



Д. Н. Музраева

**ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКАЯ  
ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНАЯ  
ЛИТЕРАТУРА  
XVII-XVIII вв.**



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Калмыцкий институт гуманитарных исследований Российской академии наук

Д. Н. Музраева

**ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКАЯ  
ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА  
XVII–XVIII вв.**

(Переводные письменные памятники  
на монгольском и ойратском языках)

Элиста  
2013

*Утверждено к печати Ученым советом  
Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН*

Рецензенты:

Цеденова С. Н. — канд. филол. наук, зав. кафедрой калмыцкой литературы и фольклористики Калмыцкого государственного университета

Орлова К. В. — доктор ист. наук, канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник  
Института востоковедения РАН

Музраева Д. Н.

М 895

**Тибето-монгольская повествовательная литература XVII–XVIII вв. (Переводные письменные памятники на монгольском и ойратском языках).** — Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар“», 2013. — 150 с.

В книге рассматриваются вопросы истории средневековой монгольской литературы, основу которой составляют переводные письменные памятники, постоянно привлекающие внимание специалистов по монгольским языкам и литературе монгольских народов. В исследовании анализируются такие образцы переводной литературы, как «Сутра о мудрости и глупости» (или «Море притч»), «Повесть о Лунной кукушке», «Комментарий к нитипастре, именуемой „Капля, питающая людей“» и др., а также тибетские первоисточники, взятые за основу монгольских и ойратских переводов и комментариев.

Автор рассматривает принципы и правила перевода буддийских литературных текстов с тибетского языка на монгольский, зафиксированные в лексикографическом труде «Источник мудрецов», затрагивает вопросы тибетского стихосложения и передачи тибетского стихотворного текста в монгольских и ойратских переводах.

В книге дается анализ переводческой техники авторов, чья литературная деятельность проходила в период XVII–XVIII вв. Среди них Ширээт-гуши-цорджи (конец XVI – начало XVII в.), Тойн-гуши (начало XVII в.), Зая-пандита Намкай Джамцо (1599–1662), Дай гуши Агвандампил (1700–1780) и др. К сопоставительному анализу привлекается также перевод калмыцкого буддийского священнослужителя Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева) (1887–1980).

В работе приводятся материалы архивных фондов, открывающие перспективы для дальнейших исследований истории буддийской литературы у монголоязычных народов, археографии и истории издания отдельных памятников, практики работы переводчиков на монгольский и ойратский языки.

В издание включены приложения — колофоны к «Сутре о мудрости и глупости», авторами которых являются Ширээт-гуши-цорджи и Тойн-гуши.

Книга адресована востоковедам-филологам (монголоведам, ойратоведам), историкам литературы народов Центральной Азии, буддологам, а также всем тем, кто интересуется проблемами монгольской и калмыцкой литературы.

## **ВВЕДЕНИЕ. О МОНГОЛЬСКОЙ ПЕРЕВОДНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVII–XVIII вв.**

Введение в научный оборот памятников буддийской литературы, хранящихся в рукописных собраниях востоковедческих центров России, имеет большую значимость для выявления и характеристики малоизученных страниц истории и культуры монгольских и других народов Центральной Азии. В истории буддийской переводной литературы, созданной монголами и ойратами в XVII–XVIII вв., до сих пор имеются белые пятна, многие источники не введены в научный обиход. Указанный период известен по описаниям историков и исследователей истории монгольской литературы как период активного распространения буддизма среди монголов. Именно в это время были осуществлены грандиозные по своей культурно-исторической значимости переводы с тибетского языка на монгольский язык канонических сводов Ганджур и Данджур. Именно в этот период утверждались принципы перевода сакральных буддийских текстов, наметились тенденции, оказавшие значительное влияние на дальнейшее развитие литературного процесса монголов и ойратов.

Теоретическое осмысление литературного процесса у монголов на протяжении всей известной нам истории культуры монголов (XIII – начало XX в.), понимание его специфических и типических черт продолжает оставаться актуальной задачей современной монголистики [Цендина 2000: 202]. Не менее значимой представляется проблема изучения литературного наследия монголоязычных народов, проживающих в России — калмыков и бурят. На важность проведения сопоставительного исследования литератур Монголии, Внутренней Монголии КНР, Калмыкии и Бурятии с привлечением как полевых экспедиционных материалов, так и материалов существующих фондов для составления наиболее полного представления о монгольской литературе, ее истории указывает известный монголовед Л. К. Герасимович [Герасимович 2006: 5]. При этом не менее значимым и актуальным в решении этого вопроса, по ее мнению, является комплексное изучение монгольской литературы в ее соотношении со смежными областями — этнографией, прикладным и изобразительным искусством [Герасимович 2006: 4].

Сложность исследования монгольской литературы, определение своеобразия формирования и функционирования на протяжении того или иного исторического периода различных ее литературных форм связаны с самой спецификой феномена монгольской литературы. Вот почему применение методов и подходов европейской классической школы литературоведения не всегда оказывается применимым к этому материалу и не в полной мере отражает ее состав и содержание [Цендина 2002: 271].

Проблемы, с которыми сталкиваются исследователи монгольской литературы, связаны, в первую очередь, с необходимостью решить для себя вопрос о соотношении литературы и письменности. Ведь сложившиеся в отечественной науке уже в конце XIX в.

специфические представления о соотношении письменной литературы и устной словесности налагали отпечаток на изучение средневековых литературных и философских сочинений, причем рассмотрение соотношения литературы и устной словесности имело несколько разные подходы и оценки в применении к западному и к восточному материалу. В этой связи для нескольких поколений ученых важным руководством продолжают оставаться слова крупнейшего российского монголоведа академика Б. Я. Владимирцова на основе анализа памятников средневековой монгольской литературы, именно как литературных памятников, а не только как памятников письменности, давшего объяснение своей позиции «...можно ли признать за произведениями монгольской письменности право называться литературными?»: «Правильный ответ на этот вопрос может дать только тот, кто поближе познакомится с монголами за все время их исторического существования, кто ближе подойдет к их жизни, не ограничивая себя ни определенной группой племен, ни известным кругом их духовных интересов, кто захочет сравнить этот кочевой народ с другими известными кочевниками Средней Азии. Внимательный наблюдатель откроет тогда любопытный мир, откроет особую литературу, и именно литературу, а не письменность, только кочевого народа, развивающуюся в совершенно особых, незнакомых культурным народам Европы и Азии условиях» [Владимирцов 1920: 60]. Свидетельством того, что эти выводы Б. Я. Владимирцова не сразу были взяты на вооружение монголоведами, является оценка, данная Н. Н. Поппе работам по проблемам бурят-монгольского литературоведения. Среди недостатков, отмеченных Н. Н. Поппе, указывается на неразличение истории монгольской письменности и собственно истории литературы [Поппе 1935: 19–23].

Другим не менее сложным вопросом представляется вопрос о соотношении национального, возникшего и сформировавшегося внутри этнической культуры, и заимствованного, привнесенного извне в монгольскую литературу, в том числе с теми культурными явлениями и институтами, которые сформировали феномен этой литературы. Л. К. Герасимович, отмечая чрезвычайную сложность и неоднозначность особенностей исторического и общественного развития Монголии (наличие мощного централизованного государства в XIII в., распад на отдельные княжества в конце XVII в. как результат междоусобных войн, колониальную зависимость от маньчжурской империи Цин в XVII – начале XX в., экспансию тибетской схоластической литературы в XVII–XVIII вв.), т. е. все факты и события, которые необходимо учитывать в вопросе определения закономерностей развития литературной культуры монголов, тем не менее, утверждает, что «в XIII – начале XX вв. в Монголии существовала именно национальная литература, что появилась и развивалась она как часть монгольской культуры» [Герасимович 2006: 5]. При этом она так решает вопрос о культурных и собственно литературных внешних рецепциях: «Ни в коей мере не отрицая влияния тибетской, индийской или китайской литератур для общего культурного развития Монголии, нельзя считать, что именно они стали главной и тем более единственной предпосылкой развития национальной монгольской литературы» [Там же]. Между тем рассматриваемый вопрос решался в монголистике неоднозначно. К примеру, А. М. Позднеев полагал, что в период с XIII по XVIII вв. в Монголии не существовало национальной литературы, а ее возрождение он относил к XVIII в. А. М. Позднеев считал, что духовная и литературная жизнь монголов значительно оживилась благодаря маньчжурам [Лекции 1897–1898: 77, 145, 155–157]. Следует признать, что подобные выводы напрямую были связаны с кругом и объемом известных на тот момент образцов художественного творчества монголов. По мере появления новых сведений о существовании в тот или иной период оригинальных и переводных памятников изменялись и представления о путях развития монгольской литературы на разных ее этапах.

В настоящей книге, помимо образцов переводной литературы на монгольском и ойратском языках, нами были привлечены тибетские первоисточники, взятые за основу этих переводов, рассмотрены также тематика и сюжеты ряда сочинений («Сутра о мудрости и глупости» и др.). В подготовленном монографическом исследовании даны описания ряда сочинений как письменных литературных памятников, представлены общие и особенные черты, присущие их монгольским и ойратским переводам, а также, в отдельных случаях, прослежена их литературная судьба вплоть до XX в.

В работе нами был применен метод текстологического анализа, а также историко-функциональный подход к изучению памятников средневековой литературы. Последний, на наш взгляд, как нельзя лучше, позволяет рассматривать вопрос функционирования того или иного переводного сочинения на протяжении ряда исторических эпох.

Монография выполнена в рамках плановой темы НИР «Общие тенденции в тибето-монгольской повествовательно-дидактической литературе XVII–XVIII вв. (на материале переводных письменных памятников на монгольском и ойратском языках)», выполнявшейся в Калмыцком институте гуманитарных исследований РАН в 2009–2011 гг.

Данная работа делает возможным в дальнейшем продолжить исследования сравнительно-типологического характера, направленные на решение проблемы адаптации индо-тибетской культуры в монголоязычной среде (в культуре монголов, ойратов и калмыков). Результаты исследования окажут пользу в практике перевода на русский и калмыцкий языки буддийских текстов, могут быть использованы в практике преподавания дисциплин «Старописьменный монгольский язык», «Тодо бичиг» (Ойратское «Ясное письмо»), «Теория и практика перевода», «История монгольской литературы» и некоторых др. дисциплин в высших и средних 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. Материалы текстологического анализа могут быть использованы в написании истории калмыцкой литературы на ойратском «ясном письме» XX в., исторической грамматики калмыцкого и монгольского языков.

Слова искренней благодарности автор выражает ведущему научному сотруднику Института восточных рукописей РАН д.ф.н. И. В. Кульганек, ознакомившейся с первоначальным вариантом рукописи и высказавшей ценные замечания.

## **ГЛАВА 1. МОНГОЛЬСКАЯ ПЕРЕВОДНАЯ ЛИТЕРАТУРА XVII–XVIII вв.**

### **1.1. Историография монгольской переводной литературы XVII–XVIII вв. в отечественном и зарубежном монголоведении**

Классики монголоведения не раз писали о необходимости систематического, целенаправленного изучения связей монгольской литературы с литературами центральноазиатского региона и Индии. Этот вопрос был поставлен Б. Я. Владимирцовым в работе, посвященной рассмотрению монгольского сборника рассказов из Панчатантры, в которой он пишет об индийском происхождении их сюжетов, а также о том, что они получили широкое и многообразное распространение в монгольской литературе. Ученый отмечал, что распространение индийских сказок происходило преимущественно книжным путем, путем заимствования народом разных повестей, сказок, легенд и рассказов из буддийских книг [Владимирцов 1923: 105]. 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 1923: 108–109].

В связи с рассмотрением вопроса о заимствованиях, влияниях, рецепциях, присутствии в монгольской литературе инонационального компонента следует обратиться к трудам классика отечественного монголоведения О. Ковалевского, который в середине XIX в. отмечал наличие четырех элементов, присущих монгольской словесности — номадного, индийско-тибетского, китайского и европейского [Ковалевский, I 1844–1849: IV–V]. Эти 4 компонента и соответствующие им пласты, сложившиеся в монгольской литературе XVII–XIX вв., были проанализированы А. Д. Цендиной [Цендина 1995: 77–84].

В продолжение рассмотрения вопроса о заимствованиях нельзя не коснуться и такого вопроса, как влияние буддизма (в тибетской его форме), буддийских религиозно-философских идей на духовную жизнь монгольских народов, на развитие их культуры и литературы. О том, что это влияние было значительным, Б. Я. Владимирцов писал еще в 1920 г. [Владимирцов 1920: 65–66]. Однако и сегодня мы должны признать, что буддийская литература 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 литературного и культурного процесса, имеющий большое значение для изучения истории литературы монголов, калмыков и бурят, равно как и для истории изучения буддийской письменной и книжно-литературной 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 столетия в стране идеологических установок, согласно которым религии декларативно отторгались от общего фундамента духовной 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. 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].

Примером сказанного выше может послужить также 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 литературных произведений (Гэсэриада, Панчатантра, Бигармижид, Волшебный мертвец, Улгэрийн далай, сутра «Золотого блеска», повесть о Молон-тойне) как народные и имевшие народную основу и представивших 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 категоричен в оценке того, что подобные произведения религиозного содержания могут быть переработаны или переделаны, и им может быть придан народный характер. Они настолько пропитаны буддийской проповедью, что, по выражению Г. И. Михайлова, если попытаться «выбросить всю ламскую шелуху», то от произведения ничего не останется [Там же: 125]. При этом он 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].

Эти и другие примеры, взятые из трудов по истории монгольской литературы, написанных до последней четверти XX в., свидетельствуют о том, что ученые 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, внесшим 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: 19–23]. Более поздние авторы высказывали точку зрения, что не следует преувеличивать роль последней, независимо от того, светская это литература или духовная, даже если знакомство монголов с произведениями других литератур имело благоприятные последствия, способствовало развитию национальной словесности [Михайлов 2003: 12].

Не менее важные факторы, составляющие серьезное препятствие в составлении обобщающих трудов по истории монгольской литературы в поступательном ее развитии с охватом всех исторических периодов, связаны со значительными утратами в общем объеме письменных источников. Связаны они, прежде всего, с кочевым образом жизни

монголов, не способствовавшим сохранности письменных памятников, специфическими условиями распространения и бытования собственно письменной традиции, с постоянной угрозой междоусобных войн, сражений с внешними противниками, экспансией со стороны маньчжуров. Еще один фактор связан, на наш взгляд, со спецификой бытования буддийских литературных 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, а также результатом реформирования графики и орфографии традиционной письменности. Не все исследователи склонны расценивать подобные образцы кириллических текстов как имеющие отношение к литературно-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 2008; 2011: 135–136].

Вопрос о периодизации истории монгольской литературы, которая с одной стороны, определяла бы единство литературного процесса в его этнической целостности, с другой, показывала бы специфику эволюции от одного этапа к другому и отмечала бы качественные отличия этих этапов, является одним из важных в ряду задач современного монголоведения. Решение именно проблемы периодизации позволит определить значение и роль литературы на разных этапах истории монголов, установить ее место в мировом литературном процессе. В отечественном монголоведении утвердился принцип хронологического выделения этапов процесса развития монгольской литературы — историко-хронологическая периодизация, предложенная Б. Я. Владимирцовым, согласно которой он выделяет: эпический период (XII–XIV вв.), «темный» период (хронологически определяемый как период после падения монгольской династии в Китае до конца XVI в.) и «буддийский период» [Владимирцов 1920: 62, 64, 67]. Большинство авторов эта периодизация принимается, хотя следует признать, что выделение хронологических рамок этих периодов у разных авторов может различаться, 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. Интересно отметить отношение к периодизации Б. Я. Владимирцова, ее интерпретацию более поздними авторами, представляющими советскую школу истории литературы. Так, согласно Г. И. Михайлову, это: 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.» [Яцковская 2002: 339–340]. Таким образом, даже эти примеры демонстрируют нам, сколько разночтений существует по простому, на первый взгляд, вопросу — выстраиванию хронологии истории развития монгольской литературы.

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

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. [Герасимович 2006]. При этом по двум периодам — XIII–XIV вв. и XVII–XVIII вв. — ей 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 монгольской литературы, что подтверждается и самими трудами в этой области науки, существует и несколько иной взгляд на проблему систематического описания монгольской литературы. 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 принципов структурирования материала в «Обзоре монгольской литературы» [Тойм, II 1976], 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 полностью сложились» [Цендина 2000: 207–208]. Соединение же исторического и типологического подходов позволило бы рассматривать и описывать монгольскую литературу в ее целостности, как единый процесс, а произведения — в том виде, в котором они существовали [Там же].

Итак, обзор имеющейся литературы показал, что выделение в истории монгольской литературы периода XVII–XVIII вв. является не случайным. Он является периодом расцвета 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; Тойм, II 1976: 383–386]. Следует отметить, что переводы такого масштаба — не краткосрочные проекты, они складывались из нескольких этапов: исследователи отмечают, что работа над каждым из сводов начиналась задолго до окончательного этапа их сложения. При этом 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 из их среды выдвинулась целая плеяда талантливых переводчиков — индийских, тибетских и монгольских буддийских монахов, работавших сообща.

Первые, наиболее полные, общие сведения об интересующем нас периоде мы можем почерпнуть из трудов по истории монгольской литературы (Тойм, II 1976), в работах специалистов по литературе и устному народному творчеству монголов (Ц. Дамдинсурэн, Д. Цэрэнсодном, Ш. Бира, Л. К. Герасимович, Г. И. Михайлов, В. Хайсиг, Д. Ендон, Л. Хурэлбатыр и др.), поскольку в них, наряду с описанием собственно монгольской литературы, определенное место отведено и переводной. Интерес к этим трудам не утрачен и в XXI в. В целом, анализируя их, в особенности в той части, которая касается переводной литературы, можно обобщить, что они касались следующих аспектов:

1) Период XVII–XVIII вв., как значимый период в культурной истории монголов и ойратов [Сазыкин 1977; 1987; 1988a];

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

3) Корпус литературы (отдельные произведения и собрания сочинений из репертуара одного или нескольких авторов-переводчиков).

Рассматривая историю монгольской средневековой литературы в целом и переводной литературы в частности, можно подметить одну характерную особенность — связи и переклички трудов российских и советских исследователей с сочинениями и разработками монгольских ученых. Более того, можно с уверенностью сказать, что ни один из заметных сборников научных трудов, посвященных проблемам монгольской литературы, которые издавались в СССР и России, не обходился без участия монгольских авторов [Литературные связи 1981; Специфика жанров 1985; Монгольская литература 1997].

В работе Л. К. Герасимович переводной литературе XVII–XVIII вв. посвящен целый раздел. В нем описываются события, которыми ознаменовался указанный период, среди которых наиболее важными, значимыми представляются перевод канонических сводов Ганджура и Данджура [Герасимович 2006: 166–169]. Как отмечает автор, полный перевод Данджура, отдельные разделы из которого переводились уже в конце XII–начале XIV вв., был осуществлен к 1740-м гг. [Герасимович 2006: 168]. Л. К. Герасимович проводит разграничение между памятниками художественной литературы, которых «в Данджуре практически нет» и художественными произведениями, которых множество в указанном своде [Там же]. Следует отметить, что в цитируемой работе неминуемо просматривается существовавшая в советское время установка изучать литературу с позиций идеологии атеистического государства. Поэтому в этой работе можно встретить оценку письменной монгольской литературы как религиозной литературы, а потому указание на невозможность изучать ее исключительно по изданиям монастырских печатен (ввиду того, что это исключительно религиозная литература), поскольку только по «изодранным ветхим записям», как писал Ц. Дамдинсурэн [Тойм, II 1976: 61–69], и можно составить истинное представление о монгольской литературе XVIII в. [Герасимович 2006: 179]. Оценка присутствия в том или ином произведении буддийской идеологии также бросается в глаза, например, в описании «Повести о Багмай ханше» [Герасимович 2006: 176–178]. На наш взгляд, во всем периоде XVII–XVIII вв. крайне сложно найти такое произведение, которое было бы свободно от влияния буддизма, поскольку по сути вся письменная литература нарождалась в рамках буддийской идеологии, она создавалась адептами буддизма, т. е. вся письменная литература была религиозной. Поэтому можно понять, какими жесткими рамками были скованы исследователи, которым приходилось воздавать должное общегосударственной идеологии того времени.

В исследованиях, затрагивающих рассматриваемый период, приводятся сведения о произведениях из состава Ганджура (т. е. по сути переводных сочинениях), таких как рассказы из Панчатантры, сказания о Бигармиджид хане и Арджи Бурджи хане, «Капля, питающая людей» Нагарджуны и комментарии к ней, сказки о волшебном мертвце, Рамаяна, «Сутра о Молон-тойне», «Море притч» и др. [Герасимович 2006: 169].

Одной из характерных черт, присущих XVII веку, по мнению Л. К. Герасимович, является то, что в этот период в Монголии «были очень распространены переводные индийские и тибетские сочинения» [Герасимович 2006: 173]. Если даже какие-то из сюжетов, получивших широкое распространение и популярность среди монголов,

оказывались заимствованиями, они в конечном итоге в значительной степени переделывались монгольскими авторами. В качестве примера того, как происходил творческий процесс создания того или иного художественного произведения, приводится «Повесть об Эндурэл хане» [Герасимович 2006: 172–175]. По мнению ученых, оно возникло путем переложения поэтическими средствами эпического произведения [Цэрэнсодном 1997: 301]. В работе Л. К. Герасимович анализируется также творчество известных монгольских переводчиков, одним из которых является Ширээт-гуши-цорджи [Герасимович 2006: 170–172].

Таким образом, на основе проанализированной литературы приходится констатировать, что в настоящее время в российской монголистике мы обнаруживаем, большей частью, работы, посвященные отдельным памятникам, очень мало обобщающих трудов. Как правило, это либо очерки [Герасимович 2006; Монгольская литература 1997; Сазыкин 1987, 1988б], либо краткие описания с изложением основных итогов проделанной в этом направлении работы [Яцковская 2002]. В данном разделе нами были проанализированы основные подходы к изучению истории монгольской литературы в целом и литературы периода XVII–XVIII вв., выявлены основные проблемы, с которыми сталкиваются исследователи, и намечены дальнейшие перспективы.

## **1.2. Обзор источников на тибетском, монгольском и ойратском языках**

На протяжении многих веков религиозные и мифологические тексты рассматривались как недостижимый образец, верхний предел словесности, источник всех литературных форм. Священный канон (идея сакрального слова) наложил на литературные традиции Востока заметный отпечаток, поскольку этот канон полифункционален, «религия» и «этика» не отделены в нем от поэтики и даже подчиняют ее себе. Данная полифункциональность отчасти свойственна периоду средневековья, отчасти связана со спецификой буддизма как культурного феномена в ряду мировых религий.

Долгое время отечественные востоковеды, в силу ряда идеологических причин, были лишены возможности, осмыслить многие явления литературы, касающиеся ее разнотипных и разноаспектных связей с религией. Мы должны признать, что в течение многих десятилетий труды монголоведов находились под влиянием господствовавших в стране идеологических установок, согласно которым религии декларативно отторгались от общего фундамента духовной 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. Кроме этого, на изучение средневековых литературных и философских сочинений налагали отпечаток и специфические представления о соотношении письменной литературы и устной словесности, иллюзорные ожидания архаики в таких произведениях, специфически социализированное их восприятие и в особенности вульгаризированные образы того, что являет собой конфессионально ориентированная письменная литература. Сходные явления мы наблюдаем и в истории изучения литературного наследия монголов в самой Монголии. Так, академик Д. Цэрэнсодном отмечал, что господство коммунистической доктрины вплоть до последней четверти XX столетия наложило отпечаток на изучение буддийской литературы в Монголии [Цэрэнсодном 1997: 393]. Вот почему в трудах по истории монгольской и ойратской литератур, написанных до указанного периода, мы

можем не обнаружить подчас и самого термина «буддийская литература», даже если речь идет о средневековой монгольской и ойратской литературе. Тем не менее, примечательно то, что ученые двух стран — России и Монголии — внесли значительный вклад в изучение и введение в научный оборот многих известных и малоисследованных буддийских памятников на старописьменном монгольском и ойратском языках.

Только в последние десятилетия наука о литературе получила возможность обратиться к тем произведениям, которые представляют образцы жанров религиозной книжной словесности, каковыми и являются переводы классических санскритских трактатов из собрания Ганджура (*тиб.* bka'-gyur) и переводы классической комментаторской литературы из собрания Данджура (*тиб.* bstan-gyur)<sup>1</sup>. Среди них можно выделить сутры, молитвы, тарни (заклинания), обрядовые тексты, посвящения в практики, астрологические сочинения, намтары, авадамы и др. Они составляют основу средневековой тибетской литературы, как в количественном, так и в мировоззренческом отношении.

Среди сочинений из разряда канонических в данной работе нами привлекались такие сочинения, как «Сутра о мудрости и глупости», сборники джатак, авадамы и др. сборники из состава Монгольского Ганджура, а также неканонические сочинения, среди которых «Повесть о Лунной кукушке», отдельные сочинения дидактического характера; в этом ряду произведений присутствуют как анонимные сочинения, так и произведения, созданные известными буддийскими проповедниками. 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 несколько не влияет на их оценку как образцов религиозных текстов, представляющих буддийскую литературную традицию.

\*\*\*

В ходе подготовки данной монографии нами были исследованы переводы образцов буддийской повествовательной литературы, осуществленные с тибетского языка на монгольский и ойратский языки. Были также затронуты вопросы соотношения канонической и неканонической литератур, 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 издавался в общей сложности шесть раз, наиболее распространенными изданиями Ганджура являются: пекинское (105 томов), нартанское (106), дэргэское (106), чонэское (106~107), литанское (106) и ургинское (104~105) [Введение 1989: 14–19; Bethlenfalvy 1980; 1982]. Они отличаются друг от друга качеством печати, бумаги и цветом печати. Кроме того, различные издания Ганджура разнятся между собой количеством томов и разделов, порядком их размещения.

---

<sup>1</sup> 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 (1290–1364) в своей «Истории буддизма в Индии и Тибете» [Введение 1989: 36]. Он распределил все имевшиеся буддийские сочинения на два собрания — Ганджур (тексты, считавшиеся записями проповедей самого Будды) и Данджур (комментарии индийских и тибетских авторов к ним, а также самостоятельные произведения тибетских авторов).

Отечественные востоковеды формулировали предположение, согласно которому перевод отдельных трактатов 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-Одзер, за ним последовали и некоторые другие [Там же]. В отечественной монголоведной литературе содержатся 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, хронологически почти полностью 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 складывались постепенно, в течение нескольких веков. Не удивительно, что новая монгольская редакция Ганджура, выполненная по приказу Лигдэн-хана, была осуществлена в короткий срок. Один из шести 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 именно издания тибетского Ганджура был осуществлен монгольский перевод, до сих пор остается нерешенным.

