по праву называться одним из основоположников этого направления религиозной литературной деятельности.

Условные сокращения

Скр. — санскрит; тиб. — тибетский; ойрат. — ойратский; рус. — русский.

Источники

ТРАССП — Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. *Рерих Ю. Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями / под ред. Ю. Парфионович и В. Дылыкова. Т. 1–11. М.: Наука, 1983–1993. [электронный ресурс] // URL: <http://www.kunpendelek.ru/library/tiblang/slovvari/dictionary-goerich> (дата обращения: 1.08.2014).

ТМТ — Төвд монгол толь. *Бүрнээ Д. Энхтөр Д.* Төвд монгол толь. Улаанбаатар: Монгол Улсын Их Сургууль, 2013. 385 х.

bstod-smon phyogs bsgrigs. mtsho-sngon mi-rigs dpe-skrun khang. Цинхай, 2008. 376 с.

mdo sngags gsung-rab rgya-mtsho'i snying-po mtshen-gzungs mang-bsdus bzhugs-so. Цинхай, КНР, год изд. и тип. не указаны.

xutuqtu sayin yabudaliyin irö:liy in ха:n. Текст из коллекции Г. Ядамжава. Монголия, Кобдоский аймак, Манхан сомон. Фотокоп. из коллекц. авт.

Высочайшая пранидхана Арья Самантабхадры. Пер. с тибет., предисл. А. А. Щербакова [электронный ресурс] // URL: <http://www.kunpendelek.ru/library/buddhism/articles/pranidhana/>. 2001.

Литература

Алексеев К. В. О некоторых проблемах средневековых монгольских переводов с тибетского // MONGOLICA VIII. РАН, Санкт-Петербург. филиал Ин-та востоковедения. 2008. С. 75–80.

Бүрнээ Д., Энхтөр Д. Уламжлалт монгол орчуулгуудын судлалд. Улаанбаатар, 2003. 104 х.

Чже Цонкана. Большое руководство к этапам пути Пробуждения / пер. с Тибет. А. Кугьявичуса под общ. ред. А. Терентьева. Т. I. СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2012. 786 с.

Каталог Петербургского рукописного «Ганджура» / сост., введ., транслит. и указ. З. К. Касьяненко. М.: 1993. 382 с.

Мөнх-Эрдэнэ Ц. Төвд хэлний зүй егэй товтан. Төвд хэл сурах бичиг II дэвтэр. Улаанбаатар, 2010. 189 х.

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 мат-лов III Междунар. науч. конф. «Проблемы литератур Дальнего Востока» (Санкт-Петербург, 24–28 июня 2008 г.). Т. 2. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008 (а). С. 317–323.

Музраева Д. Н. К изучению ойратских переводов тибетских буддийских памятников // «Русский язык и русская культура как фактор общественного согласия, стабильности и прогресса. Сб. науч. тр. / под ред. Г. Г. Гамзатова. Махачкала: ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2008 б. С. 452–455.

Музраева Д. Н. О переводческой деятельности Тугмюд-гавджи (на материале «Сутры о мудрости и глупости») // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста, 2008 в. С. 90–113.

Музраева Д. Н. К проблеме исследования буддийской литературы у калмыков в XX – начале XXI веков // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Сер. «Филологические науки». Волгоград: ИВГПУ. Изд-во Перемена, 2011. № 2 (56). С. 132–136.

Музраева Д. Н. О сюжетах «Сутры о мудрости и глупости» ('Dzangs blun mdo) (По материалам ойратского перевода, выполненного калмыцким буддийским священнослужителем Тугмюд-гавджи в XX веке) // Материалы Междунар. науч. конф. «Монголоведение в изменяющемся мире: перспективы развития», посвящ. 95-лет. проф. Н. О. Шаракшиновой (г. Улаанбаатар, 14–18 апреля 2010 г.). Улаанбаатар, 2010 (а). С. 175–187.

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. Tom LXIII. Z. 1. Warszawa, 2010 (б). P. 150–161.

- Парфионович Ю. М.* Тибетский письменный язык. Издание 4-е, стереотип // Сер. Лингвистическое наследие XX века. М.: URSS, 2007. 176 с.
- Патрул Ринпоче.* Слова моего несравненного учителя. СПб.: Нартанг, 2007. 607 с.
- Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу // Сер. «Наше наследие». Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. (Репринт 1-го изд.: СПб., 1887). 512 с.
- Пүрэвсүх У.* Хутагт сайн явдлын ерөөлийн хаан. Судрын тайлбар. Улаанбаатар, 2007. 100 х.
- Раднаабадраа.* Равжам Зая Бандидын тууж Сарны Гэрэл оршив. Латин галиг, үгийн цэс үйлдэж кирилл бичгээр хөрвүүлэн, тайлбар бичсэн Х. Бямбажав // BIBLIOTHECA OIRATICA. Tomus XII. Улаанбаатар, 2009. 252 х.
- Торчинов Е. А.* Введение в буддизм. Курс лекций. Амфора, СПб.: 2005. 429 с.
- Ходж С.* Введение в классический тибетский язык / пер. с англ. Б. М. Нармаева. Дацан Гунзэчойнэй. СПб., 1997. 200 с.
- Хүрэлбаатар Л.* Монгол орчуулгын товч. Улаанбаатар, 1995. 237 х.
- Цендина А. Д.* Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына» // MONGOLICA V. РАН, Санкт-Петербург. филиал ин-та востоковед., 2001. С 54–74.
- Цыбиков Г. Ц.* Избранные труды. О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии / отв. ред. Р. Е. Убаев. Т. 2. Новосибирск: Наука, 1991. 230 с.
- Яхонтова Н. С.* Ойратский литературный язык XVII века // Сер. «Языки народов Азии и Африки» М.: Вост. лит., 1996. 152 с.