В начале XVII в., после того, как на историческую арену 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 Рагхувирьи) были изданы в Индии проф. Локешом Чандрой в серии «Шата-питака» [Mongolian Kanjur 1973–1979]. Один комплект этого издания хранится в Научном архиве КИГИ РАН<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Этот свод Ганджура был приобретен калмыцким гелюном Тутмюд-гавджи при посредстве бурятских лам и поступил в Научный архив КИГИ 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 рукописное издание (1628–1629 гг.) и печатная версия (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 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 (Внутренняя Монголия, КНР).

У истоков изучения монгольского Данджура 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 переводы трактатов, включенных в состав монгольского Данджура, в языковом отношении и кодифицировать нормы передачи тибетских терминов и имен на монгольский язык, 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 разделе 1.4.

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 (категории) буддизма первоначально в просвещенной ламской среде, а в последующем и в народной буддийской культуре (народной ментальности).

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].

\*\*\*

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 позднее время, после того, как сформировался основной корпус буддийского канона на монгольском языке, в который уже не включались какие-либо дополнительные сочинения. В качестве образцов неканонических сочинений мы рассматривали такие, к примеру, сочинения, как сочинение повествовательно-дидактического характера «Повесть о Лунной кукушке», ее более поздние интерпретации, среди которых пьеса Д. Равджи «Жизнеописание (намтар) Лунной кукушки» и некоторые другие.

Особо хотелось бы остановиться на «Повести о Лунной кукушке». Это произведение являет собой один из ярких примеров сочинений тибетских и монгольских авторов, по образцу сочинений, 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 видениях [sTag-phu; *Вуа mgrin* 1987; *Повесть* 2004]. Датой ее написания является 1737 год. Это произведение представляет собой повествование Дагпу об одной из своих прошлых жизней в облике индийского царевича, который, в силу кармы, превратился в кукушку [sTag-phu]. Данное сочинение получило широкую известность в переводах, как содержащих полный текст сочинения (оно печаталось в Пекине и Бурятии) [SKT; SKT-P], так и фрагментарных [SKJ], а также и интерпретациях на монгольском и тибетском языках [SKN]; оно часто цитируется и упоминается в востоковедной литературе под кратким названием «Повесть о Лунной кукушке».

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 канонам смыслового перевода, основанным на правилах 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 о Лунной Кукушке» хранится в фонде Института языка и литературы Академии наук Монголии. Предположение монгольского ученого Х. Лувсанбалдана, согласно которому эта рукопись представляет собой переложение с монгольского, а не перевод с тибетского, не умаляет значения данного памятника, как факта истории ойратской письменной культуры [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]. О популярности этой пьесы свидетельствуют ее многочисленные постановки 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 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 2006: 77–79].

Монгольские переводы «Повести о Лунной кукушке» тибетского автора Дагпу Лобсан-Данби-Джалцана свидетельствуют не только о ее популярности и широком распространении среди монгольских народов (известен также ойратский перевод этого сочинения), но также о творческом подходе переводчиков к оригиналу.

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 литературы, который стал фактом высокохудожественного произведения, зафиксированного на старописьменном монгольском языке. Что же касается пьесы Д. Равджи, то она оценивается нами как авторское переложение, в котором наблюдается не только отход от текста повести, но и смещение эмоциональных и идейных акцентов. Это и понятно, поскольку им был изменен жанр произведения. Учитывая большую популярность театральных представлений на буддийские темы, Д. Равджа создал драму, в которой ярко прозвучали его собственные идеологические концепции, известные своим критическим отношением к негативным моментам религиозного устройства современного ему общества.

В основу фабулы «Повести о Лунной кукушке» Дагпу Лобсан-Данби-Джалцан положил собственную автобиографию, точнее повествование об одной из своих многочисленных, прошлых жизней, когда он был рожден в облике индийского царевича. Все эти события, увиденные им в снах и видениях, послужили ему материалом для выстраивания сюжета. Он расположил их в хронологическом порядке, придерживаясь следующей последовательности: история родителей, рождение самого царевича, его женитьба, козни приближенного министра-сановника, превращение в кукушку, жизнь в лесу среди зверей и птиц, кончина. Сюжет повести определяется содержанием буддийских тем и идейным замыслом произведения. В этом смысле «Повесть о Лунной кукушке» является довольно типичным произведением тибетской литературы.

Назидательность данного сочинения проявилась в демонстрации всем живым существам идеи о необходимости вести праведную жизнь. В этой связи следует признать, что любое произведение на буддийскую тематику, раскрывающее основные постулаты буддийской доктрины, в той или иной степени назидательно, т. е. носит дидактический характер.

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 1920: 80]. В этих повестях часто использовался прием превращения человека в животных и птиц.

Автором «Повести о Лунной кукушке» использованы образы и сюжеты, чрезвычайно популярные в центрально-азиатском, и шире — в мировом фольклоре. К примеру, сюжет с превращением человека в кукушку хорошо известен в мировом сказочном фольклоре [Thompson, I–VI 1955–1958; 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 1976: 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 поздними авторами, представляется одним из важных направлений современного монголоведения.

### **1.3. О жанровой принадлежности памятников тибето-монгольской повествовательной литературы XVII–XVIII вв.**

Жанровая принадлежность рассматриваемых сочинений 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 литератур описание состава литературы строится по жанровому принципу, однако основания выделения жанров в разных (или в пределах одной) литературных традициях различны. При этом исследователи отмечают, что становление литератур в основных культурных центрах Востока проходило неравномерно. Что касается зарождения литератур в странах региона Центральной Азии, то в них оно было сопряжено с несколькими общими факторами. Одним из них являлось утверждение письма как господствующей формы культурной коммуникации. Так, зарождение тибетской литературы связано с созданием тибетского письма в VII в. н. э. Первым письменным памятником монгольской литературы является «Сокровенное сказание монголов» (XIII в.).

В качестве структурирующей категории в упомянутых литературах выступал обычно жанр. Поскольку предмет нашего рассмотрения в данной работе — литература XVII–XVIII вв., следует сказать несколько слов о литературе средневекового типа. Характерным признаком системы средневековой литературы 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 [Рифтин 1974:

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].

Основу средневековой тибетской литературы составляют такие сочинения, как сутры, молитвы, тарни (заклинания), обрядовые тексты, посвящения в практики, астрологические сочинения, намтары (биографии), аваданы и др., написанные в соответствии со сложившейся классификацией наук, с выделением «пяти малых» и «пяти больших» наук [Пубаев 1989: 15–16].

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» (*тиб.* ming gi nam grangs) [Введение 1989: 81]. Лондол-лама, основываясь на четыре различных источника, среди которых «Виная-васту» (*тиб.* 'dul lung las bshad pa), «Косалаламкара-сутра» (*тиб.* ko sa la'i rgyan mdo), «Абхидхармакоша» (*тиб.* chos mngon pa mdzod) и «Калачакра-тантра» (*тиб.* 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 [Введение 1989: 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» (*тиб.* rig gnas chen lnga) и «пять малых наук» (*тиб.* 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:

- I. Адхьятмавидья (представляет всю религиозно-философскую систему буддизма).
- II. Грамматика.
- III. Логика.
- IV. Технология.
- V. Медицина [Введение 1989: 90–109].

«Пять малых наук» делятся на пять разрядов:

- I. Поэтика.
- II. Синонимика.
- III. Лексикография (Стилистика).
- IV. Астрономия.
- V. 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.* *adhyaatma-vidya*, *тиб.* *nang rig pa*) — ‘карики’ (*тиб.* *rtsa ba*) в виде ‘сутр’ и ‘тантр’, т. е. наставлений Будды, включенных 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 [Введение 1989: 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.

В отечественном востоковедении жанровому своеобразию средневековой тибетской и монгольской литератур посвящено не так много исследований, возможно, по той причине, что вопрос о жанровой структуре средневековой литературы сам по себе достаточно сложен [Теория жанров 1985: 3–8; Специфика жанров 1985: 3–6]. 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 (складывания) буддийской литературы у монголов и ойратов, их этнических потомков калмыков. 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 о явлении в целом. 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, 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. 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 малое из письменного наследия в целом, не говоря уже о той части этого наследия, которая имеет отношение к буддийской традиции.

#### 1.4. 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 yaḡqu-yin oḡon*), 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). Как мы уже говорили, 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) Джанджа-хутухты: Агван-Чойдан (Нгаван-Чойдана) (1642–1714), Ролби-Дорджэ (Ешэй-Джалцан) (1717–1786) и Ешэй-Данби-Джалцан (Данбий-Чжалцан) (1787–1846) [Цыбиков 1991: 33–34; Успенский 2011: 16–19, 30 и др.]. Второй из них, Ешэй-Джалцан (Ешей-Данбий-Донмэ) (вместе с перерожденцем настоятеля монастыря Галдан Галдан-ширэту-хутухтой Лобсан-Данби-Нимой (Данбий-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].

Ролби-Дорджэ (Рольбий-Дорчжэ), получив поручение императора Цяньлуна перевести и вырезать на досках Данджур — свод сочинений буддийских ученых, составляющий вторую часть буддийского канона, предварил эту работу составлением тибетско-монгольского терминологического словаря «Источник мудрецов», 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 коллектив переводчиков в ином составе.

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. Его составление было обусловлено теми же соображениями, какими руководствовались в начале IX в. тибетские переводчики трактатов Ганджура и Данджура с санскрита на тибетский язык, составившие словарь «Махавьютпатти» (*тиб. bde brag tu rtog byed chen po*) [Введение 1989: 80; Кычанов, Мельниченко 2005: 66].

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, что нельзя не сказать несколько слов о нем. Целью составления 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 (см.: [Mahāvīyutpatti 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 *pege udqa-yi todotqayči 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 gya-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 зеркала 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 1926а], В. Л. Успенский [Успенский 1986] и Н.С. Яхонтова [Яхонтова 2010].

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.

\* \* \*

Возвращаясь к предмету нашего внимания словарю «Источник мудрецов», коснемся истории его печатания, распространения и бытования.

В настоящее время известны 3 издания этого словаря: первое осуществлено в 1742 г. в Пекине в составе 10-томного сумбума (собрания сочинений) 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, Sečenčoytu 1983: 2; Dag yig 1988].

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

1. Праджняпармита (*тиб.* phar phyin skor);
2. Мадхьямика (*тиб.* dbu ma'i skor);
3. Абхидхарма (*тиб.* mngon pa'i skor);
4. Виная (*тиб.* 'dul ba'i skor);
5. Сиддханга (*тиб.* grub mtha'i skor);
6. Тантры (*тиб.* sngags kyi skor);
7. Хетувидья (*тиб.* gtan tshigs rig pa'i skor);
8. Шабдавидья (*тиб.* sgra rig gi skor);
9. Шилпавидья (*тиб.* bzo ba rig pa'i skor);
10. Чикитсавидья (*тиб.* gso ba rig pa'i skor);
11. 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, Sečenčoytu 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 dokiyān-u ayımaγ) [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 jerge yambarčilan orčiyulbasu mongyol-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 jarim-dur töbed kelen-ü yosuyar orčiyulbasu mongyol üsüg-tür asuru ilegü üledejü<sup>3</sup> udq-a-yin qubi-yi qalaylaqu 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

<sup>3</sup> Согласно тексту, опубликованному Р. Е. Пубасевым и Б. Д. Данадароном: üledejü [Источник мудрецов 1968: 19, 106].

слова, можно исключать, так, чтобы не искажался смысл' [Источник мудрецов 1968: 19, 106; Dag yig 1988: 13].

Однако монгольские переводчики, следуя порядку слов тибетского языка, могут столкнуться и с другой проблемой, о которой пишут авторы словаря: *jarim üy-e-dür üges-i öcükен есе немебесү удq-a-yin čidal ülü бүридкү метү чу bui-yin tula[:]* *tegün-e udq-a-yi todurayulqu-dur<sup>4</sup> tusa-du<sup>5</sup> böged ed ügei<sup>6</sup> ülü bolqu üge-yi<sup>7</sup> öcükен немеjü orčiyuluγdaqui::* '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 jerge-yi inu<sup>8</sup> uridu qoyitu-yi sayitur sinjileged[:]* *nigen-dür süidčü<sup>9</sup> bolqu bögesü alin-a kürtekü tegün-dür orčiyuluγad[:]* *süidčü<sup>10</sup> ülü bolqu böged mongγol kelen-e qoyar udq-a-dur oroqui ner-e есе oldabaşu mön kü töbed üge-ber talbiγdaqui::* 'В тех случаях, если одно слово имеет много значений, внимательно изучив и первое, и второе (здесь *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 собственные. Об этом говорится в следующем фрагменте: *basa bandida siditen ba qaγan түсимел теригүтен bodgalis-un ner-e kiged oron [ba] čečeg<sup>11</sup> jimis modun terigüten-ü ner-e-yi orčiyulbasu medeküy-e<sup>12</sup> berke böged ögüleküy-e amar<sup>13</sup> ügei bolqu tula<sup>14</sup> ner-e-yin eki segül ali jokis-tu-dur bandida ba qaγan kiged[:]* *čečeg<sup>15</sup> kemekü terigüten alin-a ögülekü nigen ner-e-yi немеjü 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].

<sup>4</sup> Согласно тексту, опубликованному Р. Е. Пубаевым и Б. Д. Данадароном: *todurayulqui-dur* [Источник мудрецов 1968: 107].

<sup>5</sup> Согласно тексту, опубликованному Р. Е. Пубаевым и Б. Д. Данадароном: *tusa-tu* [Источник мудрецов 1968: 107].

<sup>6</sup> Согласно тексту, опубликованному Р. Е. Пубаевым и Б. Д. Данадароном: *öd ügei* [Источник мудрецов 1968: 107].

<sup>7</sup> В бурятском издании это слово не оформлено падежным окончанием [Источник мудрецов 1968: 107].

<sup>8</sup> В бурятском издании: *oroqu-nuγud-yi anu* [Источник мудрецов 1968: 107].

<sup>9</sup> В бурятском издании: *sigiydju* [Источник мудрецов 1968: 107].

<sup>10</sup> Аналогично прим. 7.

<sup>11</sup> В бурятском издании: *sečeg* [Источник мудрецов 1968: 107].

<sup>12</sup> В бурятском издании: *oroqu-nuγud-yi anu* [Источник мудрецов 1968: 107].

<sup>13</sup> В бурятском издании: *amur* [Источник мудрецов 1968: 107].

<sup>14</sup> В бурятском издании вместо *tula* приводится следующая фраза: *ba: taγamuγlan orčiyulju bolqu bögesü ču udq-a tere metü mön busu-yin maγad ügei-nügüd-i* [Источник мудрецов 1968: 107].

<sup>15</sup> Аналогично прим. 10.

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 orčiyulun dayusuγsan bui bolbasu / tayilburis doturaki uγ-un üges-i ču tegün-lüge neyilegölün üiledčü. ügei bolbasu urida uγ-un bičig-i / orčiyulqu böged tegün-i ču tayilburi-luγ-a tokiyalduγulju orčiyuluγdaqui*: ‘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].

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, даже при первом знакомстве с правилами перевода, становится очевидным, какая важная миссия возлагалась на переводчиков и какую важную роль мог сыграть в передаче текста и его смысла субъективный фактор.

Для исследователей нашей проблематики в этом вопросе 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 jerge) Цзонхавы (Цзонхапы) (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 Цяньлуна (1736–1796) [Цыбиков 1910; 1913]<sup>16</sup>. В предисловии к тексту монгольского перевода автор достаточно подробно останавливается на истории распространения буддизма среди тибетцев и 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» [Цыбиков 1991: 36]. Из этого замечания видно, какое серьезное отношение

---

<sup>16</sup> 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 работу Г. Ц. Цыбикова мы опираемся на 2-е изд-е [Цыбиков 1991: 26–49].

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 равнозначные 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.* *sig, 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 [Цыбиков 1991: 36–37].

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.Ц. 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 *qigaqu* 'собираться' или переходный *qirīyaqu* 'собирать'; на этом же основано очень употребительные выражения *slob-pa* как *suralśaqu* 'обучаться' и *surīyaqu* 'обучать', а также 'chod-pa как *tasulaqu* 'отрывать' или *tasugaqu* '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 несколько 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 *guu*; для именных и конвербиальных форм — различные однослоговые послелогии. 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.Ц. 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 в нем 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 *üyiledgeſen* '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: dayulaqu / dayulaγsan*;

корень глагола прош. вр. *bzhugs: sayuγsan / sayumu*;

корень глагола наст. вр. *rgyur: urbayulaγsan / yegütkeküi*;

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

корень глагола наст. вр. *ston: üjegülegſen / üjegülküi*;

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

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

Относительно же перевода глаголов однокорневых можно привести следующий пример из числа разбираемых Г. Ц. Цыбиковым — корень thob: oluysan / 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 — dayusbai, barabai, očiγsan; третьи — bolqu, irekü и siltayan. 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 dayusbai / nomlan barabai;

'ong: irekü / bolumu;

blang-gyu de: abuγdaqun tegün-i / tere siltayan-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 бүлүгөй [Цыбиков 1991: 40].

Примеры, приведенные выше, являются наглядным подтверждением того, что монголоеды 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 освещающая 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: sonosoytun / sonosotqun; skyed, blta, btud, nyon-cig: egüske, üje, suyut, sonos (sonosotqun); gzun: barimu / barisuyai*. 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. Ц. 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 корневному). 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 несходного 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 послелогом 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 «*luḡa*» [luḡ-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» [Цыбиков 1991: 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 однозначных 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 послелог других падежей. Например: chos-la nyan bshad: nom-dur nomlaqu sonosqu / nom-i sonosun nomlayči; nyon-pa-la gang-gis bla-mar ma 'dzin-pa: sonosuysan-dur kenber blama bolγan ese baribasū / sonusuysad-i kenber bayši bolγan ese sedkibesü [Цыбиков 1991: 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 «ја», «је». Например: snang-gi: üjemüi-je // bolumui-ja; byed-kyi: üyiletmüi-je // üyiletküi büi-je; 'jug-gi: ogomui-ja [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 *tungyalay bolju* ‘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 рукописном 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 «ге» ‘каждый’), тогда как имеется и отдельное слово «res» ‘перемена; время’, поэтому может быть принято за *instrumentalis* от «re-ba» ‘надежда, упование’;

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

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

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 самостоятельного смыслового 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) и монголоведов (ойратоведов) (А. Г. Сазыкин, Н. С. Яхонтова 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 литературы, имеющий связь со многими сочинениями, их лексиконом, типами соответствия слов и обозначаемых ими 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 текстов, входящих в канонические своды, 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.

### **1.5. 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 и практики литературного перевода и 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 литератур 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.

Поэтика средневековых тибетских текстов, достаточно сложная и глубокая, тесно связана с буддизмом и культурой своего времени. Для современного исследователя, несмотря на большой объем введенных в оборот текстов и наличие специальной литературы по проблеме, в этих текстах многое остается загадочным, и многое требует комментария.

То, что авторы следовали древним образцам и слагали стихи по определенному канону, не раз отмечалось исследователями письменной поэзии Тибета. Так, Ю. Н. Рерих, давая характеристику поэтическим произведениям на тибетском языке, писал: «Это наследница древнеиндийской *kaṇva*<sup>17</sup>, и в ней используются определенные приемы поэтики, заимствованные из Индии» [Рерих 1960: 2].

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 позитивный результат, значимый в равной мере и для описания звукового строя языка, и для общей теории стиха (исследования Л. К. Герасимович показали наличие равного количества мор<sup>18</sup> 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 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 мору) [Macdonell 1927] обнаруживает аналогию с системой стихосложения, описанной Л. К. Герасимович.

История зарождения и становления тибетской поэтики в дальнейшем рассматривалась уже в работах более поздних авторов [Музраева 2001; Зорин 2009; 2010: 35–36]. Некоторые вопросы, касающиеся принципов построения тибетских стихов, их содержания, были объектом рассмотрения в ряде предыдущих публикаций автора данной работы. Они основывались на анализе одного из ярких образцов в интересующем нас круге сочинений, сочетающих в себе прозаический и стихотворный текст, — на «тайной» биографии (*тиб. gsang-ba'i nam-thar*) тибетского автора Дагпу Лобсан-Данби-Джалцана (1714–1762) [sTag-phu].

Текст биографии Дагпу является прекрасным подтверждением тезиса о том, что одной из характерных особенностей тибетской литературы является широкое

---

<sup>17</sup> 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].

<sup>18</sup> Мора (*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 *ῥόβος πρῶτος* («*рῥобос прῶтос*» — простое время) и русскому термину «доля». В античной метрике различались простые одноморные (однодольные) слоги и долгие двуморные (двудольные), а иногда трехморные (трехдольные) слоги.

употребление стихотворной формы изложения [Дылыкова 1986: 192]. По материалу, представленному в этом сочинении, можно судить не только об особенностях языка и стиля автора, но также и об особенностях построения стихов в средневековых тибетских текстах. В данном разделе мы остановимся лишь на некоторых особенностях тибетского стихосложения (таких, как размер стиха, длина стиха, их комбинации и некоторых других), основываясь на материале письменного текста биографии Дагпу. Исследуя наиболее характерные особенности композиционного построения стихов биографии этого автора, открывшейся ему в видениях, мы руководствовались положением о том, что определение основного ритмообразующего средства тибетского стихосложения следует вести из характера тибетского языка. Учеными давно подмечено, что важную особенность тибетской религиозной поэзии составляет нечетность количества слогов (чаще всего семи) стихотворных строк [Савицкий 1983: 39], что надо признать определяющим метрический канон 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, помимо анализа их текстов, затрагиваются такие вопросы, как истоки зарождения тибетской поэтики, дается характеристика текстов, их классификация, тематика и композиция, а также особенности стиля, метрики и строфики [Зорин 2010: 40–73]. Здесь же рассматриваются некоторые вопросы индийской поэзии, 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) шардулавикридата (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 (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 комбинация из трех или четырех пад.

Итак, возвращаясь к биографии Дагпу, остановимся на основных принципах построения стихов, присутствующих в этом тексте. В рассматриваемом нами тексте 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 стихи. 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 синтаксическими 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.

Действующие лица повествования в тексте обмениваются репликами, произносят монологи в стихах. В этих стихотворных фрагментах 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 поэтических фрагментах рассматриваемого нами тибетского текста четверостишие (четырёхстрочная 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 Дагпу, где раскрывается мысль о сложности обретения рождения человеком:

*'di-yi dbul-ba tsam sel-ba'i //  
yid-bzhin dbyig de dkon ma yin //  
gang-la brten-nas go-'phang mchog //  
bsgrub-tu rung-ba'i rten 'di dkon //*

*phal-gyi rgya-mtsho'i mthar bgrod-ba'i //  
'jig-rten gru de mchog min gyi //  
sdug-bsngal rgya-mtsho'i mthar bsgnul byed //  
mi-yi gru 'di mchog-gi mchog /*

Избавляющая от нищеты  
Не самая [большая] редкость из желаемых богатств.  
Если верить,  
Дающее возможность обрести высшее знание, [это] тело — редкость.

Не лучшее средство, что в этом мире  
Переправляет через [обычный] океан,  
Тело, «переправляющее» через океан сансары, —  
[Это] высшее из высших средств'

[sTag-phu: 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' //**

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 преодолеваешь большие трудности,  
Впавший в грех грабитель [может] отнять всю добродетель.  
**Труднее, чем трудное, истинное учение трудно.**  
**Если не усердствуешь, истинное божественное учение трудно'**

[sTag-phu: 115a–115b].

Данный прием весьма 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 'jigs 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 развеив, предаваться полностью освобождающему учению.  
**В каком бы месте ни был, не стоит страдать’**

[sTag-phu: 121b].

Подобный композиционный прием, когда рефрен повторяется в интервале через 3–4 строки, а иногда и через семь строк, является одним из средств 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 предмета или явления:

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 `grog 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 `grog-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 мудростью,  
Кто поступает, соизмеряя мысли и действия,  
Если опираться на такого [друга], — сила умножится.  
Оценив такого друга, постоянно дружи’

[sTag-phu: 16a].

Нами уже отмечалось выше, что Дагпу использует преимущественно 7-сложный и 9-сложный размеры поэтических строк. Но, к примеру, в последней проповеди ламы Дримедпала (*тиб.* dri med dpal ldan), — одного из ключевых персонажей повествования Дагпу, 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 неисчислимы страдания.  
Что за нескончаемые несчастья выпадают на [долю] живых существ!?  
А посему знайте, этот мир очень обманчив!’

[sTag-phu: 123a]

Здесь 11-сложный ритм стихов сменяется 15-сложными строками. Вот некоторые из двусирий, 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’

[sTag-phu: 123b].

Таким образом, мы можем отметить, что в организации строфических форм у Дагпу, при всем их относительном разнообразии, присутствуют 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, отмечая, что к нему мы будем обращаться и далее в этом разделе, при сопоставлении его с текстом монгольского перевода. Тем не менее, здесь мы можем повторно отметить, что это произведение явилось результатом припоминаний автором видений 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 [Тойм, II 1976: 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 *siluun onol-tu kemegdekü sudur* («Сутра, именуемая «Быстрое познание»») [Касьяненко 1993: 254–256]. Поскольку это сочинение будет подробно рассматриваться в следующей 2-й главе, в особенности, в разделе 3.2. «Сравнительно-сопоставительное исследование монгольских и ойратских переводов „Сутры о мудрости и глупости“», мы не стали помещать его здесь (см.: Раздел 1.3. данного издания).

Сведения о формировании состава сводов Ганджура и Данджура мы можем почерпнуть в целом ряде трудов [Тойм, II 1976: 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 имена (Хөх хотын Ширээт гүүш цорж, Ойрадын Зая бандид Намхайжамц, Сажа Донров, Авгын Цүлтэмлодой, Цахар гэвш Лувсанцүлтэм, Номтын Ринчин, Дай гүүш Агвандампил и др.) были названы и их деятельность получила освещение в ряде работ монгольских ученых [Тойм, II 1976: 503–504; Хүрэлбаатар 1995: 80–110]. Помимо указанных здесь имен отдельно упоминаются более 50 переводчиков Ганджура, среди которых монлам равжамба Данзиндагва, Урдын Билгүүн гүүш (Билгүүн Далай), Чойжамц гэлэн [Тойм, II 1976: 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<sup>19</sup>, Онниуд бэйлийн хошууны гүүш Рашижамц, Суматишила (Лувсанцүлтэм) и др. [Тойм, II 1976: 385–386; Цэрэнсодном 1987: 314–318; Хүрэлбаатар 1995: 52–110; Цэрэнсодном 1997: 30–36]. Особо говорится о

<sup>19</sup> Ученик Зая-пандиты Лувсанпринлея (1642–1716).

переводчиках терминологического словаря «Источник мудрецов», среди них называются Жанжа Ролбидорж, гүүш Шэйравжамц, гүн Гомбожав, Дай гүүш Агвандампил и другие [Тойм, II 1976: 385].

В работах о переводческой деятельности просвещенных монгольских лам отмечается два типа переводов, дословный (или пословный, построчный, подстрочный) и смысловой [Тойм, II 1976: 273]. Уже сами определения этих разновидностей переводов говорят сами 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 мерой, и в отдельных случаях они 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 Ширээт-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» («Праздника парамита») Ганджура, песни и жизнеописание тибетского поэта Миларайбы (1040–1123) и др., то есть не только из числа канонических [Цендина 2001: 54].

\*\*\*

Для нас в настоящем 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, созданные в более позднее время, уже после того, как канонические своды были сформированы и обрели свою завершённую 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 [Тойм, II 1976: 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. Хурэлбатыр и др. Исследователи отмечали такую особенность его переводов, как приверженность смысловому переводу (способ перевода тибетского текста, когда автор в своей передаче текста 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<sup>20</sup>, который приводится в верхней половине страницы указанного издания, так и с монгольским, который помещен там в нижней части 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 tejigeküi gasiyan-u dusul kemegdekü yosun-u šastir orosibai) [RDT: 53–68]. Автором этого дословного (по существу подстрочного) перевода является Лувсанданзан [Хүрэлбаатар 1995: 94–95].

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 /  
sa-yi bu ga dag dang mtshungs /  
yon-tan rab-kyis brgyan pa yi /  
kha ni padma yid 'ong-ldan //

‘Рот не не обладающего знаниями  
Подобен земляным пещерам.  
Наилучшим образом украшенного знаниями  
Рот подобен лотосу’.

- 19) gzhon-pa'i dus-su rig-pa bslab /  
bzho 'dod-ba ni dgun-nas gso /  
drod-gsher-ldan dus sa-bon gdab /  
'di gsum 'bras-bu smin-pa'i rgyu /

‘В то время, пока молод, обучайся знаниям.  
Тот, кто желает [иметь] корову, заботься [о ней] с зимы.  
Семена сажай в теплое и влажное время.  
Эти три — причина созревания плода.

- 20) yon-tan dag-la 'bad bya-yi /  
'gying tshul dgos-pa ci zhig yod /  
'o-ma med-par gyur-bar /  
dril-bu btags kyang nyor mi 'dod //

‘[Для] тех, кто прилежен в ученье,  
Есть ли необходимость в надменном поведении?!  
В то время как [у коровы] нет молока,  
Хоть привяжешь колокольчик, не захотят купить’

[RDT: 57–58].

<sup>20</sup> Шастра — этот термин имеет несколько значений; в данном контексте означает трактаты основоположников буддийских школ, разъясняемые последователями в комментариях [Андросов 2011: 386].

Далее сравним их с тем, как передает эти строфы Лувсанданзан, который предельно строго следует тибетскому оригиналу:

- 18) erdem ügei kümün-ü aman anu.  
yaĵar-un nüke-nügüd-lüge adali:  
sayin erdem-iyer ċimegsed-ün aman anu.  
sedkil-dür oroqu lingqu-a metü::

‘Рот человека, не обладающего знаниями,  
Подобен (сродни) ямам в земле.  
Уста украшенных знаниями,  
Сравнимы с лотосом, западающим в душу’.

- 19) ĵalaĵu ċay-tur erdem-i suruĵdaqui:  
sün-i küsegčid ebül ünigen-i teĵiyegdeküi.  
čigig dulayan ċay-tur köröngge saċuĵdaqui:  
ene ĵurbaĵula ür-e bolbasuraqui siltayan:

‘Пока молод, обучайся наукам (знаниям).  
Желающие молока, заботьтесь о корове зимой.  
Семена засевайте в теплый влажный период.  
Эти три — причина созревания плода’.

- 20) erdem-nügüd-tür kičiyegdeküi:  
üĵügürkekü yosun yaĵun kereg:  
ünigen sün ügei bolbasu:  
qongq-a ĵegübečü abqui ülü duralamui::

‘Будьте прилежными в знаниях.  
Есть ли нужда хвастаться?  
Если у коровы нет молока,  
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. Комментарийской 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] Тэнгриин Тэдхугсэн» (монг. *ngri-yin tedkügsen-ü qorin ĵutaĵar-un šar-a luu ĵil-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) **γani** mungqay erdem ügegüs-ün aman anu  
**γaʃar-un** nuke-lüge adali bui:  
**γabiy-a** erdem tegüsügsed-ün aman anu  
**γayiqamsiytu** durn-a jokistu lingqu-a metü bui:

‘Рот [у] лишенных ума глупцов, не обладающих знаниями,  
 Подобен пещере в земле.  
 Уста славных, преисполненных знаниями и заслугами,  
 Сравнимы с удивительным лотосом, приходящимся по душе’.

- 19) **sayiqan** jalaγu nasun-daγan erdem bilig suruγdaqui:  
**saγaqu** üniy-e-ben ebül-ün čay-tur tejjyegdeküi.  
**sayin** čigig dulayan čay-tu köröngge sačuγdaqui:  
**sača** ene γurban kemebesü ür-e bolbasuraqu-yin siltayan:

‘Пока пребываешь в прекрасном юном возрасте, обучайся знаниям,  
 О корове, которую собираешься доить, заботься в зимнюю пору.  
 Семена засевай в подходящее влажное теплое время.  
 Тотчас же (незамедлительно) эти три — причина созревания плода’.

- 20) **keregtü** erdem-i kičiyemü ʃ-a.  
**kerkeyikü** dūri-ber yaγun kimüi:  
**keroglekü** sün ügei üniy-e-yi.  
**kedüi** čimebesü ber ün-e ügei:

‘Усердствуй в необходимых науках.  
 К чему гордый вид?!  
 Корова, не дающая необходимого молока,  
 Сколько бы ни украшал — 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 /  
**nyi-ma** lta-bu phan byas-na /  
**kun-gyis** lan-rnams ldon ʻgyur te /  
**byi-bas** glang-chen bslang-ba bzhin /  
**sems-can** kun-la phan sems bskyed //

‘Если всем, не [различая,] велики или малы,  
Подобно солнцу и луне оказывать пользу,  
То все воздадут должным.  
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.  
paran saran metü tusa kürgebesü ele.  
nayir jokis-iyar bügüde ači qariγulun bui.  
parmai yeke jaγan-i quluγan-a bosqaysan metü kemegsen inü:

‘Если всю жизнь, не различая великий или малый, всем (без исключения)  
Подобно солнцу и луне оказывать пользу,  
То все с дружелюбием 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 unayad ebesü usun ügei uküküi-degen tulju büküi-yi. nigen jaγan üjeged tegün-e tusalaqui sedkil-iyer segül-iyen sungγaju öggügsen-dür. tegün-eče bariju γaruγad. tere quluγan-a ögülerün. ai či böged minu ami-yi aburaju γarγaysan büküi-yin tula bi čimada nigen tusa kisügei kemegsen-dür. jaγan ögülerün. bi čimayi tusa kilgeküi sanaγ-a-bar γarγaysan busu bölüge: amin-dayan kürügsen-i üjeged tusalaju γarγaysan bui kemebe: qoyin-a tere jaγan ebesü iden yeke čadču umdayasuyad usun uuγuγsan-iyar kebeli inu degürčü bosun yadan bosubasu jiči unaju jobanin büküi-yi urida tere quluγan-a üjen yaγaraju busu olan quluγan-a-nuγud-i jarlan abču ireged jaγan-u nigen qajıγun dooraki γajar-i maltaju kebkei / bolγaysan-dur. jaγan önggüreged bosbai: tegüber bögesü quluγan-a-ača öčüken küčütü. jaγan-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:

jasadaγ ügegüy-e qamuγ bükün-e tusatu sedkil egüsgegedeküi:

*‘Давным-давно одна мышь упала в глубокий колодец. Без еды и воды она была близка к своей смерти. Это увидел слон, решил помочь ей, спустил [в колодец] свой хвост, за который [мышь] ухватилась и выбралась наружу (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 наполнилось 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. Такое случилось не из-за силы, меньшей, чем у мыши, не из-за силы, большей, чем у слона, а потому, что решили помочь другим. Поскольку именно так, смысл сказанного [закljučается] в том, что, если*

*оказывать помощь всем, не важно, большому или маленькому, все без исключения будем стараться воздавать за помощь.*

*Пробуждайте мысль об оказании помощи (пользы) всем без исключения!* [RDT: 160–161].

Как видим, сюжет достаточно известный. О том, какие вариации он имеет в индийской и тибето-монгольской традиции, истоки этого и других сюжетов рассмотрены Д. Ендоном [Ендон 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 гуши Агвандампила, 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) [Ендон 1989: 21–23]. О комментарии Агвандампила исследователь писал, что составлен он, согласно сведениям из колофона, с использованием основного трактата и двух комментариев [Ендон 1989: 27–29]. Как предполагал Ендон, это были два списка сочинений «Украшение чинтамани» и «Поэзия дхармы» на тибетском языке [Там же: 27–28].

Таким образом, примеры перевода тибетских стихов, выполненные Дай гуши Агвандампилом в духе смыслового перевода, рассмотренные в сопоставлении с переводом другого монгольского автора, который был осуществлен наиболее приближенно к тибетскому оригиналу, наглядно демонстрируют 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 мысли о воздаянии за заслуги, о необходимости оказывать пользу по отношению к живым существам излагает сюжет о мышши и слоне, что, с одной стороны, приоткрывает перед нами завесу над трудом комментатора буддийской литературы, а с другой — как нельзя лучше демонстрирует грани творчества этого талантливого литератора.

\*\*\*

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. Известны 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 о Лунной кукушке» [SKT] мы обнаруживаем не строгое следование тибетскому тексту (порядку слов тибетского предложения) [sTag-phu].

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-mams thams-cad <...> ‘царь, отец и сын, сановники, царицы, — все вместе <...>’ [sTag-phu: 48b]. В монгольском переводе этому соответствует:

qayan qatud qan köbegün tūsimed selte bügüdeger <...> ‘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’ [sTag-phu: 48b]. Этой фразе в монгольском переводе соответствует: söni-yin čaytur qan köbegün inu nigen aylaу bayising-tur Sayin Altan qatun-luу-a qoyayula sayuju <...> букв. ‘в ночное время царевич в одно уединенное строение 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 неизменном 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, тем не менее, имеют транслитерационное санскритское написание. Такие имена в монгольском переводе остаются непереуведенными, 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 bsjal) [sTag-phu: 5a; SKT: 6a]. И это не случайно, поскольку дед принца носил имя ‘Дарованный тенгрием’ (тиб. lhas-byin, монг. tngri-yin öggügsen) [sTag-phu: 5b; SKT: 6a], а его отец являлся никем иным, как ‘Сиятельным тенгрием’ (тиб. lha-snang, монг. gegen tngri) [sTag-phu: 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) [sTag-phu: 6a; SKT: 6a], а царица-мать нарекла сына ‘Рожденный тенгрием Раб сангхи’ (тиб. lhas-bstsal dge-’dun-’bangs, монг. quvaray-un qarliу lhas bsjal) [sTag-phu: 6a; SKT: 6a–6b].

О том, каким именем он был наречен при рождении, сам царевич говорит следующее: tngri-yin öggügsen tegüs ijagur-tu kulan raja qayan-u köbegün bülüge: / temdegtey-e quvaray-un qarliу nom-un bayasqulang kemejü nereyid-ün bülüge namai: ‘Я был [рожден] сыном обладающего высоким происхождением царя Куланраджи, Дарованного небом. Меня нарекли [именем] Раб сангхи Радость учения’ [sTag-phu: 43a; SKT: 76b].

В разных ситуациях к нему обращаются по-разному: царица-мать, обращаясь к сыну, называет его ‘Радость учения’ [sTag-phu: 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 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 dge-’dun-’bangs) [sTag-phu: 57a]. Примечательно, что монгольский переводчик передал это обращение как ‘царевич по имени Раб сангхи’ (монг. quvaray-un qarliу neretü qan köbegün) [SKT: 72b], что

несколько принижает драматизм ситуации и торжественность момента, отраженных 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-ga-sva-ti*), что является искаженным написанием от санскритского *saṛāsvatī*. Санскритского происхождения и имя персонажа — антагониста главного героя, приближенного сановника Лаганы, 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 Тары, 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-gya-tā-re*) [*sTag-phu*: 55a, 59b, 60b], чьим воплощением она является. На монгольский язык в соответствии с терминологическими словарями оно переводится как *Daḡ-a eke* [SKT: 67b, 70a, 76b]. В тибетском тексте имя Тары приводится также и по-тибетски: *gje-btsun sgrol-ma* [*sTag-phu*: 67b].

Имя бодхисаттвы Авалокитешвары в тибетском оригинале приводится как *sruan-gas-gzigs dbang-phyug* ‘Взирающий Оком «могущественный»’ [*sTag-phu*: 60b], что в монгольском тексте передано как *nidüber üjegci 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-gje chen-po* ‘Великий Милосердный’ [*sTag-phu*: 66b] монгольский переводчик передает в одних случаях как *yeke nigülesügci 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 *gya-gar* ‘Индия’, а есть указание на *yul-dbus* ‘срединная страна’ [*sTag-phu*: 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’ [*sTag-phu*: 61b]), автор-переводчик

может ее назвать по имени, т. е. приводит имя царицы-матери Матимахани: *монг.* urida Mati Maha-a-ni-yin üjegülügßen bosoy-i sanaǰu ‘припомнив предсказание Матимахани, произнесенное ранее’ [SKT: 79a].

В этом же разделе хотелось бы остановиться на особенностях перевода стихотворного текста.

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 повести — царевича Дхармананды), чье имя в приведенном ниже примере в первом случае дается в более краткой форме, без использования суффиксов -ра, -раг, 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’

[sTag-phu: 67a].

У переводчика имя царицы, представленное в тибетском тексте как в краткой, так и в более развернутой форме, дается единообразно:

ünen bülüge **Maǰad Sayin** qatun minu činükei jöb:  
ülemǰi ner-e-tegen jokiyǰan **Maǰad Sayin** kemekü qatun minu či sonos::

‘Воистину, о моя царица Магад Сайн (‘Действительно Добрая’), ты права.

Выслушай, моя царица Магад Сайн, 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 kü** yurban erdeni-de jiriken-ečegen bisiren mörgümü bi:  
**ürgülǰi** eyimü yeke jobalang-un qarangqui-yi arilyan adistidla:  
**üǰügür** kijayar ügei ene orčilang-un dalai dotor-a:  
**üimen** jobaqui nisvanis-un matar-iyar masi yeke könögedegsen:  
**ütele** bi terigüten amitan-i sansar-un dalai-ača getülgen 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-mams 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)’  
 [sTag-phu: 67a].

Вызывает особое отношение владение монгольским переводчиком техникой передачи стихов, для которой 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:

amaray qan köbegün ay-a minu uyıtar sergüküi-ıegen amur morilabau:  
 aljıyaqui čileküi ügegüy-e amur tungıalay-ıyar ajıraju ayılabau:  
 aıui yeke üjekü metü tarımal seçerlig-i ayıladču üjebeü  
 abural degedü yurban erdeni-yin sitügen-e ayıljaju mörgübeü::

‘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 üy-e-dür minu, а 2 и 4-я строки — фразой soyurq-a yurban erdeni-e, что можно отметить как перекрестную конечную аллитерацию:

qanı nököř ügei qarı yaısaıar tögörijü qoçoruısan ene üy-e-dür minu:  
 qamtu nıge nököçen soyurq-a yurban erdeni-e:

qar-a usun-ača busu qoyula qubčad ügei enelügsen ene üy-e-dür minu:  
qatayu küçütü yeke enelküi-yi minu arıyan soyurq-a yurban 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 равнотактность (равное количество слогов) внутри стиха и регулярная повторяемость 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.

## ГЛАВА 2. ОЙРАТСКАЯ ПЕРЕВОДНАЯ ЛИТЕРАТУРА XVII–XVIII вв.

### 2.1. Обзор источников на ойратском языке и их исследований в отечественной и зарубежной монголистике

В данном разделе мы даем обзор лишь той части ойратских письменных источников, содержание которых составляет буддийская тематика.

Творческое наследие выдающегося ойратского просветителя, ученого, политического деятеля Зая пандиты Намкай Джамцо (*тиб.* za-ya paṅḍita nam-mkha' rgya-mtsho, *ойр.* oqtoḡuyuin dalai) представляет собой выдающееся явление в истории культуры и литературы ойратов и в наши дни продолжает оставаться важным звеном многовековой духовной и литературно-книжной традиции калмыков.

Одним из важных объектов и ценнейших источников исследования жизненного и творческого пути Зая-пандиты является его биография, составленная в конце XVII – начале XVIII в. одним из ближайших учеников Раднабхадрой. 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 (Западная Монголия), 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. Голстунским [Монголо-ойратские законы 1880]: к сожалению, рукопись, изучавшаяся К. Ф. Голстунским и сыгравшая столь значительную роль в истории изучения биографии Зая-пандиты, выпала из научного оборота. До публикации данного ойратского списка, осуществленной в 1967 г., в распоряжении монгольских 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, дополнен комментарием, указателями и выпущен в свет под редакцией А. Г. Сазыкина [Раднабхадра 1999].

Интересное исследование биографии Зая-пандиты предпринял китайский ученый Ш. Норбо — ойрат по происхождению [ᠰaya 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. Научным редактором этого издания стал В. П. Санчи́ров [Норбо 1999]. Выход этой книги, а также сведения, приводимые в комментариях автора и редактора, дали толчок для дискуссии, в которой свое мнение высказали ученые Казахстана [Артыкбаев 2002].

Для нас особую значимость имеет текст этого сочинения в той части, в которой биограф приводит перечень сочинений, переведенных Зая-пандитой и его учениками [Biography 1967: 8–9]. Данный список, несмотря на свою предельную лаконичность, привлек внимание исследователей творческого наследия просветителя. Согласно биографу, начиная «с года барса (1638 г.) до года барса (1650 г.) для всех дурбэн-ойратов: хошуты, торгуты, дэрбэты, джунгары, хойты 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 [Biography 1967: 8, 43, 9a]. Таких сочинений насчитывается порядка 178 (177) [Там же: 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, продолжая его дело, перевели еще 37 сочинений [Biography 1967: 9, 11a–11b].

Авторами названных выше произведений являются 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. Среди авторов сочинений, переведенных Зая-пандитой, можно указать на таких исторических личностей, как 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. Эти имена свидетельствуют 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 отобрать для перевода на ойратский язык наиболее значительные и наиболее авторитетные тексты.

Сочинения, переведившиеся 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], выразительно проявляется не только выдающаяся буддийская образованность, но и самая система ценностей тибетской культуры, которую он принял, вообрал 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.

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 жанровая принадлежность, ряд других вопросов получили освещение в трудах классиков отечественного монголоведения (К. Голстунский, А. М. Позднеев, А. В. Попов и др.), они продолжают вызывать интерес со стороны более поздних авторов (Х. Лувсанбалдан, Ц. Дамдинсурэн, Г. И. Михайлов, В. Хайссиг, С. Халковик (Халькович), Л. Хурэлбатыр 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 виде таблицы, в которой, наряду с монгольскими названиями сочинений, параллельно дает их тибетские титулы, и это надо расценивать как существенное дополнение в вопросе установления оригиналов переводных сочинений Зая-пандиты [Damdinsürüng 1959], не теряющее ценности со временем.

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

Творческое наследие Зая-пандиты вызывало и продолжает вызывать большой интерес со стороны отечественных и зарубежных исследователей. Особо следует сказать о вкладе в ойратоведение монгольского ученого Х. Лувсанбалдана, чья работа «Ясное письмо и его памятники» до сих пор продолжает оставаться классическим источниковедческим трудом, представившим во всей полноте наследие ойратского просветителя [Лувсанбалдан 1975]. Эта работа оказалась, своего рода, водоразделом в ойратоведческих исследованиях, поскольку все последующие работы, посвященные письменному наследию Зая-пандиты, лишь дополняют и уточняют перечень сочинений, приведенных Х. Лувсанбалданом. Работа монгольского ойратоведа позволила существенно дополнить список, приведенный 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 «Святые дхарани, успокаивающие все болезни лошадей» (*ойр. хутуqtu möriṅi хамuq еbeçi маši amurliulun üiledküyин тоqtöl*), «Дхарани под названием “Разрушающая ваджра”» (*ойр. teyin ebdegçi oçir kemëkü тоqtöl*) и некоторые другие [Лувсанбалдан 1975: 240]. Помимо указанной работы следует назвать также более ранние статьи этого автора [Лувсанбалдан 1961: 1968].

Следует отметить, что, к нашему большому сожалению, многие из переводов Зая-пандиты оказались с течением времени утрачены, а те из них, что дошли до наших дней, были рассеяны по различным мировым собраниям старых монгольских книг. Сочинения на «ясном письме» («тодо бичиг», от *ойр. todo biçiq*), созданном Зая-пандитой на основе старомонгольского алфавита [Ринчен 1999: 291–295], составляют ныне золотой фонд мировых собраний старых монгольских книг. Памятники письменной культуры ойратов и калмыков 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. 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 т. д.

Среди этих изданий следует указать описания двух крупнейших российских собраний монгольских книг — коллекции Института восточных рукописей РАН и коллекции 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]. 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 (ИМБиТ) СО РАН в Улан-Удэ, описание которой представлено работой Н. Цыремпилова [Tsyrempilov 2004; 2006]. Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН также располагает сравнительно небольшой 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].

Немецкий монголист 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].

Ценные сведения о наследии Зая-пандиты приводятся в составленном Дж. Крюгером описании коллекции Б. Лауфера, хранящейся в Чикаго (США) [Krueger 1966].

Большая работа по каталогизации письменных источников на «тодо бичиг» ведется ойратоведами Монголии. В настоящее время изучаемые ими тексты хранятся в фондах Национальной библиотеки, Института языка и литературы Академии наук Монголии, в библиотеке храма Гандантегчинлин в Улан-Баторе, в фондах краеведческих музеев Кобдоского, Убсунурского аймаков, а также в частных коллекциях. Исследователями подготовлены описания коллекции Института языка и литературы [Самбуудорж 1997; Gerelmaa 2005].

Следует особо отметить, что данные по истории ойратской литературы рассматриваемого нами периода (XVII–XVIII вв.), можно почерпнуть в трудах по истории монгольской литературы, в которых ойратская литература выступает ее неразрывной составной частью. Ведь именно от времени создания Зая-пандитой «ясного письма» (1648 г.) ведет отсчет своей истории ойратская и калмыцкая литературы.

В отечественной монголистике одной из первых работ, в которых затрагивается история зарождения ойратской литературы, являются «Лекции по истории монгольской литературы» А. М. Позднеева [Позднеев 1897–1898].

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 в Ленинграде [Лауфер 1927]. Эта публикация ценна не только сведениями самого Б. Лауфера относительно калмыцкого фольклора и письменных памятников, но и теми данными, которые приводит в предисловии к этому изданию Б. Я. Владимирцов [Владимирцов 1927б]. Связано это было с тем, что издание на русском языке и первую публикацию книги Б. Лауфера отделяли два десятилетия, за которые в свет вышло достаточно много изданий текстов и исследований по монголистике, в том числе и по ойратоведению [Там же].

В монографическом исследовании известного монголоведа Г. И. Михайлова «Литературное наследство монголов» мы находим интересную оценку творческой манеры Раднабхадры — автора намтара Зая-пандиты [Михайлов 1969: 92–93, 130]. Он также упоминает ряд письменных источников из числа переведенных Зая-пандитой.

Труд немецкого ученого В. Хайссига «История монгольской литературы» также дает нам ценные сведения по интересующим нас письменным источникам [Heissig 1972].

В работе Л. К. Герасимович «Монгольская литература XIII – начала XX вв.» имя Зая-пандиты Намкай Дхамцо упоминается дважды. В первый раз мы встречаем его в связи с анализом сочинения «Бодхичарьяавтара» Шантидевы и его монгольских переводов. Л. К. Герасимович отмечает, что рассматриваемая религиозно-философская поэма была переведена Зая-пандитой во второй половине XVII в. [Герасимович 2006: 91]. Следующее упоминание о творчестве ойратского Зая-пандиты связано с историей изучения версий Гэсэриады. Л. К. Герасимович приводит сведения о том, что рукописная версия Гэсэриады Зая-пандиты, записанная кистью и включающая 19 глав, была обнаружена в 1930-х гг. [Герасимович 2006: 144].

Дополнением ко всему вышесказанному могут послужить материалы по ойратской литературе из «Литературной энциклопедии», составленные Н. Н. Поппе [Поппе 1929–1939], а также материалы по монгольской литературе, подготовленные А. Г. Сазыкиным для многотомной «Истории всемирной литературы» [Сазыкин 1987; 1988б], а также его публикации ряда ойратских текстов [Сазыкин 1997б; 2003].

Начиная с 1980-х гг. сложилась традиция составления совместных сборников статей российских и монгольских ученых, посвященных различным аспектам изучения монгольской литературы. В таких сборниках, как правило, находит освещение и фольклорно-литературная традиция ойратов и калмыков. Одними из таких изданий являются сборники «Литературные связи Монголии» (1981), «Монгольская литература. Очерки истории XIII – первой половины XX в.» (1997). В последний, к примеру, включена статья А. Г. Сазыкиной об «Истории Чойджид-дагини». Одна из версий этого памятника, о которых упоминает известный монголовед, — это перевод, выполненный Зая-пандитой [Сазыкин 1997а: 218, 307]. Он также упоминает о «Повести о Молон-тойне», переведенной ойратским просветителем [Там же: 211]. В указанном сборнике имеется также статья А. Д. Цендиной, посвященная монгольской новеллистике XVII–XIX вв., в которой приводятся сведения об одном из переводов ойратского Зая-пандиты, а именно, о сочинении «Книга сына» [Цендина 1997: 188].

Одним из ключевых моментов в создании единой картины переводов Зая-пандиты стало решение вопроса о периодизации его переводческой деятельности [Сазыкин 1977: 134–140; Дамдинсурэн 1979; Сазыкин 1988а: 448–449].

Не осталось без внимания со стороны ученых и переводческая техника, поэтическое мастерство Зая-пандиты. Эти вопросы нашли освещение, прежде всего, в трудах монгольских ученых — Д. Цэрэнсоднома, Л. Хурэлбатара [Цэрэнсодном 1977, 1982; Хурэлбаатар 1995: 52–60]. Некоторые аспекты сравнительно-сопоставительного исследования стихотворных переводов Зая-пандиты и других переводчиков из числа его современников (Ширээт-гуши-цорджи) и более поздних авторов (Тугмюд-гавджи) были рассмотрены автором этих строк [Музраева 2010: 157–160].

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.

А. М. Позднеев выступал редактором изданий текстов на ойратском «ясном письме» и некоторых их переводов. Хорошо известно о сотрудничестве ученого с калмыцкими и бурятскими ламами, результатом которых явились публикации таких изданий, как «Калмыцкие сказки», ойратский текст «Прибежища» Д. Сетенова, ряд учебных изданий по буддизму [Руководство 1914; Шастина 2003].

Особо следует сказать о научных мероприятиях, посвященных юбилеям «ясного письма» и его создателя, таких как Kalmyk-Oirat Simposium (1966).

Одно из них — научная сессия, посвященная 320-й годовщине создания старокалмыцкой письменности, проходившая в сентябре 1968 г. в Элисте, материалы которой содержат доклады и выступления отечественных и зарубежных ученых — в этой сессии принимали участие Б. К. Пашков, И. К. Илишкин, И. Я. Златкин, Д. А. Павлов, А. В. Бадмаев, Г. И. Михайлов, Х. Лувсанбалдан, С. Лувсанвандан и др. [320 лет 1970].

Другим знаковым событием в ойратоведении явился научный симпозиум, посвященный 350-летию создания «ясного письма» и 400-летию юбилею Зая-пандиты (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].

Таким образом, резюмируя сказанное выше, можно заключить, что история переводов классических буддийских сочинений (канонических и неканонических, расширяющих объем наших знаний о собственно литературной практике) в период, непосредственно предшествующий созданию Зая-пандитой «ясного письма» и после создания «ясного письма» 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 литературной истории этих произведений до их прихода в Тибет, а для некоторых — и вхождения в буддийский канон. Историография вопроса наглядно демонстрирует значительный вклад отечественных исследователей в мировое ойратоведение, одновременно с этим надо признать, что немало сделано в области ойратоведения учеными Монголии и других стран. Вместе с тем в этой области остается еще множество нерешенных проблем, создающих большой простор для исследования в XXI веке.

## **2.2. Переводческая деятельность Зая-пандиты Намкай Джамцо**

Зарождение и становление ойратской литературы уходит своими корнями в середину XVII в. Если судить о процессе развития ойратской литературы на самых ранних этапах ее сложения, то оно оказывается неразрывно связанным с деятельностью Зая-пандиты. Так считает большинство ученых-монголоведов и ойратоведов [Поппе 1966; Бадмаев 1968б; Павлов 1970]. Именно с середины XVII в. ойратская литература выделилась из состава общемонгольской литературы, образовав ее самостоятельную ветвь, и вплоть до начала XX в. продолжала по своему составу развиваться в русле общемонгольской письменной словесности [Сазыкин 1988б], в которой, однако, доминирующее положение занимала конфессионально ориентированная литература.

Как мы уже сказали, сведения о биографии ойратского Зая-пандиты Намкай Дзамцо (1599–1662), а также о его просветительской и переводческой деятельности мы можем почерпнуть из его биографии, составленной его учеником Раднабхадрой [Biography 1967; Бадмаев 1968а; Норбо 1999; Хүрэлбаатар 1995: 52–54]. Согласно биографии, более 20 лет (1616–1638 гг.) Зая-пандита провел в Тибете, где он получил классическое буддийское образование и, достигнув ученой степени «рабдхамба» (*тиб.* rab-'byams-ra, *монг.* машид хэтэрхий), в 1638 г. он вернулся в Ойратское государство. В биографии упоминается также, что перед возвращением Зая-пандиты в Дербен-Ойратское государство V Далай-лама Агван-Лобсан-Дзамцо (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: 3а]. Из биографии, составленной Раднабхадрой, мы также можем почерпнуть ценные сведения о том, какие произведения, какие именно буддийские тексты были переведены Зая-пандитой. Согласно дошедшей до нас 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 еще до времени составления им «ясной» письменности [Лувсанбалдан 1975: 14–15]. Таким образом, 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»), заверченный в 1643 г. На следующий, 1644 год, 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 зүүн үзэл»), «Влияние планет и звезд» («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 судар») или «Море притч» («Үлгэрийн далай»), «Сокровищница драгоценностей „Субхашида“» («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 Дзамцо, Уран Хонджина, а также Ачит-цорджи, Ахлай Алдара, Омбо и других.

### 2.2.1. О составе 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 переводной буддийской литературы на ойратском «ясном» письме три группы письменных памятников, отличающихся от всего массива текстов по своим источникам и характеру заимствования [Сазыкин 1977: 134–140; Сазыкин 1988а: 448–449]. К первой группе памятников 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 (иногда во вред литературным достоинствам перевода) [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 настоящей работе мы приводим перечень названий сочинений, переведенных Зая-пандитой, в соответствии с тем, как они представлены в тексте биографии. В основу данного перечня положена публикация Ц. Дамдинсурэна, который помимо собственно кратких ойратских заглавий восстанавливает названия их тибетских оригиналов [Damdinsürüng 1959: 327–333]. Мы же добавили в эту таблицу краткие названия сочинений на русском языке (см.: Таблица 1).

Таблица 1

#### Перечень названий сочинений, переведенных Зая-пандитой Намкай Джамцо

	Ойратское название	Монгольское название	Тибетское название	Перевод
1.	Itegel	Itegel	skyabs-'gro	Прибежище
2.	Itegeli-yin kötölbür	Itegel-ün kötölbüri	skyabs-'gro'i khrid	Руководство к Прибежищу
3.	Tarpa cenpo	Tarbačinbu	thar-pa chen-po	Великий освободитель
4.	Pañza ragxa	Banzarayča	panca-raksha	Пять покровителей
5.	Altan gerel	Altangerel	gser od dam pa	Сутра «Золотого блеска»
6.	Nayiman mingyan šülüqtü	Jaddungba (Naiman mingyan šülüqtü)	brgyad stong pa	[Праджняпарамита] в восемь тысяч шлок
7.	Dorji zodba	dorji jodba	rdo rje gcod pa	Алмазная сутра
8.	Xurāqči sudur	Dodub (Quriyaqči sudur)	mdo sdud pa	Собрание сутр
9.	Саγān šükürtü	Саγан sikürtü	gdugs dkar	[Обладающая] белым зонтом
10.	Саγлаši ügei nasutuyin sudur	Саγласи ügei nasutuyin sudur	tshe mdo	Сутра, [обладающая знанием] безграничной жизни
11.	Nayiman gegēn	Naiman gegen	snang brgyad	Восемь гегенов
12.	Ölzöi dabxur	Dasizengba (Öljei dabxur)	bkra shis brtsegs pa	Олзэй давхур
13.	Ölzöi бүтүгсен	Dasidondub (Öljei бүтегсен)	bkra shis don grub	Олзэй бүтүгсэн

14.	Bazar bidaranayin toqtöl	Bazarbidaran-a-yin toytayal	rdo rje nam 'joms kyi gzungs	Дхарани Базарбадараны (Ваджрабхадры)
15.	Biligiyn züreken	Širning (Bilig-ün jürüken)	sher snying	Ширнинг (Сутра Сердца Праджняпарамиты)
16.	Dhara eke	Dhara eke	sgrol ma	Тара
17.	Üčüüken gbum	Čüngbum	'bum chung	Очүхэн бум (Комментарий к «Улигер-ун ном»)
18.	Moduni čimeq	Modon-u čimeg	sdong po rgyan pa'i mdo	Сутра «Украшение дерева»
19.	Xara kelen	Qara kiling (Qara kele)	khros po nag po	«Черный язык»
20.	Sukavadi-yin oroni zoköl	Diva jang-un šingyod (Sugavadi-yin oron-u jokiyal)	bde ba can gyi zhing bkod	Описание Сукхавади
21.	Nögčiküi cagiyin belege bileq	Nögčiküi čay-un belge bilig	'Da ka ye shes	Знание времени перерождения (смертного часа)
22.	Gereči xangxui zoun mürgültü	Bangyongčayja (Gereči qangqui jayun mörgültü)	dpang skong phyag rgya pa	Сто молебнов, удовлетворяющих свидетеля
23.	Unal namančilaxui	Düngšay (Unal namančilaqui)	ltung bshags	Простирания
24.	Gerel-tü okin tenggeri-yin toqtöl	Gereltü Okin tngri-yin toytayal	lha mo 'od zer can ma'i gzungs	Дхарани Лхамо
25.	Üligeriyn dalai	Üliger-ün dalai	mdo 'dzangs blun	Море притч (Занлундо)
26.	Xurangyui nayiman gegēn	Quriyangyui nayiman gegen	snang brgyad bsdus pa	Сборник «Восемь гэгэнов»
27.	Nama sanggadi	Nama sanggadi	'jam dpal mtshan brjod	Манджушри-нама-сангити
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 sütra	Сутра о Сурапе
30–34	Tabun iröl	Tabun irügel	smon lam lnga	Пять благопожеланий
35.	Xamuq ebeči amurliułuči toqtöl	Qamuq ebedčin-i amurliyuluyči toytayal	nad thams cad zhi bar byed pa'i gzungs	Дхарани, успокаивающее все болезни
36.	Zanggbрум amurliułuči toqtöl	Šangburum-i edegegči toytayal (Šangbrumi amurliyuluyči toytayal )	zhang 'brum zhi bar byed pa'i gzungs	Дхарани, успокаивающее геморрой
37.	Dalai bamayin zoköqson xoyor yosuni suryal	Dalai blam-a-yin jokiyaysan xoyar yosun-u suryal	tā la'i bla mas mdzad pa'i lugs zung bslab bya	Поучение о двух законах, составленное Далай-ламой
38.	Pančeni doun	Bančin-u dayuu	pan chen gyi mgur	Гимн Панчена
39.	Blamayin tabin šülüqtü	Blam-a-yin tabin silüqtü	bla ma lnga bcu pa	Пятьдесят стихов ламы
40.	Pačoi	Pačoi	pha chos	Книга отца
41.	Bučoi	Bučoi	bu chos	Книга сына
42.	Bodhi mör	Bodī mör	byang chub lam rim	Ступени пути Просветления
43.	Nom yarxui	Nom yarqui	chos 'byung	Возникновение Дхармы
44.	Čixula kereqtü	Čiqula keregtü	nye bar mkho ba	Необходимо важное (нужное)
45.	Mani gambum	Mani yambüm	ma ni bka' 'bum	Мани-камбум
46.	Burxani zoun töröli-yin touji	Burqan-u jayun töröl-ün tujuji	thub pa'i skyes rabs brgya ba	История ста перерождений Будды
47.	Milayin tuüji	Mila-yin tujuji	mi la'i nam thar	История (биография) Милы
48.	Zongkapayin tuüji	Zongkaba-yin tujuji	tsong kha pa'i nam thar	История (биография) Цзонхавы
49.	Dge-gdun Rgyamco-yin tuüji	Gengdunjamčo-yin tujuji	dge 'dun rgya mtsho'i nam thar	История (биография) Гендун Джамцо

50	Pancen xutuqtuyin tuuji	Bančen qutuqtu-yin tuuji	pan chen hu thug thu'i rnam thar	История (биография) Панчена
51	Bsodnam Rgyamcoyin touji	Sonomjamčo-yin tuuji	bsod nams rgya mtsho'i rnam thar	История (биография) Соднам Джамцо
52	Moloni toyini touji	Molom toyin-u tuuji	mo dgal gyi bus ma la phan 'dags pa'i mdo	История о Молон-тойне
53	Kir ügei бүкүн төгүсүгсен хән күбөүни туuji	Kkir ügei qotala tegüsügsen qan köbegün-ü tuuji	rgyal bu dri med kun ldan gyi rnam thar	История царевича, преисполненного всеми добродетелями
54	Erliggiyin zakā	Erlig-ün jakiy-a	ling pa'i yul gyi chos spyod rnam thar chos rgyal gshin rje 'phrin pa	Послание Эрлика
55	Ulān kütölbür	Ulayān kötelbüri	dmar khrid	Красное руководство
56	Suba-šida	Subašidi	sa skya'i legs bshad	Субхашида
57	Tarxou zarliq	Tarquu jarliq	—	Наказ (изречения) [для] распространения
58	Meseyin kürdü	Mese-yin kürdü	blo sbyong mtshon cha'i 'khor lo	Колесо меча
59	Möriyin zula	Mör-ün jula	byang chub lam sgron	Лампада пути Просветления
60	Möri-yin zula-yin tayilbur	Mör-ün jula-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	Namday bsang (Sang masi ariluqsan)	rnam dag bsangs	Благочестивое воскресение
63	Pančeni bsang	Bančin-u sang	pan chen gyi bsangs	Воскресение [в честь] Панчена
64	Ilerkei onoxui čimeq	Ondočcan (Ilerkei onoxui čimeq)	mngon rtogs rgyan	Украшение ясного познания
65	Cārya ava-dar	Čariy-a avadar-a	spyod 'jug	[Бодхисаттва] Чарья-аватара
66	Bodhi möriyin kütölbür	Bodi mör-ün kötölbüri	byang chub lam rim gyi khrid	Комментарий к «Ступеням пути Просветления»
67	Tübtü oroxui	Töb-tür oroqu	dbu ma la 'jug	Вхождение в срединный [путь]
68	Nomoxodxoyin tayilbur	Nomoqadqal-un tayilburi	'dul ba'i 'grel pa	Комментарий к Винае
69	Nomoxodxoxoyin dalaiyin züreken	Nomoqadqaqui-yin dalai jiriken	'dul ba rgya mtsho'i snying po	Сердце океана Винаи
70	Yoqtoi nere	Yoqtu ner-e	mngon brjod	Ясное толкование
71	Yoqtoi nereyin tayilbur	Yoqtu ner-e-yin tayilburi	mngon brjod kyi 'grel pa	Комментарий к «Ясному толкованию»
72	Ügeyin sang	Ügen-ü sang	tshig gter	Лексика (словарь)
73	Biligiyn zürekeni tayilbur	Bilig-ün jiriken-ü tayilburi	sher snying gi 'grel pa	Комментарий к Сутре Сердца Праджняпарамиты
74	Coqtu zandani tayilbur	Čoqtu 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 tayilbur	Usun baling-un tayilburi (Usun dorma-yin tayilburi)	chu gtor gyi 'grel pa	Комментарий к «Дорме (торме) воде»
77	Lhorgo	Lhoḡo	lho sgo	Южные врата
78	Tüleši öqligü	Jingsereng (Tülesi öqlige)	sbyin sreg	Жертвоприношение огню
79	Amidābayin yöüdki	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 zuryān nomiyin onosuni kütölbür	Naroba-yin jiruyān nom-un onisun-u kütölbüri	na ro chos drug gi khrid	Руководство к шести доктринам Наропы
82	Dge-slonggiyin choḡa	Gelüing-ün ḡang üile (gelüing-ün čoḡ-a)	dge slong gi chog [cho ga]	Чога (обряд) гелона
83	Ubaša bandi-yin choḡa	Ubasi bandi-yin čoḡ-a	dge bsnyen gyi chog	Чога (обряд) убаши и банди
84	Čilen axui choḡa	Nüingnei-yin ḡang üile (Čilen aqu-yin čoḡ-a)	smyung gnas-kyi chog	Чога (обряд) воздержания от пищи (поста)
85	Šidar axuyin choḡa	Sidar aqu-yin ḡang üile (Sidar aqu-yin čoḡ-a)	bsnyen gnas kyi chog	Чога (обряд) поста
86	Zürekeni xadxaar	Jirüken-ü qadqayur	snying gi thur ma	«Жалящее в сердце»
87	Nagunzanayin šatayin üye	Nayanḡun-a-yin šatu-yin üy-e	mgon po klu sgrub kyi lhag pa'i smon lam them skas ma	Лестница благословения Нагарджуну
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 iḡayur ündüsün) / mangyay ... (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 ḡayun üjel	btu yig brgya ba	Сто знаков астрологии
91	Гараq odumi toköl	Гарay odon-i tokiyal	gza skar gyi 'phrod pa	Влияние планет и звезд [на судьбу человека]
92	Yamandaḡa	Yamanday-a	'jigs byed	Ямантака
93	Demčoq	Demčoḡ	bde mchog	Чакрасамвара
94	Günriq	Güngrig	kun rig	«Мудрый (всезнающий)»
95	Cebaḡ-medi	Cebaḡmid	tshe dpag med	Амитаюс
96	Gsangdus	Sangdui	gsang 'dus	Гухьясамаджа
97	Yamandayiyin öüskel töḡüskel	Yamanday-a-yin egüskel tegüskel	'jigs byed kyi bskyed rdzogs	Две ступени созерцания Ямантаки
98	Niyuca xurāngyuyin öüskel	Sangdui-yin egüskel	gsan 'dus bskyed rim	Первая ступень созерцания Гухьясамаджи
99	Niyuca xurāngyuyin ulān kütölbür	Sangdui-yin ulayan kütölbüri	gsan 'dus dmar khrid	Красное руководство к Гухьясамадже
100	Šakyamüniyin бүтөл	Sigemüni-yin бүтегел	shākyā thub pa'i sgrub thabs	Метод визуализации Будды Шакьямуни
101	A-yu-xe-yin бүтөл	Ayusi-yin бүтегел	tshe dpag med sgrub thabs	Метод визуализации Амитаюса
102	Amidabha-yin бүтөл	Amindib-a-yin бүтегел	'od dpag med kyi sgrub thabs	Метод визуализации Амитабхи
103	Mayidiriyin бүтөл	Mayidar-a-yin бүтегел	byams pa'i sgrub thabs	Метод визуализации Майтрейи
104	Manzuširiyin бүтөл	Manjusiri-yin бүтегел	'jam dbyangs sgrub thabs	Метод визуализации Манджушри
105	Yeke nigülesüqči-yin бүтөл	Yeke nigülesüqči-yin бүтегел	thugs rje chen po'i sgrub thabs	Метод визуализации Великого Милосердного (Авалокитешвары)
106	Očiro-pāni-yin бүтөл	Včirbani-yin бүтегел	phyag rdor gyi sgrub thabs	Метод визуализации Ваджрапани
107	Dhara ekeyin бүтөл	Dhara eke-yin бүтегел	sgrol ma'i sgrub thabs	Метод визуализации Тары
108	Očiro-sado-yin бүтөл	Včirsado-yin бүтегел	rdo koy sems dpa'i sgrub thabs	Метод визуализации Ваджрасаттвы

109	Mahā-prati-sarayin бүтэл	Maha brayidasara-yin бүтегел	so sor 'brang ma chen mo'i sgrub thabs	Метод визуализации Махапратисары
110	Manzuširi-yin ölzöi melmeyiqsen бүтэл	Manjusiri-yin бүтегел Manjusiri-yin öljei melmeljegsen-ü бүтегел	'jam dbyangs sgrub thabs	Метод визуализации Манджушри
111	Гаҗча бāturiyин бүтэл	Гаҗча баҗатур-un бүтегел	dpa' gcig 'jam dbyangs	Метод визуализации Ямантаки
112	Алақ җарудийин бүтэл	Алаҗ җаруди-yin бүтегел	khyung khra'i 'jam dbyangs	Метод визуализации гаруды
113–116	Maha-kala: Erliq xān: Okin tenggeri: Bsdan gsol: dörbön doqšidiyin xurāngyui	Mahaҗala-yin quriyangyui / Erliq qayan-u quriyangyui / Okin tngri-yin quriyangyui / Dangsol-un quriyangyui	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	Çayan Dhara eke-yin бүтэлийин аҗа	Çayan Dhara eke-yin бүтегел-ün аҗа	sgrol dkar gyi sgrub thabs	Метод визуализации Белой Тары
118	Dalai blamayin zokōqson blamayin takīl	Dalai blam-a-yin jokiyaŷsan blam-a-yin čodba	tā la'i bla mas mdzad pa'i bla ma'i mchod pa	Сочинение Далай-ламы «Жертвоприношение ламе (гуру-йога)»
119	Boqdo blamiyin zokōqson blamayin takīl	Boqda blam-a-yin jokiyaŷsan 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 yoҗa	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 yoҗa	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	Garay yomčong-un dalan qoyar ang üsügtü	kha rag sgom chung ba'i ang yig don gnyis	Семьдесят два значения созерцания
123	Tarani unḡšixuyin аҗа	Tarni unḡsiqui-yin аҗа-а	sngags kyi klog thabs	Метод чтения дхарани (тарни)
124	Nomiyin tobči	Nom-un tobči	chos bsdus pa	Сущность дхармы (учения)
125	Erdeni šaštir	Erdeni šaštir	rin po che'i bstan bcos	Драгоценная шастра
126	Zongkapayin onol ögüüleküi	Jongqaba-yin onol ögüleküi	tsong kha pa'i rtogs brjod	Разъяснение теории Цзонхавы
127	Šara Zambalayin absang	Sir-a zambala-yin sang	dzam bha la ser bo'i bsangs	Воскурение Желтому Дзамбале
128	Pančen xutuqtuyin zokōqson yeke baҗa xoyor absang	Bančin qutrytu-yin jokiyaŷsan yeke baҗa qoyar sang	pan chen gyis mdzad pa'i bsangs che chung gnyis	Сочинение Панчена «Два метода воскурения»
129	Dörbön yeke xāni zalbiral	Dörben yeke qayan-u jalbaril	rgyal chen bzhi'i gsol 'debs	Вознесение молитвы четверем Великим царям
130	A-yü-xei-yin abašiq	Ayusi-yin abisiy	tshe dpag med kyi dbang	Посвящение Амитаюса
131	Yamandagayin abašiq	Yamanday-a-yin abisiy	'jigs byed kyi dbang	Посвящение Ямантаки
132	Maha-galayin abašiq	Maqayala-yin abisiy	mgon po'i dbang	Посвящение Махакалы
133	Erliq xāni abašiq	Erliy qayan-u abisiy	chos rgyal gyi dbang	Посвящение Эрлик-хана
134	Okin tenggeriyin abašiq	Okin tngri-yin abisiy	lha mo'i dbang	Посвящение Лхамо
135	Xayangrivayin abašiq	Qayanggrib-a-yin abisiy	rta mgrin gyi dbang	Посвящение Хаягривы
136	Noyön Dhara ekeyin abašiq	Qoyar Dhara eke-yin abisiy (Noyuyan Dar-a eke-yin abisiy, Çayan Dar-a eke-yin abisiy)	sgrol ma gnyis kyi dbang	Посвящение двух Тар (Зеленой Тары и Белой Тары)
137	Çayan Dhara ekeyin abašiq			
138	Yeke nigüülüsüqči-yin abašiq	Jangrayiseg-un abisiy (Yeke nigülesügči-yin abisiy)	spyān ras gzigs kyi dbang (thugs rje chen po'i dbang)	Посвящение Великого Милосердного (Авалокитешвары)

139	Manzuşi-riyin abişiq	Manjusiri-yin abisiy	'jam dbyangs kyi dbang	Посвящение Манджушри
140	Oçiro-pāniyin abişiq	Vaçirbani-yin abisiy	phyag rdor gyi dbang	Посвящение Ваджрапани
141	Bodhi mör ündüsülüqsen blamnariyin maqtāl	Bodi mör ündüsülüqsen blam-a-nar-un maḡḡayal (Bodi mör ündüsülüqsen blam-a-nar-un jalbaril)	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 xurāngyui unğşilya	(Bodi mör-ün quriyangyui unğşilya)	lam rim bsdus don	Чтение собрания Ламрима
143	Burxani arban xoyor zoköli-yin maqtāl	Burqan-u arban qoyar jokiyal-un maḡḡayal	thub pa'i mdzad pa bcu gnyis kyi bstod pa	Восхваление двенадцати деяний Будды
144	Gurban vçir-tu maqtāl	Gurban oçirtu maḡḡayal	—	Восхваление трех [обладателей] ваджры
145	Şüten barilduxuyin maqtāl	Dinbaril dodba (Sitün barilduqu-yin maḡḡayal)	rtēn 'brel bstod pa	Восхваление причинно-следственной связи
146	Amidābayin maqtāl	Amindib-a-yin maḡḡayal	'od dpag med kyi bstod pa	Восхваление Амитабхи
147	Sayibēr oduqsan	Sayiber oduryan Ayusi-yin maḡḡayal 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	Şine uryuxui naran		—	Восходящее солнце
150	Mayidariyin maqtāl	Mayidar-a-yin maḡḡayal	byams pa'i bstod pa	Восхваление Майтрейи
151–152	Oqturyui metü kigēd: yeke amuryulang	metü (Mayidar-a-yin maḡḡayal Oqturyui metü kigēd yeke amuryulang)	—	Подобное небу и Великое благоденствие
153	Mayidiriyin beyeyin dürsün	Mayidar-a-yin bey-e dürsü	byams pa'i sku gzugs ma	Внешние признаки Майтрейи
154	Manzuşiriyin maqtāl	Manjusiri-yin maḡḡayal Egülen-ü dalai	'jam dbyangs kyi bstod pa	Восхваление Манджушри
155–157	Öüleni dalai kigēd: medelgeyin oqturyui zabsariyin zalou öülen	Medelge-yin oqtaryui Jabsar-un jalayu egülen	sprin rgya mtsho / shes bya mkha' dbyings ma / tshams sprin gzhon nu ma	Океан облаков; Облако познания
158	Zuryan çimeq xoyor dēdū-yin maqtāl	Jiryuyan çimeq qoyar degedü-yin maḡḡayal	rgyan drug mchog gnyis kyi bstod pa	Восхваление шести Украшений
159	Oqtoryui-luyā saca	Oqtaryui-luy-a saça	mkha' mnyam ma	Сравнимое с небом
160	Zongkapayin maqtāl:	Jongqaba-yin maḡḡayal çoytu yurban yajar	tsong kha pa'i bstod pa	Восхваление Цзонхавы
161–162	Coqtu yurban yazar kigēd galabuna	Galabana	dpal ldan sa gsum ma ka la pa na	Сиятельные три земли
163	Maşi ariluqsan çayān öülen	Masi ariluyisan çayan ayula	rnām 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 ündüsüleqsen blam-a-nar-un maḡḡayal (Düde ündüsüleqsen blam-a-nar-un maḡḡayal)	brgyud pa'i bla ma rnams kyi bstod pa (nye brgyud gsol 'debs)	Восхваление лам, основывающихся на кратчайшем пути
166	Medeküi-bēr sangsariyin külišü tasuluqçi	Medeküi-ber sansar-un küliyesün-i tasuluqçi	mkhyen pa'i srid pa'i ma	Знанием разрывающее путы сансары
167	Coqtu erdemi-yin çuulyan	Çoytu erdem-ün çiyulyan	dpal ldan yon tan ma	Собрание сиятельных заслуг (знаний)
168	Adişayin maqtāl	Adişa-yin maḡḡayal	jo bstod	Восхваление Атиши
169	Xotolo tögüsüqsen	Qotala tegüsüqsen	phun sum tshogs pa ma	Полностью преисполненный

170	Čidaqčiyin erketüyin amani	Čidayči-yin erketü-yin gegen-ü lingqu-a (Čidayči-yin erketü-yin aman)	thub dbang zhal pad ma	Шакьямуни
171	Čidaqčiyin erketüyin zula	Čidayči-yin erketü-yin ĵula	thub dbang bstad sgron ma	Лампада Шакьямуни
172	Kereqleküi küsel	Keregleküi küsel	dgos 'dod kun 'byung ma	
173	Ayui yeke buyan	Ayui yeke buyan	rgya chen bsod nams	Безграничная добродетель
174	Xotolo tögüsüqsen erdemiyin dalayin dunda	Qotala tegüsüqsen erdem-ün dalai-yin töb	phun tshogs yon tan	Преисполненный заслугами посреди океана заслуг (знаний)
175	Sayin oyoutu xamuq ilyuqsadiyin nigülesküi	Sayin oyutu qamuy ilayrysad-un nigülesküi	blo bzang rgyal pa kun gyi thugs rje	Сострадание всех Победоносных
176	Uruxuyin casutu oulayin üjüürtü	Jegün časutu ayula-yin üjügür (Uruxuyin casutu ayula-yin üjügür-tü)	shar gangs ri ma	На вершине Снежной горы
177	Bloldan Šes-rabiyin maqtäl	Lodansirab-un maytaŷal	blo ldan shes rab kyi bstod pa	Восхваление Лодан Шераба
178	Šajin badaraxui	Šajin badaraxui	bstod 'bar ma	Расцвет дхармы (Учения)
179	Dhara ekeyin maqtäl	Dhara ekeyin maytaŷal Sayin ĵiruqayitu	sgrol bstod	Восхваление Тары
180	Sayin zurxayitu blama zangpod	Blam-a Zangpod	legs bris ma / bla ma mtshan 'bod	Астрология
181	Zarligiyin ači sanaxui zalbiral	Jarliŷ-un ači sanaqui ĵalbaril	bka' drin gsol 'debs	Вознесение молитвы в напоминание заслуг Учения
182	Betegi böljiküi em	Betegi bögelĵiküi em	nang gi khong skran 'don pa'i sbyugs sman	Противорвотное лекарство
183	Nayan sidhiditani maqtäl	Nayan siditen-u maytaŷal	grub chen brgyad bcu'i bstod pa	Восхваление восьмидесяти сиддхов
184	Arban zurxayitu blama maqtäl	Arban ĵiryuyan batu orosiŷči-yin maytaŷal (Arban ĵiryuyan batu oron-u maytaŷal)	gnas brtan bcu drug gi bstod pa	Восхваление шестнадцати архатов
185	Nasuni бүтөл	Nasun-u бүтегел	tshe bsgrub	Деяния возраста
186	Amilan sayitur orošulxui	Amilan sayitur orosiŷluyči	rab gnas	Церемония посвящения

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 литературная 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 монголыязычных народов, а также соотношение между рукописными и ксилографическими версиями сочинений — как мы полагаем, наличие ксилографических изданий является свидетельством особой популярности сочинений. В-третьих, это выявление и интерпретация всевозможных аллюзий и реминисценций этих сочинений в современной им и последующей литературной 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, немаловажным будет и поиск откликов на сочинения, переведенные Зая-пандитой, в ойратской и калмыцкой буддийской литературе XX века.

## 2.2.2. Общие замечания о переводческой технике Зая-пандиты и его школы

Зая-пандита, одновременно с переводом тех книг, которым он считал 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 литературных произведений можно выделить поучительные шлоки «Субхашиды», написанные тибетским автором Сакья-пандитой (1092–1158). На примере стихов «Субхашиды» монгольский ученый Л. Хурэлбатыр 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, Агшавати тэргүүтэн арш нгуудтаа  
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: [Lubsanbalдан 1972: 203]).

На основе сопоставления этих переводов, представленных в научных изданиях в современной кириллице, Л. Хурэлбатыр 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 оставались в неизменности в их санскритской форме. В качестве иллюстраций своих наблюдений Хурэлбатыр приводит следующие примеры:

Тиб.	Санскр.
«риг-зин» («ухааныг баригч»)	«видьяадарис»
«Жай-ба» («Дэлгэрэнгүй»)	«Вияси»
«Дог-хар» («Шоргоолжийн үлийт»)	«Валмики»
«Ган-миг» («Өлмийдөө нүдэт»)	«Агшвади»

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. Хурэлбатаром:

Тиб.	Монг.
«риг-зин»	«Ухааныг баригч»
«Жай-ба»	«Дэлгэрсэн арш»
«Дог-хар»	«Шоргоолжийн үүр»
«Ган-миг»	«Хөл нүдэн»

Таким же образом Соном-Гара в своем труде, как отмечает Л. Хурэлбатар, оставляет непереуведенными санскритские названия стран, имена царей, божеств, людей: например, в 16 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», «Эрэн хөлт» [Хүрэлбаатар 1995: 55–56].

Монгольский ученый-филолог 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 хэвтгюү

(Цит. по: [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 [Там же].

Л. Хурэлбатар сделал попытку представить метрико-ритмический рисунок перевода, учитывая количество первых ударных слогов и даже привел схему получившейся при этом и разбираемой им стихотворной 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 в дополнение к сказанному позволяет исследователю сделать вывод, что работы Зая-пандиты «являются ярким примером дословного перевода, опирающегося на тибетский оригинал» [Хүрэлбаатар 1995: 57].

В заключении своего анализа Л. Хурэлбатыр 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» [Хурэлбаатар 1995: 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 др., 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 эквивалентов буддийских терминов и имен [Там же]. В этом факте монгольский ученый усматривает проявление того, что буддийская литературная 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 [Хурэлбаатар 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. Об этом мы уже говорили ранее (см.: Раздел 1.4. настоящего издания).

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 лексики, и с позиций синтаксиса, и с учетом передачи содержания тибетского первоисточника. Укажем на некоторые выводы, касающиеся переводческой техники Зая-пандиты. Первое, на что обращает 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 *уамāгу* ‘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 čuulayan tede süjülün 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 приобрело 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 почти без изменения на протяжении почти трех столетий, а воздействие тибетского языка на лексику и синтаксис этих языков было вполне позитивным, стимулирующим и развивающим.

### **ГЛАВА 3. ЛИТЕРАТУРНАЯ СУДЬБА ПАМЯТНИКОВ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКОЙ ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ в XX веке**

Буддийская литература занимает особое место в истории литературы и литературном творчестве монгольских народов. Интерес к произведениям, пришедшим из Тибета, восходящим подчас к произведениям древнеиндийской литературы, всегда был высок со стороны монгольских авторов, и он вызывался не только профессиональной отнесенностью и выражением в них буддийских духовных ценностей, но и их художественным содержанием и собственно литературными достоинствами — сюжетами и поэтической формой. К этим образцам на протяжении нескольких столетий обращались и продолжают обращаться в своем творчестве монгольские, ойратские, бурятские и калмыцкие светские литераторы и книжники-гелюнги. Их перу принадлежат десятки тысяч образцов переводов, а также значительное количество комментариев на отдельные образцы. Среди этого моря литературы можно указать на такие произведения, которые и в XXI веке остаются широко известными и не утрачивают своей популярности. 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 литературы в самых разных аспектах — от сюжетики до бытования самого произведения в разных регионах и в разные временные периоды. Одним из таких сочинений, на наш взгляд, является «Сутра о мудрости и глупости».

#### **3.1 «Сутра о мудрости и глупости» и ее монгольские и ойратские переводы**

«Море притч» или «Улигер-ун далай» (от *монг.* *üliger-ün dalai-yin neretü sudur*) — представляет собой каноническое сочинение, относящееся к жанру сутр и включенное в состав монгольского Ганджура. Исследователи отмечают, что, хотя санскритский оригинал этого сочинения утрачен, но в нашем распоряжении имеется почти современная ему китайская версия, создание которой восходит к V–VI вв. н. э. Установление точной даты создания сутры представляется весьма сложной проблемой, о чем будет сказано ниже.

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 [Ковалевский 1834: 6, 7–52]. Позднее 4-й рассказ из него был включен О. М. Ковалевским в «Монгольскую хрестоматию» [Ковалевский 1836: 5–41]. А. В. Попов тоже не обошел вниманием этот

памятник, в своей хрестоматии он представил текст 6-й главы его в старомонгольской графике [Попов 1836: 41–53].

Рассматриваемый нами памятник привлекал внимание нескольких поколений российских и зарубежных монголоведов и тибетологов. Пожалуй, нет такого труда, посвященного истории древней и средневековой монгольской и тибетской литератур, в котором бы не упоминалась данная сутра [Лауфер 1927: 58–59; Владимирцов 1927а: 254; Heissig 1954: 33; Damdinsürüng 1959: 320–334; Лувсанбалдан 1975: 126; Тойм, II 1976: 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, II 1988–2003: 116 (№ 2904); Орлова 2002: 55 (№ 96); Gerelmaa 2005: 232]. В трудах, посвященных этому произведению, рассматривались вопросы его композиционной структуры [Лувсанбалдан 1975: 126], датировки оригинала и переводов [Парфионович 2002: 9], а также его сюжетики [Кузнецов 2002: 26–32].

Известный отечественный тибетолог Б. И. Кузнецов в одной из своих работ, при характеристике индо-тибетской традиции буддизма, рассматривает интересующий нас 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, 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» [Кузнецов 2002: 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.* *xīān 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<sup>1</sup>, затем излагается какое-либо событие или явление, кажущееся странным или непонятным для очевидцев; 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 (мотивам), 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. Эти рассказы приводятся в качестве иллюстрации (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 слушающих, наставить их, пробудить в них устойчивое стремление к нравственности, милосердию и щедрости. Их наличие становится характерной чертой парадигматической организации канонических сочинений сложного состава.

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<sup>2</sup>.

Поскольку рассматриваемое сочинение имеет индийские истоки, перед нами возникает необходимость установить, что именно связывает это произведение монгольской литературы с типологически сходными образцами литератур Тибета и Индии. Подобная постановка вопроса о необходимости изучения связей монгольской литературы с литературами

---

<sup>1</sup> Главы, кроме 15, 16 и 19-й, начинаются фразой, характерной для сутр: «Так было однажды услышано мною».

<sup>2</sup> В связи с затронутым вопросом о жанровой специфике подобных образцов буддийской литературы необходимо обратиться к работам востоковедов-медиевистов, которые отмечали, что «характерным признаком системы литературы средневекового типа является широкое толкование понятия «литература» как письменного слова с обязательным включением в нее в первую очередь жанров функциональных, т. е. имеющих особые внелитературные функции, обычно религиозно-обрядовые или деловые. В средние века в центре системы литературы находятся как раз жанры сугубо функциональные, а жанры с ослабленной функциональностью или вовсе без нее (например, различные виды повествовательной прозы) существуют на самой периферии, а то и вовсе за пределами официально признаваемой средневековыми теоретиками системы литературы. При переходе к литературе нового времени происходит резкий сдвиг в этой системе — то, что находилось на ее периферии (проза, драма и т. п.), перемещается в центр, а функциональные жанры отходят, наоборот, на периферию или оказываются вообще за пределами системы литературы» [Типология и взаимосвязи 1974: 13].

Центральноазиатского региона и Индии принадлежит Б. Я. Владимирцову, который указывал на индийское происхождение сюжетов «Монгольского сборника рассказов из Rañcatantra» и продемонстрировал их позднейшее широкое распространение в монгольской литературе [Владимирцов 1923].

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 или притч с отдельными самостоятельными сюжетами). 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 «Сутры о мудрости и глупости», 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 *siluγun onoltu sudur*<sup>3</sup> («Сутра, [обладающая] скорейшим познанием»), автором которого является известный монгольский переводчик конца XVI – начала XVII в. Ширээт-гуши-цорджи (*монг. širegetü güüsi čorji*) из Хух-Хото [Цэрэнсодном 1987: 313, 319–320; Хүрэлбаатар 1995: 60–79; Цэрэнсодном 1997: 27; Герасимович 2006: 170]. Авторство другого монгольского перевода, озаглавленного как *siluγun budayun üy-e onoqui neretü sudur* («Сутра, именуемая «Быстро распознающая пределы глупости»»), принадлежит Гойн-гуши. Этот перевод «Сутры о мудрости и глупости» был не так давно издан Ц. Шагдарсурэном [Toyin]. Третий из известных монгольских переводов этой сутры, составителем которого является Зуун-Авгинский Цултэмлодой, имеет название *sayin maγu üyle-i uqayulaqui* («Разъяснение хороших и плохих деяний») [Үлгэрийн Далай 1996: 3]. Зая-пандита Намкай-Джамцо перевел

<sup>3</sup> В публикации этого перевода, подготовленной монгольскими учеными на современной кириллице, название этого перевода дано как «Шулуун уналт», что может быть переведено, как «Быстрое падение» [Үлгэрийн Далай 1996].

эту сутру на ойратский язык, и этот его труд получил широкую известность под названием *medētei medē ügei-yi ilyaqči kemekü sudur* ('Сутра, разъясняющая мудрого и глупого') [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) [Музраева 2010].

Здесь мы попытаемся дать 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 (см: Разделы 3.1.1, 3.1.2, 3.1.3), Далее, в разделе 3.2. будут представлены результаты сравнительного анализа указанных монгольских и ойратских переводов Сутры в сопоставлении с их тибетским оригиналом.

### **3.1.1. 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 *silüyun onol-tu kemegdekü sudur* [UD: 1b]. Как видно из представленного перечня (см.: Таблица 2 раздела 3.2. данной работы), титул сочинения 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 о царевиче по имени Сусади (*монг. susadi*), занимает седьмую 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 кажется, надо искать в какой-то особой истории данного сюжета в средневековой литературе Центральной Азии и Индии.

Бурятский ксилограф<sup>4</sup>, хранящийся в Научном архиве Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, имеет титул *üliger-ün dalai-yin neretü sudur* ('Сутра под названием «Море притч»'). В этом издании сутра состоит из 52 глав, они объединены в XIII разделов. В данном ксилографе имеется колофон, в котором содержатся ценные сведения относительно времени создания, исторической эпохи, в которой создавался перевод, 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 — *agiyun silüyun onol-tu* ('Святая, [обладающая] скорейшим познанием') [UD: 283b], она также охарактеризована как *eldeb üliger-tü-yin sudur* ('Сутра, [обладающая] многочисленными историями (примерами)') [UD: 283b]. Примечательно, что данное послесловие составлено в стихотворной форме. Характерной чертой монгольских стихов, как известно, является аллитерация (начальная или конечная), что прослеживается и в стихотворных строфах данного колофона. Относительно его композиции можно отметить следующие моменты: колофон<sup>5</sup> начинается с формулы поклонения Будде:

<sup>4</sup> Размеры лл. 56,5x11 (48,5x8) см, на странице 44 строки, бумага русская. Ксилограф приобретен институтом в 1987 г.

<sup>5</sup> Текст данного колофона мы приводим в Приложении к настоящему изданию. В публикацию включены транслитерация монгольского текста перевода Ширээт-гуши-цорджи по бурятскому ксилографическому изданию, хранящемуся в Научном архиве КИГИ РАН, и его перевод на русский язык (См.: Приложение 1).

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 (*монг.* *erkin süsüg-tü elgen*) и переписчика (писца) (*монг.* *egenegte dalan doluyan 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 был осуществлен перевод Монгольского Ганджура [Успенский 1988: 193–194; Введение 1989: 65–66; Герасимович 2006: 167–168], о чем упоминалось выше (см.: Главу 1 настоящей работы).

Завершается этот колофон словами благопожелания, основное содержание которого заключается в пожелании процветания Учения Будды в Монголии. В его заключительных строках указывается дата создания перевода: *engke amuɣulang-un tabin ɣurban on: köke morin jil-un namur-un dumdadu sar-a-yin sine-yin naiman-u sayin edür-e bičijü dügürgebei* ‘в 53-й год мира и спокойствия; в благоприятный день восьмого числа среднего осеннего месяца года синей лошади завершил писать’ [UD: 284a]. Под годами «мира и спокойствия» подразумеваются годы правления Цинского императора Канси (1662–1723), году синей лошади в этом интервале по европейскому летоисчислению соответствует 1714 (1715) год.

В целом, перевод «Сутры о мудрости и глупости», выполненный Ширээт-гуши-цорджи, можно охарактеризовать, как смысловой. Это особенно проявляется при переводе стихотворных фрагментов, которых не так много в тибетском сочинении. Образцы данного перевода интересующего нас произведения будут рассмотрены нами далее в Разделе 3.2.2.

### 3.1.2. Монгольский перевод Тойн-гуши (начало XVII в.)

Этот монгольский перевод рассматриваемой нами сутры имеет название *siluγun budayun üy-e onoqui neretü sudur* ('Сутра, именуемая «Быстро распознающая период(ы)»). Его текст был опубликован в 1989 г. монгольским ученым Ц. Шагдарсурэном в научной серии «*Monumenta Linguae Mongolicae Collecta*» [Тоуйн]. Автором данного труда является Тойн-гуши — один из известных монгольских переводчиков конца XVI – XVII в. О нем, в частности, 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, рассматриваемых нами в данном разделе, 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 по имени Дорджэ (Дорчже) [Тоуйн: 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 [Тоуйн: 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.

В тексте перевода имеется послесловие (транслитерация и перевод колофона Тойн-гуши представлены нами в Приложении 2 настоящего издания).

Анализ перевода Тойн-гуши позволяет дать оценку ему как переводу дословному, при котором переводчик заботился о сохранении лексического состава языка оригинала.

### 3.1.3. «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]. Следует особо остановиться на изучении этого ойратского перевода. 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, II 1976: 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 ilyaqui kemēkü sudur* ('Сутра, разъясняющая мудрого и глупого'), писал монгольский ученый Х. Лувсанбалдан, и 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 этого памятника, выполненного Зая-пандитой, в настоящее время имеются в известных мировых собраниях восточных книг [Сазыкин, II 1988–2003: 116 (№ 2904); Uspensky 2001: 30 (№ 056–057); Gerelmaa 2005: 232 (№ 999/ 113); Бичеев 2011: 241 и др.].

Перевод «Сутры о мудрости и глупости», выполненный Зая-пандитой, является дословным, в нем автор также стремится к передаче смысла и значения каждого слова текста.

### **3.1.4. Oülgurun dalai («Море притч») в переводе Тугмюд-гавджи (О.М. Дорджиева) (сер. XX в.)**

Литературная судьба памятника буддийской литературы, известного под названием «Сутра о мудрости и глупости» имела довольно неожиданное продолжение в XX столетии. В конце 1960-х гг. известный в Калмыкии буддийский священнослужитель Тугмюд-гавджи (в миру — Очир Манджиевич Дорджиев) (1887–1980) перевел эту сутру самостоятельно и записал свой перевод сутры на ойратском «ясном письме» («тодо бичиг») [Музраева 2010].

Тугмюд-гавджи (от тиб. thog-med bka'-bcu) — уроженец Яндыко-Мочажного улуса Астраханской губернии (ныне Астраханская обл.) — личность широкой литературной и религиозной эрудиции, о чем свидетельствует помимо прочего собранная им уникальная коллекция старописьменных буддийских памятников, хранящаяся ныне в Научном архиве Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. В ней представлены буддийские сочинения на тибетском, монгольском и ойратском языках как из состава Ганджура и Данджура, так и неканонические произведения [Чуматов 1983: 116–131; Орлова 2002; 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<sup>6</sup>. Известно также, что в 1920-х гг. по приглашению Агвана Дорджиева (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 1956 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.

---

<sup>6</sup> Ж.-Д. Гомбоев избирался Пандито хамбо ламой Бурятии в 1963–1980 гг.; его резиденция находилась в Иволгинском дацане, где его неоднократно посещал Тугмюд-гавджи.

Рукопись перевода Тугмюд-гавджи в настоящее время хранится в Научном архиве КИГИ РАН. 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 *хоуордоқсі 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. хан салјилин куікуіін догјин бүлүқ: 25. casnsü ekelsen mün*: ‘7-я глава [о] дочери царя Салджилин (от *тиб.* *gsal-rgyal*), [которую звали] Дорджэ. 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 *хан салјалин оқон догјин бүлүқ долдуғ бөі*: ‘[О] 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*-то ‘дочь, девочка’ (*ойр.* *куікуіін* и *оқон*).

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 и соответственно является доступным для исследования.

Перевод «Сутры о мудрости и глупости», выполненный Тугмюд-гавджи, свидетельствует о том, что рассматриваемое сочинение продолжало пользоваться вниманием со стороны представителей буддийской сангхи Калмыкии. Это понимал сам переводчик, очевидно, обсуждавший сделанный им выбор с ближайшими единомышленниками-единоверцами. Этому переводу посвящены некоторые предшествующие публикации автора настоящей работы [Музраева 2010; 2012 и др.].

Согласно записи на титульном листе 1-й тетради рукописи Тугмюд-гавджи, перевод был завершен в 1968 г. Несмотря на то, что нигде нет указаний на то, сколько лет трудился над переводом автор, тем не менее, имеющихся сведений достаточно, чтобы расценивать этот перевод как самый поздний из известных на сегодняшний день ойратских переводов, записанных на ойратском «ясном письме» («тодо бичиг»), автором которого является калмыцкий лама.

Для рукописи перевода Тугмюд-гавджи характерны некоторые специфические особенности, проявляющиеся при сравнении ее с другими, может быть, более ранними ойратскими рукописями. Отметим их. Первое существенное отличие наблюдается в графическом оформлении текста рукописи калмыцкого переводчика. В целом, он следует правилам написания гласных и согласных фонем, установленным Зая-пандитой: им выдерживается закон сингармонизма, используется та же диакритика в написании согласных *x*, *γ*, *n*, *š*, *q*, для обозначения долготы гласных используется знак «удаан».

Однако при этом в передаче ряда фонем на письме Тугмюд-гавджи вносит своеобразные собственные изменения: например, для обозначения гласного переднего ряда [э] он ввел дополнительный горизонтальный штрих в виде черточки, который ставится справа от слова, напротив буквы; он разграничил графическое обозначение [с] и [ц], а также написание *ǰ* в собственно калмыцких (ойратских) и заимствованных словах. Одной из характерных черт графики Тугмюд-гавджи является использование им скорописи (или стяжения), заключающейся в пропусках штрихов при написании некоторых гласных и согласных букв

Труд Тугмюд-гавджи, по объему и качеству выполненной работы, представляет собой важное событие в духовной культуре калмыков и шире — монгольских народов, традиционно исповедующих буддизм. Его перевод — самая возможность перевода одной из канонических сутр и успешная реализация замысла — свидетельствует о том, что литературный процесс на ойратском «ясном письме» имел продолжение и в середине XX столетия, в условиях политики атеизации страны. Это переводное сочинение во многом обогатило традиционную калмыцкую литературу нового времени, одновременно оно привнесло нечто новое (вернее, хорошо забытое старое) в литературу современных калмыков второй половины XX в., основывавшуюся преимущественно на внешних установках социалистического реализма.

### **3.2. Сравнительно-сопоставительное исследование монгольских и ойратских переводов «Сутры о мудрости и глупости»**

#### **3.2.1. Структура и композиция переводов**

В данной работе на основе текстологического и контекстуального анализа состава и содержания ряда переводов «Сутры о мудрости и глупости» мы составили сводный перечень глав и разделов упомянутых изданий. 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 в предисловии к тексту перевода Зая-пандиты, составленном Х. Лувсанбалданом [Biography 1967: IX–XI]. К сожалению, в этом предисловии мало сведений о монгольском переводе. Сопоставление композиционной структуры изучаемых переводов, 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 Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН хранится ряд документов с текстами рассматриваемой нами сутры [Чуматов 1983: 126; Орлова 2002: 32 (№1)]. Среди них два ксилографических издания «Сутры о мудрости и глупости» (*санскр.* *damamūkonāmasūtra*, *тиб.* *'dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo*) на тибетском языке [Dzan.; Dzan.2], а также ксилографическое издание монгольского перевода Ширээт-гуши-цорджи [UD]. Рукопись перевода Тугмюд-гавджи также хранится в Научном архиве КИГИ РАН [TG]. Среди письменных источников для изучения данного памятника, которыми мы располагаем, помимо указанных выше, имеется рукопись 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 последняя 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 (XIII).

Ниже в данном разделе работы мы приводим перечень глав сутры согласно тибетскому ксилографическому изданию «Сутры о мудрости и глупости», а также четырем ее переводам, выполненным соответственно Ширээт-гуши-цорджи, Тойн-гуши, Зая-пандитой и Тугмюд-гавджи.

Сведения о названиях глав и разделов рукописи Тугмюд-гавджи мы почерпнули также из оглавлений, которыми он снабдил каждую из четырех тетрадей рукописи, при этом каждая из тетрадей начинается с перечня глав, вошедших в нее (в таблице мы приводим названия глав и по тексту перевода, и по оглавлению, вынесенному автором в начало тетради). У других авторов мы отмечаем названия глав по ее начальным строкам и по окончанию (см.: Таблица 2).

**Перечень глав и разделов  
тибетской «Сутры о мудрости и глупости», монгольских переводов  
Ширээт-гуши-цорджи и Тойн-гуши, ойратских переводов Зая-пандиты  
Намкай Джамцо и Тугмюд-гавджи**

№/№ гл.	Тиб. [Dzan.]	Ширээт-гуши-цорджи [UD]	Тойн-гуши [Toyin]
1	2	3	4
	<b>bam-po dang-po/ ‘Раздел Г’</b>	<b>Terigün bölüg: ‘Первый раздел’ [1б:6]</b>	
1	(По началу главы) [1б:2] dpe sna tshogs bstan pa'i le'u'o //  (По окончанию главы) dpe sna tshogs bstan pa'i le'u ste dang po'o // [1б:1–17а:5]  ‘Первая глава, показывающая различные примеры’	(По началу главы) [1б:7–8] eldeb üliger üjegülügen jüil bolai:::  (По окончанию главы) eldeb jüil üliger üjegülügen terigün jüil bolai:: : : [1б–13б]  ‘Первая глава, показывающая многочисленные примеры’	(По началу главы) [1б] eldeb üliger üjugülküy- yin jüil:  (По окончанию главы) eldeb üliger üjugülügen eng terigün jüil: [1б–11б]  ‘Самая первая глава, показывающая многочисленные примеры’
2	(По началу главы) [17а:5] sems can chen pos stag mo la lus sbyin pa'i le'u'o //  (По окончанию главы) sems can chen pos stag mo la lus byin pa'i le'u ste gnyis pa'o // [17а:5–21б:4]  ‘Вторая глава о том, как царевич Махасаттва (или „Великое живое существо“) пожертвовал свое тело тигрице’	(По началу главы) [13б:33–35] yeke amitan neretü qan köbegün anu ölügcin bars-tur beyeben öggügen jüil anu eyin uqaydaqui:  (По окончанию главы) maq-a saduva bars-tur bey-e-ben öggügen-ü qoyaduyar jüil bolai::: [13б–17б]  ‘Вторая глава о том, как Махасаттва отдал свое тело на съеденье тигру’	(По началу главы) [11б] maq-a sadva ölgöcin bars-tur bey-e-gi öggügen  (По окончанию главы) maq-a sadva bey-e-ben bars-tur öggügen-ü qoyaduyar jüil: [11б–14б]  ‘Вторая глава о том, как Махасаттва отдал свое тело на съеденье тигру’
3	(По началу главы) [21б:4] kun tu rgyus tshul khirms bsrungs pa'i le'u'o //  (По окончанию главы) kun tu rgyus tshul khirms bsrungs pa'i le'u ste gsum pa'o // [21б:4– 25а:2]  ‘Третья глава о соблюдении обетов странствующими монахами’	(По началу главы) [17б:36–38] bitün yabuçi anu saysabad sakiysan-u yutuyar jüil anu eyin bolai:::  (По окончанию главы) bitün yabuçi biraman-u saysabad sakiysan-u yutuyar jüil bolai::: [17б–20б]  ‘Третья глава о соблюдении обета странствующим брахманом (брамином)’	(По началу главы) [15а] qamuy-a bitün yabuçi baçay sanvar sakigsan-u jüil  (По окончанию главы) qamuy-a bitün yabuçi şayşabad sakiysan-u yutuyar jüil [15а–17а]  ‘Третья глава о соблюдении обета странствующим брахманом (брамином)’

Зая-пандита [ZP]	Тугмюд-гавджи [TG]	
5	6	
	<b>Ene degetertü:</b> <b>(В этой [1-ой] тетради)</b>	
—	<b>Turun baq:</b> ‘Первый раздел’	(По оглавлению)
<p>(По началу главы) eldeb üliger üzüülüqsen bölöq [2a (1)]</p> <p>(По окончанию главы) eldeb üliger üzüülüqsen bölöq inu uridu bui:: [2a–14b]</p> <p>‘Первая (предваряющая) глава, показывающая различные примеры’</p>	<p>(По началу главы) [I, 1a:3] oülgur eldebıgıy. oüzuloson böloq</p> <p>(По окончанию главы) oülugor eldbıgıy oüzulusun bülüq mön angxon böi: [I, 1a–11a]</p> <p>‘Глава, показывающая различные примеры’</p>	<p>Oülgur eldbıgıy uzuloson büloq</p>
<p>(По началу главы) yeke amıtan ölöqçın bars-tu beye-ben ögüqsen bölöq: [14b (5–6)]</p> <p>(По окончанию главы) yeke amıtan ölöqçın bars-tu beye-ben ögüqsen bölöq inu xoyoduıār bui:: [14b–18a]</p> <p>‘Вторая глава о том, как великое живое существо отдало свое тело на съедение тигру’</p>	<p>(По началу главы) — [I, 11b]</p> <p>(По окончанию главы) semjan jingbe: emē barstü biyen ögüson büloq: xoyor-duıyar böi: [I, 11b–15b]</p> <p>‘Вторая глава о том, как Сэмджэн-Джингбу отдал свое тело в жертву тигрице’</p>	<p>2-çiy: semjan jingbü: biyen {ölgüçın barstü} ögölkudü ögüsön böloq:</p>
<p>(По началу главы) [18a:18] bükün-dü yabuqçı şaqşabad şakiqsan bölöq:</p> <p>(По окончанию главы) bükün-dü yabuqçı şaqşabad şakiqsan bölöq inu ıutayār bui:: [18a–21a]</p> <p>‘Третья глава о том, как странствующий монах (аскет) соблюдал обет’</p>	<p>(По началу главы) —</p> <p>(По окончанию главы) bukuün-dü yabuqçı şaqşabad sakoson bülüq: ıurboduıy böi: [I, 15b–18a]</p> <p>‘Третья глава о том, как странствующий монах соблюдал обет’</p>	<p>3-çe: buükun-dü yabaqçu. şaqşbud. skusun büloq:</p>

4	<p>(По началу главы) [25a:2] lus btsongs te mchod pa byas pa'i le'u //</p> <p>(По окончании главы) lus btsongs te mchod pa byas pa'i le'u ste bzhi pa'o // [25a:2–26b:6–7]</p> <p>‘Четвертая глава о том, как, продав тело, совершил подношение’</p>	<p>(По началу главы) [20b:41–44] beyeben qualdudayad takiysan-u jüil anu eyin uqaydaqui::</p> <p>(По окончании главы) beyeben kölüsülen takiysan-u dötüger jüil bolai:: [20b–22a]</p> <p>‘Четвертая глава о том, как, продав себя, сделал подношение’</p>	<p>(По началу главы) [17a] bey-e-yi qualdudju takil üleddügsen jüil</p> <p>(По окончании главы) ügegün bey-e-yi jaruylju takil üleddügsen-ü dötüger jüil [17a–18b]</p> <p>‘Четвертая глава о том, как нищий, продав свое тело (себя), сделал подношение’</p>
5	<p>(По началу главы) [26b:6–7] rgya mtsho'i lhas dris pa'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) rgya mtsho'i lhas dris pa'i le'u ste lnga pa'o // [26b:6–29b:2]</p> <p>‘Пятая глава о том, как морское божество задавало вопросы’</p>	<p>(По началу главы) [22b:1–2] dalai-daki tngri asayuyusan-u jüil anu eyin uqaydaqui::</p> <p>(По окончании главы) dalai-daki tngri-yin asayuyusan-u tabdayar jüil bolai:: [22b–25a]</p> <p>‘Пятая глава о том, как спросил тэнгрий океана’</p>	<p>(По началу главы) [18b] dalay-yin tengri-yin asayulcaysan-u jüil</p> <p>(По окончании главы) dalay-yin tengri-yin asayulcaysan-u tabtayar jüil [18b–21a]</p> <p>‘Пятая глава о том, как спросил тэнгрий океана’</p>
	<b>bam-po gnyis-pa /</b> ‘Раздел II’	<b>qoyaduyar bölüg bolai:</b> ‘Второй раздел’ [25a:8]	
6	<p>(По началу главы) [29b:2–3] lha'i bu gang gā'i da ra zhes bya ba'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) lha'i bu gang gā'i da ra zhes bya ba'i le'u ste drug pa'o // [29b:2–33b:6]</p> <p>‘Шестая глава о сыне божества (бодхисаттве) по имени Гангадара (или «Дар Ганга»)’</p>	<p>(По началу главы) [25a:6–7] tngri-yin köbegün ganggadar neretü-yin jüil anu eyin uqaydaqui:</p> <p>(По окончании главы) tngri-yin köbegün ganggadar neretü jiryuduyar jüil bolai:: [25a–28b]</p> <p>‘Шестая глава о сыне тэнгрия по имени Гангадари’</p>	<p>(По началу главы) [21a] tengri-yin köbegün ganggadar neretü</p> <p>(По окончании главы) ganggadar neretü tengri-yin köbegün-ü jiryuduyar jüil [21a–23b]</p> <p>‘Шестая глава о сыне тэнгрия по имени Гангадари’</p>
7	<p>(По началу главы) [33b:5–6] rgyal po gsal rgyal gyi bu mo rdo rje'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) rgyal po gsal rgyal gyi bu mo rdo rje'i le'u ste bdun pa'o // [33b:6–38b:2]</p> <p>‘Седьмая глава о дочери царя «Сиятельного», которую звали Дорчже’</p>	<p>(По началу главы) [28b:39–40] susadi neretü qan köbegün-ü jüil anu eyin uqaydaqui:</p> <p>(По окончании главы) susadi neretü qan köbegün-ü doloduyar jüil bolai:: [28b–33a]</p> <p>‘Седьмая глава о царевиче по имени Сусади’</p>	<p>(По началу главы) [23b] susadi qan köbegün-ü jüil</p> <p>(По окончании главы) susadi qan köbegün-ü doloduyar jüil [23b–26b]</p> <p>‘Седьмая глава о царевиче по имени Сусади’</p>
8	<p>(По началу главы) [38b:2] gser dbyig gi le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) gser dbyig gi le'u ste brgyad pa'o // [38b:2–40b:3]</p> <p>‘Восьмая глава о «Золотом богатстве»’</p>	<p>(По началу главы) [33a:1–3] gegen-e ilayuyçi qayan-u vçir neretü ökin-ü naimaduyar jüil eyin uqaydaqui:</p> <p>(По окончании главы) gegegen-e ilayuyçi qayan-u vçir neretü ökin-ü naimaduyar jüil bolai:: [33a–37b]</p> <p>‘Восьмая глава о дочери царя Сиятельно Победоносного, которую звали Очир’</p>	<p>(По началу главы) [26b] barasanji qayan-u vçir ökin-ü jüil</p> <p>(По окончании главы) barasanji qayan-u vçir neretü ökin-ü naimaduyar jüil [26b–29b]</p> <p>‘Восьмая глава о дочери царя Барасандза по имени Очир’</p>

<p>(По началу главы) [21a:2] beyēn xudalduji takil üyiledüqsen bөлөq:</p> <p>(По окончании главы) beyēn xudalduji takil üyiledüqsen bөлөq inu dötögör bui.: [21a–22a]</p> <p>‘Четвертая глава о том, как продал себя и сделал подношение’</p>	<p>(По началу главы) —</p> <p>(По окончании главы) biyen xuldaji/ takil örgöson büloq dürbüduyr bui.: [I, 18a–19б]</p> <p>‘Четвертая глава о том, как, продав себя, сделал подношение’</p>	<p>4-čiy: biyen xuldoji taikil örgöson büloq:</p>
<p>(По началу главы) [22a:1] dalayin tenggeri asaуuqsan bөлөq:</p> <p>(По окончании главы) dalayin tenggeriyin asaуuqsan bөлөq inu dabtaуar bui.: [22a–24б]</p> <p>‘Пятая глава о том, как спросил тэнгриий океана’</p>	<p>(По началу главы) —</p> <p>(По окончании главы) daln tenggir suruqsan büloq tabiduyr böi.: [I, 19б–21б]</p> <p>‘Пятая глава о том, как спросил тэнгриий океана’</p>	<p>5-čiy. daln tenggir suruqsan bөлөq:</p>
<p><b>xoyoduуar baq</b> ‘Второй раздел’ [24б:20]</p>	<p><b>xoyduyr baq:</b> ‘Второй раздел’ [22a:1]</p>	
<p>(По началу главы) [24б:20–21] tenggeriyin köböün ыangуa dara kemėküyin bөлөq</p> <p>(По окончании главы) tenggeriyin köböün ыangуa dara kemėküyin bөлөq inu zurуaduуar bui.: [24б–28a]</p> <p>‘Шестая глава о сыне тэнгрия по имени Ганга-Дара’</p>	<p>(По началу главы) —</p> <p>(По окончании главы) tenggirin kübüün ыangуa dara kemkin bөлөq mön zurуaduyr böi.: [I, 22a–25a]</p> <p>‘Шестая глава о сыне тэнгрия Ганга-Даре’</p>	<p>6-čiy ыangуa dari gidiq tenggirin kübüüni bөлөq [22a:1]</p>
<p>(По началу главы) [28a:28] todorxoi ilaуuqsan хāni okin očiriyin bөлөq</p> <p>(По окончании главы) todorxoi ilaуuqsan хāni okin očiriyin bөлөq inu dolöduуar bui.: [28a–32a]</p> <p>‘Седьмая глава об Очир, дочери царя Явно Победоносного’</p>	<p>(По началу главы) —</p> <p>(По окончании главы) хān saljalın okon dorjin büloq dolduyr böi.: [I, 25a–29a]</p> <p>‘Седьмая глава о дочери царя Салджалина — Дорджи’</p>	<p>7-čiy. хān saljilin kuükuün dorjin büloq:</p>
<p>(По началу главы) altan dbyigiyin bөлөq [32a (4)]</p> <p>(По окончании главы) altan dbyigiyin inu nauimaduуar bui.: [32a–33б]</p> <p>‘Восьмая глава об Алтан-Бйиг’</p>	<p>(По началу главы) —</p> <p>(По окончании главы) seryigi büloq {mön} böi.: namiduyr böi.: [I, 29a–30б]</p> <p>‘Восьмая глава о Серйиге’</p>	<p>8-čiy. seriyigin бүлүq:</p>

9	(По началу главы) [40б:4] lha'i me tog gi le'u'o //	(По началу главы) [37б:28–29] altan erdeni-tü-yin jüil eyin uqaydaqui:	(По началу главы) [29б] altan erdeni-yin jüil
	(По окончании главы) lha'i me tog gi le'u ste dgu pa'o // [40б:3–42б:3]	(По окончании главы) altan erdeni-tü-yin yesüdüger jüil bolai:: [37б–39б]	(По окончании главы) altan erdeni-yin yisüdüger jüil [29б–30б]
	‘Девятая глава о «Божественном цветке»’	‘Девятая глава об Обладавшем золотой драгоценностью’	‘Девятая глава об Алтан Эрдэни (о золотой драгоценности)’
10	(По началу главы) lha'i rin cen gyi le'u'o // [42б (3)]	(По началу главы) [39б:5–6] tngri-yin çeceg-ün jüil anu eyin uqaydaqui:	(По началу главы) [30б] tengri-yin seceg-ün jüil
	(По окончании главы) lha'i rin cen gyi le'u ste bcu pa'o // [42б:3–44а:4]	(По окончании главы) tngri-yin çeceg-ün arbaduḡar jüil bolai:: [39б–41а]	(По окончании главы) tengriy[in] seceg-ün arbaduḡar jüil [30б–32а]
	‘Десятая глава о «Божественной драгоценности»’	‘Десятая глава о Небесном цветке’	‘Десятая глава о Тэнгрийн Цэцэг (о Небесном цветке)’
11	(По началу главы) bzod pa'i le'u'o // [44а (4)]	(По началу главы) [41а:19–20] tngri-yin erdeniyin jüil-i eyin uqaydaqui:	(По началу главы) [32а] tengriy[in] erdeni-yin jüil
	(По окончании главы) bzod pa'i le'u ste bcu gcig pa'o // [44а:4–47а:1]	(По окончании главы) tngri-yin erdeni-yin arban nigedüger jüil bolai:: [41а–42б]	(По окончании главы) tengri-yin erdeni-yin arban nigedüger jüil [32а–32б]
	‘Одиннадцатая глава о терпении’	‘Одиннадцатая глава о Небесной драгоценности’	‘Одиннадцатая глава о Тэнгрийн Эрдэни (о Небесной драгоценности)’
	// <b>bam po gsum pa'o</b> // ‘Раздел III’		
12	(По началу главы) [47а:1–2] rgyal po byams pa'i stobs kyis sbyin pa'i le'u'o //	(По началу главы) [42б:6–7] külicegči-yin jüil inu eyin uqaydaqui:	(По началу главы) [32б] külicenggü-yin jüil
	(По окончании главы) rgyal po byams pa'i stobs kyis sbyin pa'i le'u ste bcu gnyis pa'o // [47а:1–48б:4]	(По окончании главы) külicegči-yin arban qoyaduḡar jüil bolai:: [42б–45а]	(По окончании главы) külicenggü-yin arban qoyaduḡar jüil [32б–34б]
	‘Двенадцатая глава о пожертвовании царя [по имени] Майтрибала (или «Сила милосердия»)’	‘Двенадцатая глава о том, кто терпел’	‘Двенадцатая глава о терпении’
13	(По началу главы) [48б:4] ston pa drug btul ba'i le'u'o //	(По началу главы) [45а:43–44] asaraḡči kücütü qaḡan-u öglige öggügsen-ü jüil-i eyin uqaydaqui:	(По началу главы) [34б] mayidari-bala qaḡan-i öglige ögügsen-i jüil
	(По окончании главы) ston pa drug btul ba'i le'u ste bcu gsum pa'o // [48б:4–73а:5]	(По окончании главы) asaraḡči kücütü qaḡan-u öglige öggügsen-ü arban yutuḡar bölüg:: [45а–47а]	(По окончании главы) mayidari-bala qaḡan-u öglige ögügsen-ü arban yutaḡar jüil [34б–35б]
	‘Тринадцатая глава об усмирении шести учителей (наставников)’	‘Тринадцатая глава о том, как сделал подношения великий царь Асарагчи’	‘Тринадцатая глава о том, как сделал подношения великий царь Майдарибала’
	<b>bam po bzhi pa</b> // ‘Раздел IV’	<b>yutuḡar bölüg::</b> ‘Третий раздел’ [47а:9]	

<p>(По началу главы) [33b (28)] tenggeriyin cesegiyn bölöq</p> <p>(По окончании главы) tenggeriyin cesegiyn bölöq inu yesüdügēr bui.: [33б–35а]</p> <p>‘Девятая глава о Небесном цветке’</p>	<p>(По началу главы) —</p> <p>(По окончании главы) tenggrin cesegin böloq mön yisduyr böi: [I, 30б–32б]</p> <p>‘Девятая глава о Небесном цветке’</p>	<p>9-čiy: tenggirin cesegin böloq:</p>
<p>(По началу главы) [35a:28] tenggeriyin erdeniyin bölöq</p> <p>(По окончании главы) tenggeriyin erdeniyin bölöq inu arbaduyār bui.: [35а–36б]</p> <p>‘Десятая глава о Небесной драгоценности’</p>	<p>(По началу главы) —</p> <p>(По окончании главы) teggirin erdenin büloq kemeqčī arbaduyār böi: [I, 32б–33б]</p> <p>‘Десятая глава о Небесной драгоценности’</p>	<p>10-čiy tenggirin erdinin büloq:</p>
<p>(По началу главы) külicenggüyin bölöq [36b (13)]</p> <p>(По окончании главы) külicenggüyin bölöq inu arban nigedügēr.: [36б–38б]</p> <p>‘Одиннадцатая глава о терпении’</p>	<p>(По началу главы) —</p> <p>(По окончании главы) kulcungütin büloq arban nigidoyr büi [I, 33б–36б]</p> <p>‘Одиннадцатая глава о терпении’</p>	<p>11-čiy: küolcungguton büloq.</p>
<p><b>Гутауяр бақ</b> ‘Третий раздел’ [38б:30]</p>		
<p>(По началу главы) [38б:30–31] asaraxuyin küčün xāni öqligüyin bölöq:</p> <p>(По окончании главы) asaraxuyin küčün xān öqligü ögüqsen bölöq inu arban хойодууяр bui.: [38б–40а]</p> <p>‘Двенадцатая глава о том, как даровал милостыню царь Сила милосердия’</p>	<p>(По началу главы) —</p> <p>(По окончании главы) xān jambin dobin ögülkin böloq mön: 12/ arban хойор-дууяр böi: [I, 36б–38а]</p> <p>‘Двенадцатая глава о милостыне царя Джамбин-Добин’</p>	<p>12-čiy: jambin dobin böloq:</p>
<p><b>Гурбудууяр бақ:</b> ‘Третий раздел’ [38а:8]</p>		
<p>(По началу главы) [40а:19–20] zurγān baqšī-yi nomγodoqson bölöq:</p> <p>(По окончании главы) zurγān baqšī-yi nomγodoqson bölöq inu arban yutayār bui.: [40а–58б]</p> <p>‘Тринадцатая глава о том, как усмирили шестерых учителей’</p>	<p>(По началу главы) —</p> <p>(По окончании главы) zurγān baqšīgi nomγodoqson böloq mön arban yorbuduyār böi: [I, 38а–61а]</p> <p>‘Тринадцатая глава о том, как усмирили шестерых учителей’</p>	<p>13-čiy. zurγan baqšigē nomγodoqson böloq: [38а:8]</p>
<p><b>dörbödoqči baq:</b> ‘Четвертый раздел’ [61а:13]</p>		

14	(По началу главы) [73a:5] gcan gzan kun tas lus kyi sbyin pa byas pa'i le'u'o //	(По началу главы) [47a:10–11] jiryuγan tirtika baysi-nar-un jüil anu eyin uqaydaqui:	(По началу главы) [35b] jiryuγan baysi-narun jüil
	(По окончании главы) gcan gzan kun tas lus kyi sbyin pa byas pa'i le'u ste bcu bzhi pa'o // [73a:5–77b:2]	(По окончании главы) tirtinar-un jiryuγan baysi-nar-i nomoyadxaysan arban dötüger jüil bolai:: [47a–71a]	(По окончании главы) tersüd-ün jiryuγan baysi-narun nomoyadxaysan-u arban dötüger jüil [35b–52b]
	‘Четырнадцатая глава о том, как дикий зверь Кюнта пожертвовал [свое] тело’	‘Четырнадцатая глава об усмирении шести учителей-еретиков’	‘Четырнадцатая глава об усмирении шести учителей-еретиков’
		<b>dötüger bölüg:</b> ‘Четвертый раздел’ [71a:44]	
15	(По началу главы) [77b:2–3] rab tu byung ba'i yon tan bsngags pa'i le'u'o //	(По началу главы) [71a:42–43] gunda görögesün bey-e-ben öggügsen-ü jüil:	(По началу главы) [52b] kunda görögesün-ü öglige ögküyin jüil
	(По окончании главы) rab tu byung ba'i yon tan bsngags pa'i le'u ste bco lnga pa'o // [77b:2–93b:4]	(По окончании главы) gunda görügesün-ü bey-e-ben öglige öggügsen-ü arban tabdayar jüil bolai:: [71a–75a]	(По окончании главы) kunda görögesgesün-ü bey-e-yi öglige öggügsen-ü arban tabdayar jüil [52b–55a]
	‘Пятнадцатая глава, восхваляющая добродетели (заслуги) духовного лица’	‘Пятнадцатая глава о животном (букв. антилопе) Гунда, принесшем себя в жертву’	‘Пятнадцатая глава об антилопе Кунда, принесшей себя в жертву’
	<b>bam po lnga pa //</b> ‘Пятый раздел’		
16	(По началу главы) [93b:4] dge tshul gyis tshul khirms bsrungs pa'i le'u'o //	[75a:29–30] (По началу главы) toyin boluysan erdem-i maytaysan-u jüil-i eyin uqaydaqui:	(По началу главы) [55a] toyin boluysan-u erdem-i sayisiyaydaquy-yin jüil
II	(По окончании главы) dge tshul gyis tshul khirms bsrungs pa'i le'u ste bcu drug pa'o // [93b:4–101b:5]	(По окончании главы) toyid-un erdem-üd-i sayisiyaysan arban jiryuduyar jüil bolai:: [75a–90a]	(По окончании главы) toyin boluysan erdem-i maytaysan arban jiryuduyar jüil [55a–66b]
	‘Шестнадцатая глава о соблюдении обета гецулом (буддийским послушником)’	‘Шестнадцатая глава, в которой восхваляются знания (достоинства) тойнов’	‘Шестнадцатая глава, восхваляющая знания (достоинства) того, кто стал тойном’
		<b>tabduyar bölüg:</b> ‘Пятый раздел’ [90a:29]	
17	(По началу главы) [101b:5] khyim bdag dbang po med pa'i le'u'o //	(По началу главы) [90a:30–32] toyin boluysan sayšabad sakiγsan-u jüil anu eyin uqaydaqui	(По началу главы) [66b] toyid šayšabad sakiquy-yin jüil
	(По окончании главы) khyim bdag dbang po med pa'i le'u ste bcu bdun pa'o // [101b:5–107a:5]	(По окончании главы) yosutu buyan-tu toyin sayšabad sakiγsan-u arban doluduyar jüil bolai:: [90a–98a]	(По окончании главы) toyid-un šayšabad sakiquy-yin arban doloduyar jüil [66b–71b]
	‘Семнадцатая глава о домохозяине, не имевшем органов чувств’	‘Семнадцатая глава об истинно добродетельном тойне, соблюдавшем обет’	‘Семнадцатая глава о том, как тойны соблюдали обет’

<p>(По началу главы) [58б:32] arātu gūnda beyēn öqligü ögüqsen bölöq</p> <p>(По окончании главы) arātu gūnda beyēn öqligü ögüqsen bölöq inu arban dötögör bui.: [58б–61б]</p> <p>‘Четырнадцатая глава о том, как дикий зверь Гунда принес себя в жертву’</p>	<p>(По началу главы) —</p> <p>(По окончании главы) artun gundin: biyen ögölugudu ögoqson boloq mōn arban dörbodoγr böi: [I, 61a–65б]</p> <p>‘Четырнадцатая глава о том, как дикий зверь Гунда принес себя в жертву’</p>	<p>14-čiy. aratur gūndē biyen ögölugudu ögösün bölüq:</p>
<p><b>Xoyordoqčō deqtertü</b> (‘Во второй тетради’)</p>		
<p>(По началу главы) [61б:30] sayitur γaruqsani erdem maqtaxui bölöq:</p> <p>(По окончании главы) sayitur γaruqsani erdem maqtaxui bölöq inu arban dabtayār bui.: [61б–76б]</p> <p>‘Пятнадцатая глава, в которой восхваляется достоинство того, кто ушел (удалился) наилучшим образом (т. е. стал монахом)’</p>	<p>(По началу главы) [II, 65a] saitir γarsani erdem maqtoqsun bölöq. arban tabodu[γ]r oršoboi</p> <p>(По окончании главы) saitir γarsani erdem maqtoqsun bölöq böi arban tabü-duγr mōn [II, 66a–83б]</p> <p>‘Пятнадцатая глава, в которой восхваляется достоинство того, кто «ушел наилучшим образом» (т. е. стал монахом)’</p>	<p>[II, 65б] 15-čiy } saitir γarsani erdem maqtoqsun boloq:</p>
<p><b>dabtayār baq:</b> ‘Пятый раздел’ [76б:14]</p>	<p><b>baq tabdoqči.</b> ‘Пятый раздел’ [II, 84б:1]</p>	
<p>(По началу главы) [76б:14–15] buyan ni yosu-tu šaqšābad sakiqsan bölöq</p> <p>(По окончании главы) dgecül šaqšābad sakiqsan bölöq inu arban zurγaduγār bui.: [76б–83б]</p> <p>‘Шестнадцатая глава о том, как гецул соблюдал обет’</p>	<p>(По началу главы) [II, 84a] gecel šqšbad: sakusun bölöq arban zurγaduγr oršoboi</p> <p>(По окончании главы) gecel yir šqšbad skusun bölöq mōn arban zurγadui böi [II, 84б–93a]</p> <p>‘Шестнадцатая глава о том, как гецул соблюдал обет’</p>	<p>16-čiy gecel šqšböd. bölöq:</p>
<p>(По началу главы) erketen ügei geriγin ezeni bölöq: [83b (25)]</p> <p>(По окончании главы) erke-ten ügei geri-γin ezeni bölöq arban doloduyār bui.: [83б–88б]</p> <p>‘Семнадцатая глава о домохозяине, у которого не было органов (чувств)’</p>	<p>(По началу главы) [II, 94a] gerin ezen erkitin ukan bölöq arban doldoγar oršboi:</p> <p>(По окончании главы) gerin ezen erkitin ukan bölöq mōn arban doldoγr böi: [II, 94б–100a]</p> <p>‘Семнадцатая глава о домохозяине, у которого не было органов чувств’</p>	<p>17-čiy. gerin ezen erkiten ugen bölöq.</p>

18	(По началу главы) [107a:5–6] dbul mos ras byin pa'i le'u'o //	(По началу главы) [98a:28–29] erketen ügei ger-ün ejen-ü jüil anu eyin uqaydaqui:	(По началу главы) [71b] erketen ügegü bayan-u jüil
	(По окончании главы) dbul mos ras byin pa'i le'u ste bco brgyad pa'o // [107a:5–1106]	(По окончании главы) erketen ügei ger-ün ejen-ü arban naimaduḡar jüil bolai:: [98a–103b]	(По окончании главы) erketen ügegü bayan-u arban naimaduḡar jüil [71b–75a]
	‘Восемнадцатая глава о бедной женщине (нищенке), преподнесшей в дар хлопчатобумажную ткань’	‘Восемнадцатая глава о домохозяине, [у которого] не было органов (чувств)’	‘Восемнадцатая глава о домохозяине, [у которого] не было органов (чувств)’
19	(По началу главы) [1106:1] bran mo dbul mos kā tyā ya na la dbul btsongs pa'i le'u'o //	(По началу главы) [103b:4–5] ḡuyilinči em-e-yin bös öggügsen-ü jüil anu eyin uqaydaqui:	(По началу главы) [75a] ügegün qaturtay-yin bös öggügsen-ü jüil
	(По окончании главы) bran mo dbul mos kā tyā ya na la dbul btsongs pa'i le'u ste bcu dgu pa'o // [1106:1–1126:2]	(По окончании главы) ḡuyilinči em-e-yin bös ergügsen arban yisüdüger jüil bolai:: [103b–106b]	(По окончании главы) ügegün qaturtay-yin bös öggügsen-ü arban yesüdüger jüil [75a–77a]
	‘Девятнадцатая глава о том, как нищая служанка продала [свою] бедность Катьяне’	‘Девятнадцатая глава о том, как нищенка преподнесла ткань’	‘Девятнадцатая глава о том, как нищенка преподнесла ткань’
20	(По началу главы) [1126:2] gser lha'i le'u'o //	(По началу главы) [1066:12–15] gadayan-a qutuy-tu-dur jarudasun-u jüil anu eyin buyu:	(По началу главы) [77a] ügegün sibegčün qumq-a-tur ene ügegün-i qudaldüquyin jüil
	(По окончании главы) gser lha'i le'u ste nyi shu pa'o // [1126:2–1156:4]	(По окончании главы) jarudasun emgen-ü qutuy-tu gadayan-a-tur ügegü-yi qudaldüysan-u qoriduḡar jüil bolai:: [1066–108b]	(По окончании главы) ügegün sibegčün katayan-a-tur ügegün-i qudaldüysan qoriduḡar jüil [77a–78b]
	‘Двадцатая глава о «Золотом божестве»’	‘Двадцатая глава о том, как служанка продала святому Гадаяне свою бедность’	‘Двадцатая глава о том, как бедная служанка продала Катаяне бедность’
21	(По началу главы) [1156:4] rigs gnyis pa'i le'u'o //	(По началу главы) [1086:16] altan tngri-yin jüil eyin buyu:	(По началу главы) [78b] altan tengri-yin jüil
	(По окончании главы) rigs gnyis pa'i le'u ste nyi shu rtsa gcig pa'o // [1156:4–1176:6]	(По окончании главы) altan tngri-yin qorin nigedüger jüil bolai:: [1086–111b]	(По окончании главы) altan tengri-yin qorin nigedüger jüil [78b–80b]
	‘Двадцать первая глава о [сыне] двух родов (семей)’	‘Двадцать первая глава об Алтан Тэнгри’	‘Двадцать первая глава об Алтан Тэнгри’
	// <b>bam po drug pa</b> // Раздел VI	<b>jiryuduyar bölüg::</b> ‘Шестой раздел’ [113b (43–44)]	
22	(По началу главы) [118a:1] rgyal po zla 'od kyis mgo byin pa'i le'u'o //	(По началу главы) [111b:13–14] qoyar iḡayur-tü-yin jüil anu eyin uqaydaqui:	(По началу главы) [80b] qoyar iḡayur-tu-yin jüil
	(По окончании главы) rgyal po zla 'od kyis mgo sbyin pa'i le'u ste nyi shu gnyis pa'o // [118a:1–1306:6]	(По окончании главы) qoyar iḡayur-tü-yin qorin qoyaduḡar jüil bolai:: [111b–113b]	(По окончании главы) qoyar iḡayur-tuyin qorin qoyaduḡar jüil [80b–82a]
	‘Двадцать вторая глава о том, как царь [по имени] Чандра-Прабха („Лунный свет“) пожертвовал [свою] голову’	‘Двадцать вторая глава об обладавшем двумя происхождениями (корнями)’	‘Двадцать вторая глава об обладавшем двумя происхождениями (корнями)’

<p>(По началу главы) [88б:9] yadou nayijinar bös ögüqsen bölöq:</p> <p>(По окончании главы) yadou nayijinar bös ögüqsen bölöq inu arban nayimaduŷar bui.: [88б–91a]</p> <p>‘Восемнадцатая глава о бедной женщине, преподнесшей ткань’</p>	<p>(По началу главы) [II, 101a] öügetēi emē bös orgoson bölöq oršoboi:</p> <p>(По окончании главы) öügetēi gergen bös örgösün büloq mōn arbn naimeduŷar böi: [II, 101б–104б]</p> <p>‘Восемнадцатая глава о бедной женщине, преподнесшей ткань’</p>	<p>18-duŷr. üügetē. emē. bös örgösön büloq</p>
<p>(По началу главы) [91a:21] yadoü šibeqčïn ka dya ya na-du yadoü-gi xudalduqsan bölöq:</p> <p>(По окончании главы) yadoü šibeqčïn kadyayana-du yadoü-gi xudalduqsan bölöq inu arban yesüdügēr bui.: [91a–93a]</p> <p>‘Девятнадцатая глава о том, как нищая служанка продала бедность Кадьяане’</p>	<p>(По началу главы) [II, 105a] zarcai öügetēi emē ber ŷadayi yandü örgöji quldusun büloq. arban yiseduŷar böi:</p> <p>(По окончании главы) zarciy öügetei eme: ŷadayindü örgöji quldusun bölöq mōn. arban yiseduŷar böi: [II, 105б–107б]</p> <p>‘Девятнадцатая глава о том, как нищая служанка продала Гадаане’</p>	<p>19-deqčei: zarcü öügitei emē. ber ŷadayandü. örgöcö. solösön büloq</p>
<p>(По началу главы) altan tenggeri-yin bölöq: [93a (54)]</p> <p>(По окончании главы) altan tenggeriyin bölöq inu xoriduŷar bui.: [93a–95б]</p> <p>‘Двадцатая глава о Золотом тэнгрии’</p>	<p>(По началу главы) [II, 108a] alton tenggirin bölöq xöre-duŷar oršoboi:</p> <p>(По окончании главы) alton tenggirin büloq mon xörö-duŷar böi: [II, 108б–111б]</p> <p>‘Двадцатая глава о Золотом тэнгрии’</p>	<p>20-deqče: alton tenggirin böloq.</p>
<p>(По началу главы) xoyor izourtuŷin bölöq: [95b (7)]</p> <p>(По окончании главы) xoyor izourtuŷin bölöq inu xorin nigedügēr bui.: [95б–97б]</p> <p>‘Двадцать первая глава о том, кто [обладал] двумя родами (происхождениями)’</p>	<p>(По началу главы) [II, 112a] xoyor izuŷurtin böloq mōn xorin nigēduŷar:</p> <p>(По окончании главы) xoyor [xoyor] izurtun büloq mōn xorōn nigē-duŷar böi: [II, 112б–114б]</p> <p>‘Двадцать первая глава о том, у кого два рода (происхождения)’</p>	<p>21-deqče: xoyor izurtun böloq:</p>
<p><b>zurŷaduŷar baq:</b> ‘Шестой раздел’</p>	<p><b>zurŷduŷr baq:</b> ‘Шестой раздел’</p>	
<p>(По началу главы) [97б:5] sarayin gerel xān toloyoyiŷōn öguqsen bölöq [97б:5–6]</p> <p>(По окончании главы) sarayin gerel xān toloyoyiŷōn öguqsen bölöq inu xorin xoyoduŷar bui.: [97б–108б]</p> <p>‘Двадцать вторая глава о том, как отдал (пожертвовал) свою голову царь Сарин-Гэрэл (Лунный свет)’</p>	<p>(По началу главы) [II, 115a] xan dabūd yer tergüben ögöqsun büloq mōn xōrin xoyor-duŷar oršoboi:</p> <p>(По окончании главы) xan dabūd tergüben ögösün böloq mōn xōron xoyor-duŷar böi: [II, 115б–128б]</p> <p>‘Двадцать вторая глава о том, как отдал (пожертвовал) свою голову царь Дабуд’</p>	<p>22-deqče. xān dabūd-yēr tergüügen ögüqson büloq:</p>

23	<p>(По началу главы) [131a:1] blon po ri dags kyi bu bdun gyi le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) blon po ri dags kyi bu bdun gyi le'u ste nyi shu gsum pa'o // [131a:1–142a:6]</p> <p>‘Двадцать третья глава о семи сыновьях сановника Ридака’</p>	<p>(По началу главы) [114a:1–2] saran gerel neretü qayan terigün-iyen öggügsen jüil eyin buyu::</p> <p>(По окончании главы) saran gerel-tü qayan-u terigün-iyen öggügsen qorin yutaγar jüil bolai:: [113b–125b]</p> <p>‘Двадцать третья глава о том, как царь Саран-Гэрэлту отдал свою голову’</p>	<p>(По началу главы) [82a] saran gerel-tü qayan-u terigün öggügsen jüil</p> <p>(По окончании главы) saran gerel-tü qayan-u toluγai-ban öglige öggügsen qorin yutaγar jüil [82a–90b]</p> <p>‘Двадцать третья глава о том, как царь Саран Гэрэлту принес в жертву свою голову’</p>
	<p>// <b>bam po bdun pa'o</b> //</p> <p>‘Раздел VII’</p>		
24	<p>(По началу главы) [142b:1] ka pin chen po'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) ka pi na chen po'i le'u ste nyi shu bzhi pa'o // [142b:1–147a:5]</p> <p>‘Двадцать четвертая глава о Великом Капине’</p>	<p>(По началу главы) [126b:33–34] tüsimel-ün doluyan köbegün-ü jüil eyin buyu:</p> <p>(По окончании главы) tüsimel-ün doluyan iγayur-tu köbegün-ü qorin dötüger jüil bolai:: [126b–136a]</p> <p>‘Двадцать четвертая глава о сыне сановника, обладавшем семью происхождениями (корнями)’</p>	<p>(По началу главы) [90b] görögesün tüsimel doloduyar köbegün-ü jüil</p> <p>(По окончании главы) görögesün tüsimel-ün doloduyar köbegün-ü qorin dötüger jüil [90b–97b]</p> <p>‘Двадцать четвертая глава о седьмом сыне сановника Гёрёс’</p>
25	<p>(По началу главы) [147a:5] dge slong ma ud pa la'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) dge slong ma ud pa la'i le'u ste nyi shu lnga pa'o // [147a:5–153a:3]</p> <p>‘Двадцать пятая глава о монахине [по имени] Удпала’</p>	<p>(По началу главы) [136b:1] maq-a gabina-yin jüil</p> <p>(По окончании главы) maq-a gabin-a-yin qorin tabdayar jüil bolai:: [136b–141a]</p> <p>‘Двадцать пятая глава о Маха Габине’</p>	<p>(По началу главы) [97b] yeke kabina-yin jüil</p> <p>(По окончании главы) kabina-yin qorin tabtayar jüil [97b–101a]</p> <p>‘Двадцать пятая глава о Кабине’</p>
26	<p>(По началу главы) [153a:3] shu do la gar ne'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) shu do la gar na'i le'u ste nyi shu drug pa'o // [153a:3–155a:2]</p> <p>‘Двадцать шестая глава о царе [по имени] Шюдолгарна’</p>	<p>(По началу главы) [141a:26–27] udbali neretü simnanca-yin jüil eyin buyu:</p> <p>(По окончании главы) udbali simnanca-yin qorin jiryuduyar jüil bolai:: [141a–146b]</p> <p>‘Двадцать шестая глава о монахине Удбали’</p>	<p>(По началу главы) [101a] udbali simnanča-yin jüil</p> <p>(По окончании главы) udbali simnanča-yin qorin jiryuduyar jüil [101a–104b]</p> <p>‘Двадцать шестая глава о монахине Удбали’</p>
27	<p>(По началу главы) [155a:2] rgyal po a sho ka'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) rgyal po a sho ka'i le'u ste nyi shu bdun pa'o // [155a:2–156b:6]</p> <p>‘Двадцать седьмая глава о царе Ашоке’</p>	<p>(По началу главы) [146b:30] sudula garni-yin jüil eyin buyu:</p> <p>(По окончании главы) sudula garni-yin qorin doloduyar jüil bolai:: [146b–148b]</p> <p>‘Двадцать седьмая глава о Шудула-Гарни’</p>	<p>(По началу главы) [104b] sutula gergey-yin jüil</p> <p>(По окончании главы) sutula gergey-yin qorin doloduyar jüil [104b–105b]</p> <p>‘Двадцать седьмая глава о Сутула Гэргэй’</p>

<p>(По началу главы) [108б:2–3] göröösün tüšimeliyin dolön köböüni bölöq:</p> <p>(По окончании главы) göröösün tüšimeliyin dolön köböüni bölöq inu xorin yutaγār bui.: [108б–118а]</p> <p>‘Двадцать третья глава о семи сыновьях сановника Гёрёсун’</p>	<p>(По началу главы) [II, 129а] ridiq tušumulin dolan kübüüni büloq. mön xoirin γurbudoγr oršobo:</p> <p>(По окончании главы) tuüşmuül ridigin doln köböüni bölöq mön xörin γurbudoγr böi: [II, 129а–140а]</p> <p>‘Двадцать третья глава о семи сыновьях сановника Ридига’</p>	<p>23-deqçe. ridig. tuüşmölün dolon kübüüni bölöq.</p>
<p><b>doloduγār baq</b> ‘Седьмой раздел’ [118а (21)]</p>	<p><b>dolduγr baq:</b> ‘Седьмой раздел’ [II, 141а]</p>	
<p>(По началу главы) [118а:21] yeke kari-na-yin bölöq:</p> <p>(По окончании главы) yeke ka-pi-na xāni bölöq inu xorin dötögör bui.: [118а–122а]</p> <p>‘Двадцать четвертая глава о царе Великом Капине’</p>	<p>(По началу главы) [II, 141а] γaçin čingbin büloq mön xörin dörböduγr oršobo:</p> <p>(По окончании главы) γaçin čingbin bölöq mön xörin dörbaduγr böi: [II, 141б–145б]</p> <p>‘Двадцать четвертая глава о царе Гачин-Чингбин’</p>	<p>24-deqçe. γaçin čingbin bölöq:</p>
<p>(По началу главы) [122а:27] yeke dgeslong udpalayin bölöq:</p> <p>(По окончании главы) yeke dgeslöng udpala-yin bölöq inu xorin dabtaγār bui.: [122а–127а]</p> <p>‘Двадцать пятая глава об Удпале’</p>	<p>(По началу главы) [II, 146а] ekē gelong oüdbulin büloq mön xorin tabüduγr oršobo:</p> <p>(По окончании главы) ekē gelong oüdbülin bölöq mön xörin tabu:duγr böi: [II, 146б–151б]</p> <p>‘Двадцать пятая глава о монахине Удбале’</p>	<p>25-deqçe. ekē. gelong uodbulin bölüq.</p>
<p>(По началу главы) [127а:21] šodola-garneyin bölöq:</p> <p>(По окончании главы) šudo-la-garneyin bölöq inu xorin zurγaduγār bui.: [127а–129а]</p> <p>‘Двадцать шестая глава о Шудолагарне’</p>	<p>(По началу главы) [II, 152а] šuüdoloq γarnin bö[1]oq xöron zurγaduγr oršoböi</p> <p>(По окончании главы) šöüdloq γarniyin büloq böi: xorin zurγaduγr tögösöböi: [II, 152б–154а]</p> <p>‘Двадцать шестая глава о Шудулогарне’</p>	<p>26-deqçe šuüdoloq γarnin bölöq:</p>
<p>(По началу главы) ašoka xāni bölöq inu xorin doloduγār bui.: [129а–130б]</p> <p>(По окончании главы) ašoka xāni bölöq inu xorin doloduγār bui.: [129а–130б]</p> <p>‘Двадцать седьмая глава о царе Ашоке’</p>	<p>(По началу главы) [II, 155а] xan ašyin böloq xörin dolduγr oršoböi</p> <p>(По окончании главы) xan ašyan bölöq: mön xörin dolāduγr böi: [II, 155б–158а]</p> <p>‘Двадцать седьмая глава о царе Ашоке’</p>	<p>27-deqçe: xan ašyin bölöq:</p>

28	(По началу главы) [156б:6] gser gyi bum pa'i le'u'o //	(По началу главы) [148b:10–11] asogi qaγan-u jüil anu eyin buyu:	(По началу главы) [105b] ašoki qaγan-u jüil
	(По окончании главы) gser gyi bum pa'i le'u ste nyi shu rtsa brgyad pa'o // [156б:6–159a:6]	(По окончании главы) asoga qaγan-u jüil kemeḡdekü qorin naimaduγar jüil bolai:: [148b–150a]	(По окончании главы) ašoki qaγan-u qorin naimaduγar jüil [105b–107a]
	‘Двадцать восьмая глава о кувшине [с] золотом’	‘Двадцать восьмая глава о царе Ашоке’	‘Двадцать восьмая глава о царе Ашоке’
29	(По началу главы) [159a:6] bram ze mo bde ba'i le'u'o //	(По началу главы) [150a:1–2] altan qumqan-u jüil anu eyin buyu:	(По началу главы) [107a] altan qumqan-u jüil
	(По окончании главы) bram ze mo bde ba'i le'u ste nyi shu dgu pa'o // [159a:6–162a:1]	(По окончании главы) altan qumq-a-yin jüil kemeḡdekü qorin yisüdüḡer jüil bolai:: [150a–153a]	(По окончании главы) altan qumqan-u qorin yisüdüḡer jüil [107a–108b]
	‘Двадцать девятая глава о брахманке [по имени] Дэва’	‘Двадцать девятая глава о золотом сосуде’	‘Двадцать девятая глава о золотом сосуде’
	// <b>bam po brgyad pa</b> // ‘Раздел VIII’		
30	(По началу главы) [162a:1] sbyin pa chen po rgya mtshor zhugs pa'i le'u ni /	(По началу главы) [153a:32–33] jiryayuluyçi biraman-u em-e-yin jüil anu eyin buyu:	(По началу главы) [108b] jiryalang-tai biraman-u jüil
	(По окончании главы) sbyin pa chen po rgya mtshor zhugs pa'i le'u ste sum cu pa'o // [162a:1–181a:4]	(По окончании главы) biraman-u jiryalang-tu em-e-yin yučiduyar jüil bolai:: [153a–155б]	(По окончании главы) jiryalang-tai biraman-u yučiduyar jüil [108b–110a]
	‘Тридцатая глава о „Великом милостынедателе“, входившем в море’	‘Тридцатая глава о счастливой жене брахмана’	‘Тридцатая глава о счастливом брахмане’
		<b>nayimaduγar bölüg</b> ‘Восьмой раздел’ [155б:45]	
31	(По началу главы) [181a:4] rgyal po me long gdong gi le'u'o //	(По началу главы) [155б:43–44] yeke öglige-tü dalai-dur oruγsan-u jüil böḡed	(По началу главы) [110a] yeke öglige-tü <u>dalai</u> -tur oroqu-yin jüil
	(По окончании главы) rgyal po me long gdong gi le'u ste sum cu gcig pa'o // [181a:4–184a:5]	(По окончании главы) yeke öglige-tü dalai-tur oruγsan-u yučin nigedüḡer jüil bolai:: [155б–174б]	(По окончании главы) yeke öglige-tü-yin <u>dalai</u> -tur oroγsan-u yučin nigedüḡer jüil [110a–121b]
	‘Тридцать первая глава о царе [по имени] Мелондон (или „Зеркальноликий“)’	‘Тридцать первая глава о Великом милостынедателе, вошедшем в океан’	‘Тридцать первая глава о Великом милостынедателе, вошедшем в океан’
32	(По началу главы) [184a:5] legs tshol dang nyes tshol gyi le'u'o //	(По началу главы) [174б:42–43] tolin čirai-tu qaγan-u jüil eyin uqaydaqui:	(По началу главы) [121b] tolin niγur-tu qaγan-u jüil
	(По окончании главы) legs tshol dang nyes tshol gyi le'u ste sum cu rtsa gnyis pa'o // [184a:5–186б:1]	(По окончании главы) tolin čirai-tu qaγan-u yučin qoyaduγar jüil bolai:: [174б–178a]	(По окончании главы) tolin niγur-tu qaγan-u yučin qoyaduγar jüil [121b–123b]
	‘Тридцать вторая глава о Лекцоле и Ньецоле’	‘Тридцать вторая глава о зеркальноликом царе’	‘Тридцать вторая глава о зеркальноликом царе’

<p>(По началу главы) [130б:10] altan bumbayin bөлөq:</p> <p>(По окончании главы) altan bumbayin bөлөq inu xorin nayimaduγār bui.: [130б–132б]</p> <p>‘Двадцать восьмая глава о золотом сосуде’</p>	<p>(По началу главы) [II, 158a] alton bumbin büloq xören naimiduγr oršbo:</p> <p>(По окончании главы) altun bumbin büloq xörin nayimiduγr tögösöbö: [II, 158б–160б]</p> <p>‘Двадцать восьмая глава о золотом сосуде’</p>	<p>28-deqčē alton bumbin bөлөq:</p>
<p><b>γorboduqčü de[q]terin:</b> <b>(В третьей тетради)</b></p>		
<p>(По началу главы) amuγüüläng biraman nayiĵinariyin bөлөq: [132b (27)]</p> <p>(По окончании главы) amuγüüläng biraman nayiĵinariyin bөлөq xorin yesüdü-ger bui.: [132b–134b]</p> <p>‘Двадцать девятая глава о жене брахмана Амугулана’</p>	<p>(По началу главы) [III, 161a] birmin emē debin bөлөq xörin yiseduγr oršbo:</p> <p>(По окончании главы) birmin eme: debin bөлөq mön xörin yiseduγr böi: [III, 161б–163б]</p> <p>‘Двадцать девятая глава о жене брахмана по имени Дэби’</p>	<p>29-deqčē birmin emē debin bөлөq:</p>
<p><b>nayimaduγār baq:</b> ‘Восьмой раздел’ [134б:32]</p>	<p><b>baq naimdaqčiy:</b> ‘Восьмой раздел’ [III, 164б]</p>	
<p>(По началу главы) [134б:32–33] yeke ögligü dalai-du oroqson bөлөq:</p> <p>(По окончании главы) yeke ögligü dalai-du oroqson bөлөq inu γüčiduγār bui.: [134б–149б]</p> <p>‘Тридцатая глава о том, как Йеке-Углигу (букв. „Великая милостыня“) вошел в океан’</p>	<p>(По началу главы) [III, 164a] jimbe: čimben daldu odoqsun büloq γüčiduγr oršboi</p> <p>(По окончании главы) jimbiy čimbiy daldu odoson bөлөq mön γüčiduγr böi: [III, 164б–180б]</p> <p>‘Тридцатая глава о том, как Джимби-Чимби вошел в океан’</p>	<p>30-deqčē: jimbiy čingbiy. daldu odoqsun bөлөq:</p>
<p>(По началу главы) toli niγurtu xāni bөлөq: [149b (15)]</p> <p>(По окончании главы) toli niγüür-tu xāni bөлөq inu γüčün nigedügēr bui.: [149б–152б]</p> <p>‘Тридцать первая глава о зеркальнолицом царе’</p>	<p>(По началу главы) [III, 181a] xan melong dongin büloq mön γüčün nigiduγr oršobo:</p> <p>(По окончании главы) xan melong dönggiy böleq mön γüčün nigiduγr böi: [III, 181б–185a]</p> <p>‘Тридцать первая глава о царе Мэлонг-Донги’</p>	<p>31-deqčē xan mölong dönggin bөлөq.</p>
	<p><b>yiseduγr baq:</b> ‘Девятый раздел’ [III, 185б]</p>	
<p>(По началу главы) [152б:2] sayini eriçci kigēd möügi eriçciyin bөлөq</p> <p>(По окончании главы) sayini eriçci kigēd möügi eriçciyin bөлөq inu γüčün xoyoduγār bui.: [152б–154a]</p> <p>‘Тридцать вторая глава об Искателе хорошего и Искателе плохого’</p>	<p>(По началу главы) [III, 185a] leqcol bolon nicol xoyorān böleq mön γüčün xoyor-duγr oršobo:</p> <p>(По окончании главы) leqcol bolon nicol xoyulin böleq mön γüčün xoyürduγr böi: [III, 185б–187a]</p> <p>‘Тридцать вторая глава о Лекколе и Ницоле’</p>	<p>32-deqčē: leqcol. bolon nicolin bolon bөлөq.</p>

	<b>bam po dgu pa//</b> ‘Раздел IX’	<b>yesüdüger bölüg bolai::</b> ‘Десятый раздел’ [178a (12–13)]	
33	(По началу главы) [186б:1] rgyal bu dge don gyi le'u'o //  (По окончании главы) rgyal bu dge don gyi le'u ste sum cu rtsa gsum pa'o // [186б:1–201a:3]  ‘Тридцать третья глава о царевиче Гедоне’	(По началу главы) [178a:11–12] sayin eriqči ba maγu eriqči-yin jüil boluγad:  (По окончании главы) sayin eriqči ba maγu eriqči-yin γučin γutaγar jüil bolai:: [178a–180a]  ‘Тридцать третья глава о Сайн Эригчи и Му Эригчи’	(По началу главы) [123б] jöb erigči kiged buruγu erigči-yin jüil  (По окончании главы) jöb erigči kiged buruγu erigči-yin γučin γutaγar jüil [123б–125a]  ‘Тридцать третья глава о Зёв Эригчи и Буруу Эригчи’
34	(По началу главы) [201a:3] khyim bdag sdums byed kyi le'u'o //  (По окончании главы) khyim bdag sdums byed kyi le'u ste sum cu rtsa bzhi pa'o // [201б:3–205a:3]  ‘Тридцать четвертая глава о домохозяине Думче’	(По началу главы) [180a:31] buyan-tu qan köbegün-ü jüil eyin buyu:  (По окончании главы) buyan-tu qan köbegün-ü γučin dötüger jüil bolai:: [180a–195б]  ‘Тридцать четвертая глава о добродетельном царевиче’	(По началу главы) [125a] buyan üile-tü-yin jüil  (По окончании главы) buyan üiletü qan köbegün-ü γučin dötüger jüil [125a–134б]  ‘Тридцать четвертая глава о царевиче с добродетельными делами (деяниями)’
	<b>bam po bcu pa //</b> ‘Раздел X’		
35	(По началу главы) [205a:3] rgyal po mig 'byed kyi le'u'o //  (По окончании главы) rgyal po mig 'byed kyi le'u ste sum cu rtsa lnga pa'o // [205a:3–213б:2]  ‘Тридцать пятая глава о царе [по имени] Микче’	(По началу главы) [195б:22–23] indügči ger-ün ejen-ü jüil eyin buyu:  (По окончании главы) indügči ger-ün ejen-ü γučin tabuduγar jüil bolai:: [195б–199б]  ‘Тридцать пятая глава о домохозяине Индукчи’	(По началу главы) [134б] joγaγči bayan-u jüil  (По окончании главы) joγaγči bayan-u γučin tabtaγar jüil [134б–137a]  ‘Тридцать пятая глава о богаче Дзогагчи (Дзогчи)’
		<b>arbaduγar bölüg::</b> ‘Десятый раздел’ [199б:17]	
36	(По началу главы) [213б:2] mi gdung pa sor 'phreng can gyi le'u'o //  (По окончании главы) mi gdung pa ser 'phreng can gyi le'u ste sum cu rtsa drug pa'o // [213б:2–233б:3]  ‘Тридцать шестая глава о Мидунгле (или „Не страдающем“), [который] обладал соединенными в четки пальцами’	(По началу главы) [199б:16–17] nidün negegsen-ü qan köbegün-ü jüil eyin buyu:  (По окончании главы) nidün negegsen qayan-u γučin jirγuduγar jüil bolai:: [199б–208a]  ‘Тридцать шестая глава о царе, открывшем глаза’	(По началу главы) [137a] nidün negegči qan köbegün-ü jüil  (По окончании главы) nidün negegči qayan-u γučin jirγuduγar jüil [137a–142a]  ‘Тридцать шестая глава о царе, открывавшем глаза’

<p style="text-align: center;"><b>yesüdüger baq</b> ‘Девятый раздел’ [154a (23–24)]</p>		
<p>(По началу главы) [154a:23–24] buyan üyiletü xan küböüni bölöq</p> <p>(По окончании главы) buyan üyiletü xan küböüni bölöq inu yučin yutayār bui:: [154a–166б]</p> <p>‘Тридцать третья глава о добродетельном царевиче’</p>	<p>(По началу главы) [III, 188a] xan kübüün gedeni büloq mөн yučin yurboduyr {oršbo} bö:</p> <p>(По окончании главы) xan kübüün gedüni bölöq mөн yučin yurboduyr tögösöbö: [III, 188б–201a]</p> <p>‘Тридцать третья глава о царевиче Гедуне’</p>	<p>33-deqčē xan kübüün gedüni bölöq:</p>
<p>(По началу главы) [166б:25–26] zokilduülun üyiledüqçi geriyin ezeni bölöq:</p> <p>(По окончании главы) zokilduülun üyiledüqsen geriyin ezeni bölöq inu yučin dötögör bui:: [160б–169б]</p> <p>‘Тридцать четвертая глава о домохозяине Подобающе совершившем [дело]’</p>	<p>(По началу главы) [III, 202a] gerin ezen dumjudin bölöq yučin dürböduyr oršobo:</p> <p>(По окончании главы) gerin ezen dumjudin bölöq mөн yučin dürböduyr böi: [III, 202б–205б]</p> <p>‘Тридцать четвертая глава о домохозяине Думджуде’</p>	<p>34-deqče gerin ezen dumjudin bölöq:</p>
<p style="text-align: center;"><b>arbaduyār baq:</b> ‘Десятый раздел’ [169б:25]</p>	<p style="text-align: center;"><b>baq arbodoqču:</b> ‘Раздел десятый’ [III, 206б:1]</p>	
<p>(По началу главы) [169б:25] {nidü} nēqçi xāni bölöq:</p> <p>(По окончании главы) nidü nēqçi xāni bölöq inu yučin dabtayār bui:: [169б–176a]</p> <p>‘Тридцать пятая глава о царе, открывавшем глаза’</p>	<p>(По началу главы) [III, 206a] xan miqjidin büloq mөн yučin taboduyr oršbo:</p> <p>(По окончании главы) xan miqjidin bölöq mөн yučin taboduyr böi: [III, 206б–213a]</p> <p>‘Тридцать пятая глава о царе Мигджиде’</p>	<p>35-deqčē xan miqjidin bölöq:</p>
<p>(По началу главы) [176a:26] ülü enelgeqçi xurğun eriketüyin bölöq</p> <p>(По окончании главы) ülü enelgeqçi xurğun eriketüyin bölöq inu yučin zurγaduyār bui:: [176a–191б]</p> <p>‘Тридцать шестая глава о Не сокрушающемся — обладателе пальцев-четок’</p>	<p>(По началу главы) [III, 213б] midüngbö: xurğuniy erkitin bölöq mөн yučin zurγaduyr oršoböi:</p> <p>(По окончании главы) midüngbö: xurğuni erkitin bölöq mөн yučin zurγaduyr böi: [III, 214a–229б]</p> <p>‘Тридцать шестая глава о Мидунго, [обладавшем] пальцами-четками’</p>	<p>36-deqčē midüngbö. xurğuni erkitin bölöq:</p>

	// bam po bcu gcig pa // ‘Раздел XI’		
37	(По началу главы) [233б:3] dbul mo bsnyen dga’ mo’i le’u’o //	(По началу главы) [208a:20–21] anggumali quruγun eriketü-yin jüil:	(По началу главы) [142a] anggumali quruγun eriketüyin jüil
	(По окончании главы) dbul mo bsnyen dga’ mo’i le’u ste sum cu rtsa bdun pa’o // [233б:3– 238б:1]	(По окончании главы) quruγun eriketü anggumali-yin γučin doloduyar jüil bolai.: [208a–227b]	(По окончании главы) anggumali quruγun erke- tü γučin doloduyar jüil [142a–154b]
	‘Тридцать седьмая глава о бедной женщине [по имени] Ньенгамо (или „Достигшая радости“)’	‘Тридцать седьмая глава об Ангулмале с пальцами-четками’	‘Тридцать седьмая глава об Ангумале с пальцами- четками’
38	(По началу главы) [238б:1] ba she tsir gyi le’u’o //	(По началу главы) [227b:28–29] bayasqulang sitiqçi γuyilinçi em-e-yin jüil buyu:	(По началу главы) [154b] ügegün çiqula bayasuyçi-yin jüil
	(По окончании главы) ba she tsir gyi le’u ste sum cu rtsa brgyad pa’o // [238б:1–241б:5]	(По окончании главы) bayasqulang sitiqçi em-e-yin γučin naimaduyar jüil bolai.: [227b–232b]	(По окончании главы) ügegün çiqula bayasuyçi qatuγ- tay-yin γučin naimaduyar jüil [154b–158a]
	‘Тридцать восьмая глава о Башицире’	‘Тридцать восьмая глава о радостно верующей женщине-нищенке’	‘Тридцать восьмая глава о бедной женщине çiqula bayasuyçi («Важно радующейся»)’
39	(По началу главы) [241б:5–6] khyim bdag dbyig pa can zhes bya ba’i le’u’o //	(По началу главы) [232b:16] bisiçar-un jüil eyin buyu	(По началу главы) [158a] basinjirun jüil
	(По окончании главы) khyim bdag dbyig pa can zhes bya ba’i le’u ste sum cu rtsa dgu pa’o // [241б:5–248a:2]	(По окончании главы) bisiçar-un γučin yisüdüger jüil bolai.: [232b–236a]	(По окончании главы) basinjir-un γučin yesüdüger jüil [158a–160a]
	‘Тридцать девятая глава о домохозяине [по имени] Йикпачен (или «Обладающий богатством»)’	‘Тридцать девятая глава о Бишичаре’	‘Тридцать девятая глава о Башинджире’
40	(По началу главы) [248a:2] bram ze shi tsir zhes bya ba’i le’u’o //	(По началу главы) [236a:26–27] iladandr-a neretü ger-ün ejen-ü jüil eyin buyu:	(По началу главы) [160a] bilau-tu bayan-u jüil
	(По окончании главы) bram ze shi tsir zhes bya ba’i le’u ste bzhi bcu pa’o // [248a:2– 252a:1]	(По окончании главы) ger-ün ejen iladandi-yin döçidüger jüil bolai.: [236a–242b]	(По окончании главы) bilau-tu bayan-u döçidüger jüil [160a–164b]
	‘Сороковая глава о брахмане [по имени] Шинцир’	‘Сороковая глава о домохозяине Иладанди (Иладандра)’	‘Сороковая глава о богаче Билауту’

<b>arban nigedügēr baq:</b> ‘Одиннадцатый раздел’ [191б:]	<b>baq. arbon negedoγr:</b> ‘Одиннадцатый раздел’	
<p>(По началу главы) [191б:32–192а:1] šidar bayasxui yadoü eme kemëküyin bölöq:</p> <p>(По окончании главы) šidar bayasxui yadou emeyin bölöq inu yučin doloduyār bui.: [191б–195б]</p> <p>‘Тридцать седьмая глава о бедной женщине, [которая] радовалась (приблизилась к радости)’</p>	<p>(По началу главы) [III, 230a] okon niṅyabin böloq yučin doladuγr oršobo:</p> <p>(По окончании главы) okon niṅymon böloq mön yučin doladoγr böi: [III, 230б–233б]</p> <p>‘Тридцать седьмая глава о девушке Нингамо’</p>	37-deqčē okon: niṅybin böloq
<b>dörbödiqčiy deqtirin:</b> <b>(В четвертой тетради)</b>		
<p>(По началу главы) baširiyin bölöq [195b (13)]</p> <p>(По окончании главы) bašiziriyin bölöq inu yučin paṅimaduγār bui.: [195б–198а]</p> <p>‘Тридцать восьмая глава о Башизире’</p>	<p>(По началу главы) [IV, 234a] bišö zirin büloq mön yučin naimeduγr oršbo:</p> <p>(По окончании главы) bišö zirin büloq mön yučin naimeduγr tögösbö: [IV, 234б–237а]</p> <p>‘Тридцать восьмая глава о Бише-Зирине’</p>	38-deqčiy: bašo: zirin böloq:
<p>(По началу главы) [198а:27] šiyidam-tu geriyin ezeni bölöq:</p> <p>(По окончании главы) šiyidam-tu geriyin ezen kemëküi bölöq inu yučin yesüdügēr bui.: [198а–203а]</p> <p>‘Тридцать девятая глава о домохозяйине по имени Шийидамту’</p>	<p>(По началу главы) [IV, 238a] gerin ezen. yuq̄bajanji bölon mön yučin yiseduγr. oršbo:</p> <p>(По окончании главы) gerin ezen yuq̄bajanji böloq mön yučin yisduγr böi: [IV, 238б–243а]</p> <p>‘Тридцать девятая глава о домохозяйине Югбаджине’</p>	39-deqčē gerin ezen yuq̄bajini böloq:
<p>(По началу главы) [203а:7] šijir biramani kemëküyin bölöq</p> <p>(По окончании главы) šijir biramani bölöq inu döčidügēr bui.: [203а–206а]</p> <p>‘Сороковая глава о брахмане Шиджире’</p>	<p>(По началу главы) [IV, 244a] birmin šincirin büloq mön döčö: duγr oršbo:</p> <p>(По окончании главы) birmin šincirin büloq mön döčöduγr böi: [IV, 244б–247б]</p> <p>‘Сороковая глава о брахмане Шинчире’</p>	40-deqčē birmin šincirin böloq.

41	<p>(По началу главы) [252a:2] khyim bdag dan byi li zhes bya ba'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) khyim bdag dan byi li zhes bya ba'i le'u ste bzhi bcu rtsa gcig pa'o // [252a:2–256б:1]</p> <p>‘Сорок первая глава о домохозяине [по имени] Данчили’</p>	<p>(По началу главы) [242b:21–22] sičir neretü biraman-u jüil eyin buyu:</p> <p>(По окончании главы) sičir biraman-u döčün nigedüger jüil bolai:: [242b–246b]</p> <p>‘Сорок первая глава о брахмане (брамине) Шичире’</p>	<p>(По началу главы) [164b] sičir neretü biraman-u jüil</p> <p>(По окончании главы) sičir neretü biraman-u döčün nigedüger jüil [164b–167a]</p> <p>‘Сорок первая глава о брахмане (брамине) Шиджире’</p>
42	<p>(По началу главы) [256б:1] glang po skyong gi le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) glang po skyong gi le'u ste bzhi bcu rtsa gnyis pa'o // [256б:1–260a:4]</p> <p>‘Сорок вторая глава о Лангпо-кьонге (или погонщике слонов)’</p>	<p>(По началу главы) [246b:19–20] tasila neretü ger-ün ečen-ü jüil eyin buyu:</p> <p>(По окончании главы) tasila neretü ger-ün ečen-ü döčün qoyaduğar jüil bolai:: [246b–250b]</p> <p>‘Сорок вторая глава о домохозяине по имени Тасила’</p>	<p>(По началу главы) [167a] danbilal neretü bayan-u jüil</p> <p>(По окончании главы) danbila bayan-u döčün qoyaduğar jüil [167a–170a]</p> <p>‘Сорок вторая глава о домохозяине по имени Данбила(л)’</p>
	<p>// <b>bam po bcu gnyis pa</b> //</p> <p>‘Раздел XII’</p>		
43	<p>(По началу главы) [260a:5] bram zes lhan pa phul pa'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) bram zes lhan pa phul pa'i le'u ste bzhi bcu rtsa gsum pa'o // [260a:5–262a:6]</p> <p>‘Сорок третья глава о брахмане, поднесшем в дар кусок материи’</p>	<p>(По началу главы) [250b:36–37] jağan tedkügč'i-yin jüil eyin uqaydaqui:</p> <p>(По окончании главы) jağan tedkügč'i-yin döčün yutagar jüil bolai:: [250b–254b]</p> <p>‘Сорок третья глава о том, кто заботился о слоне’</p>	<p>(По началу главы) [170a] jağan sakiğč'i-yin jüil</p> <p>(По окончании главы) jağan-i sakiğč'in-u döčün yutagar jüil [170a–172b]</p> <p>‘Сорок третья глава о том, кто охранял слона’</p>
		<p><b>arban yutagar bölüg:</b></p> <p>‘XIII раздел’ [254b:9]</p>	
44	<p>(По началу главы) [262a:6] sangs rgyas thog ma byams pa'i sems bskyed pa'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) sangs rgyas thog ma byams pa'i sems bskyed pa'i le'u ste bzhi bcu rtsa bzhi pa'o // [262a:6–263a:6]</p> <p>‘Сорок четвертая глава о том, как Будда впервые пробудил [в себе] милосердие’</p>	<p>(По началу главы) [254b:8–9] biraman-u nökügesün bariysan-u jüil</p> <p>(По окончании главы) nökügesün bariysan biraman-u döčün dötüger jüil bolai:: [254b–256a]</p> <p>‘Сорок четвертая глава о брахмане, преподнесшем заplatку’</p>	<p>(По началу главы) [172b] biraman öggüged ergügsen-ü jüil</p> <p>(По окончании главы) biraman-u öggüged ergügsen-ü döčün dötüger jüil [172b–173b]</p> <p>‘Сорок четвертая глава о брахмане, сделавшем подношение’</p>

<p>(По началу главы) [206a:28] geriyin ezen danbyil kemëküyin bölöq:</p> <p>(По окончании главы) geriyin ezen danbyil kemëküyin bölöq inu döçin nigedügër bui.: [206a–209b]</p> <p>‘Сорок первая глава о домохозяине по имени Данбийил’</p>	<p>(По началу главы) [IV, 248a] gerin ezen danjilin büloq mön döçön nigiduyr orşbo</p> <p>(По окончании главы) gerin ezen danjilin bölöq mön döçön nigiduyr böi: [IV, 248b–251b]</p> <p>‘Сорок первая глава о домохозяине Данджилине’</p>	<p>41-deqçē gerin ezen danjilin bölöq.</p>
<p>(По началу главы) [209b:28] zāni tedküqçi-yin bölöq:</p> <p>(По окончании главы) zāni tedküqçi-yin bölöq inu döçin xoyoduγār bui.: [209b–212b]</p> <p>‘Сорок вторая глава о том, кто заботился о слоне’</p>	<p>(По началу главы) [IV, 252a] gelong langbō jonggin bölöq döçön xoyor-du[γ]r orşbo:</p> <p>(По окончании главы) langbo jonggin bölöq mön döçön xoyor-duγr böi: [IV, 252b–255a]</p> <p>‘Сорок вторая глава о гелюнге Лангбо-Джонгин’</p>	<p>42-deqçē: gelong langbo: jonggin bölöq.</p>
<p><b>arban xoyoduγār baq:</b> ‘Двенадцатый раздел’ [212b:30]</p>	<p><b>baq arban xoyordoqçi</b> ‘Раздел двенадцатый’ [IV, 256b:1]</p>	
<p>(По началу главы) [212b:30–31] biraman xalāsu örgüqsen bölöq</p> <p>(По окончании главы) biraman xalāsu örgüqsen bölöq inu döçin γutaγar bui.: [212b–214b]</p> <p>‘Сорок третья глава о том, как брахман сделал подношение заплаткой’</p>	<p>(По началу главы) [IV, 256a] birmin xalāsō örgōson büloq mon döçön γurboduyr orşbo</p> <p>(По окончании главы) birmin xalāsū örgōson bölöq mön döçön γurboduyr böi: [IV, 256b–258a]</p> <p>‘Сорок третья глава о брахмане, сделавшем подношение заплаткой’</p>	<p>43-deqçē birmin xalāsō: örgōson bölöq:</p>
<p>(По началу главы) [214b:9–10] burxan terigüün asaraxui sedkil öüskeqsen bölöq:</p> <p>(По окончании главы) burxan terigüün asaraxui sedkil öüskeqsen bölöq inu döçin dötögör bui.: [214b–215a]</p> <p>‘Сорок четвертая глава о том, как Будда впервые пробудил мысль о милосердии (сострадании)’</p>	<p>(По началу главы) [IV, 259a] burxun turun asrunγun setekel uüskoson büloq mön döçön dörboduyr orşbo:</p> <p>(По окончании главы) burxun turun asrunγun setekil öüskuson büloq mön döçön döroboduyr böi: [IV, 259b–260a]</p> <p>‘Сорок четвертая глава о том, как Будда впервые пробудил мысль о сострадании’</p>	<p>44-deqçē: burxun turoün asrunγun setekil. uüskuson bölöq</p>

45	<p>(По началу главы) [263a:6] rgyal po spyi bo skyes kyi le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) rgyal po spyi bo skyes kyi le'u ste bzhi bcu rtsa lnga pa'o // [263a:6– 269б:1]</p> <p>‘Сорок пятая глава о царе Чивокье (или «Рожденном [из] макушки»)’</p>	<p>(По началу главы) [256a:17–19] burqan angqan uruda asaraqui sedkil egüskegsen-ü jüil anu eyin uqaydaqui:</p> <p>(По окончании главы) burqan angqan uruda asaraqui nigülesküi sedkil egüskegsen döçin tabdayar jüil bolai: [256a–257a]</p> <p>‘Сорок пятая глава о том, как Будда впервые пробудил мысль о сострадании’</p>	<p>(По началу главы) [173b] burqan eng terigün-tür asaraqui sedkil egüskegsen-ü jüil</p> <p>(По окончании главы) burqan terigün-tür asaraqui nigülesküi egüskegsen-ü döçin tabdayar jüil [173b–174b]</p> <p>‘Сорок пятая глава о том, как Будда впервые пробудил мысль о милосердии и сострадании’</p>
46	<p>(По началу главы) [269б:1] bu mo su ma na'i bu bcu'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) bu mo su ma na'i bu bcu'i le'u ste bzhi bcu rtsa drug pa'o // [269б:1– 273a:2]</p> <p>‘Сорок шестая глава о десяти сыновьях женщины Суманы’</p>	<p>(По началу главы) [257a:8–9] oroi-aça törügßen qayan-u jüil eyin uqaydaqui:</p> <p>(По окончании главы) oroi-aça törügßen qayan-u döçin jiryuduyar jüil bolai: [257a–263b]</p> <p>‘Сорок шестая глава о царе, родившемся из макушки’</p>	<p>(По началу главы) [174b] oroy-aça törögßen qayan-u döçin jiryuduyar jüil</p> <p>(По окончании главы) oroy-aça törögßen qayan-u döçin jiryuduyar jüil [174b–178a]</p> <p>‘Сорок шестая глава о царе, родившемся из макушки’</p>
47	<p>(По началу главы) u pa kub ta'i le'u'o // [273a:2]</p> <p>(По окончании главы) u pa kub ta'i le'u ste bzhi bcu rtsa bdun pa'o // [273a:2–279б:2]</p> <p>‘Сорок седьмая глава об Упагупте’</p>	<p>(По началу главы) [263b:13–14] suman-a okin-u arban köbegün-ü jüil eyin buyu:</p> <p>(По окончании главы) suman-a okin-u döçin doloduyar jüil bolai: [263b–266б]</p> <p>‘Сорок седьмая глава о девушке Сумане’</p>	<p>(По началу главы) [178a] süma ökin-ü arban köbegün-ü jüil</p> <p>(По окончании главы) sima ökin-ü döçin doloduyar jüil [178a–180b]</p> <p>‘Сорок седьмая глава о девушке Сума (Шима)’</p>
48	<p>(По началу главы) [279б:2] ngang pa lnga brgya lhar skyes pa'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) ngang pa lnga brgya lhar skyes pa'i le'u ste bzhi bcu rtsa brgyad pa'o // [279б:2–281a:4]</p> <p>‘Сорок восьмая глава о пятистах гусях, возродившихся божествами’</p>	<p>(По началу главы) [266б:10] uba gübda-yin jüil eyin buyu:</p> <p>(По окончании главы) uba gübda-yin döçin naimaduyar jüil bolai: [266б–273a]</p> <p>‘Сорок восьмая глава об Убагубте’</p>	<p>(По началу главы) [180b] ubagubti-yin jüil</p> <p>(По окончании главы) ubagubti-yin döçin naimaduyar jüil [180b–185a]</p> <p>‘Сорок восьмая глава об Убагубти’</p>
49	<p>(По началу главы) [281a:4] seng ge yid dam brtan zhes bya ba'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) seng ge yid dam brtan zhes bya ba'i le'u ste bzi bcu rtsa dgu pa'o // [281a:4–285a:1]</p> <p>‘Сорок девятая глава о льве по имени Йидамтэн’</p>	<p>(По началу главы) [273a:38–39] tabun jayun anggir tngri bolun törügßen-i eyin buyu:</p> <p>(По окончании главы) tabun jayun anggir tngri bolun törügßen-ü döçin yesüdüger jüil bolai: [273a–275a]</p> <p>‘Сорок девятая глава о пятистах турпанах, получивших рождение тэнгриями’</p>	<p>(По началу главы) [185a] tabun jayun yalay-ud [=yalay-ud] tengri-tür törögßen jüil</p> <p>(По окончании главы) tabun jayun yalayad [=yalayud] tengri bolun törögßen döçin yisüdüger jüil [185a–186a]</p> <p>‘Сорок девятая глава о пятистах гусях, получивших рождение тэнгриями’</p>

<p>(По началу главы) [215a:27] oroi-ēce töröqsön xāni bōlōq</p> <p>(По окончании главы) oroi-ēce töröqsön xāni bōlōq inu dōčīn dabtaγār bui.: [215a–220a]</p> <p>‘Сорок пятая глава о царе, рожденном из макушки (головы)’</p>	<p>(По началу главы) [IV, 261a] xan kübüün orγasü töröqsuni bōlōq dōčōn tabaduγr oršbo:</p> <p>(По окончании главы) xan orγasü töröqsuni bōlōq mōn dōčōn taboduγr bōi: [IV, 261b–266a]</p> <p>‘Сорок пятая глава о царе, родившемся из макушки’</p>	<p>45-deqčē xan kübüün. orγasü torqsuni bōlōq.</p>
<p>(По началу главы) [220a:19] sumana okini arban küböüni bōlōq:</p> <p>(По окончании главы) sumana okini arban küböüni bōlōq inu dōčīn zurγaduγār bui.: [220a–223a]</p> <p>‘Сорок шестая глава о десяти сыновьях молодой женщины Суманы’</p>	<p>(По началу главы) [IV, 267a] okōn sumona arbon köbüüni büloq mōn dōčōn zurγadu[γ]r. oršbo:</p> <p>(По окончании главы) okon sumona arbon köbüüni bōlōq mōn dōčōn zurγaduγār. bōi: [IV, 267b–270a]</p> <p>‘Сорок шестая глава о десяти сыновьях молодой женщины Суманы’</p>	<p>46-deqče: okon sumna arbon kübüüni bōlōq.</p>
<p>(По началу главы) [223a:15] ura-gubda-yin bōlōq:</p> <p>(По окончании главы) ura-gubda-yin bōlōq inu dōčīn doloduγār bui.: [223a–228b]</p> <p>‘Сорок седьмая глава о Упугубте’</p>	<p>(По началу главы) [IV, 271a] oübüü güübudin bülon mōn dōčōn dolduγr oršobōi:</p> <p>(По окончании главы) oübu güübadin bōlōq mōn dōčōn dolāduγr bōi: [IV, 271a–277b]</p> <p>‘Сорок седьмая глава об Убугубде’</p>	<p>47-deqče: üübüü: güübudin bōlōq.</p>
<p>(По началу главы) [228b:28–29] tabun zoün γaloün tenggeri-dü töröqsön bōlōq:</p> <p>(По окончании главы) tabun zoün γaloün tenggeri-dü töröqsön bōlōq inu dōčīn nayimaduγār bui.: [228b–230a]</p> <p>‘Сорок восьмая глава о пятистах гусях, переродившихся в тэнгриев’</p>	<p>(По началу главы) [IV, 278a] tabon zun γalun tenggirtü törsön bōlōq mōn dōčōn naimeduγr oršbo:</p> <p>(По окончании главы) tabon zun γalon tenggirtü törqson bōlōq mōn dōčōn naimeduγr bōi: [IV, 278b–280b]</p> <p>‘Сорок восьмая глава о пятистах гусях, переродившихся в тэнгриев’</p>	<p>48-deqče: tabon zun γalun tenggirtü törqson bōlōq.</p>
<p>(По началу главы) [230a:25–26] sedkiliyin zoriq batu arsalan kemēküyin bōlōq:</p> <p>(По окончании главы) sedkiliyin zoriq batu arsalan kemēküyin bōlōq inu dōčīn yesüdüger bui.: [230a–233b]</p> <p>‘Сорок девятая глава о льве со смелым сердцем (букв. с крепкой решимостью сердца)’</p>	<p>(По началу главы) [IV, 280a] arsolong yidim dambō gidigin bōlōq mōn dōčōn yisduγr oršobo:</p> <p>(По окончании главы) arslung yidim dambin {kemekin} bōlōq mōn. dōčōn yisduγr bōi: [IV, 280b–283a]</p> <p>‘Сорок девятая глава о льве [по имени] Йидм-Дамби’</p>	<p>49-deqčē arslung yidim dambin bōlōq:</p>

50	<p>(По началу главы) [285a:1] srin bu'i rgyu bstan pa'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) srin bu'i rgyu bstan pa'i le'u ste Inga bcu pa'o // [285a:1–287a:3]</p> <p>‘Пятидесятая глава, показывающая причину [появления] червя’</p>	<p>(По началу главы) [275a:6–7] batu sedkil-tü arslan-u jüil eyin buyu:</p> <p>(По окончании главы) čing batu sedkil-tü arslan-u tabiduyar jüil bolai:: [275a–278b]</p> <p>‘Пятидесятая глава о храбром льве’</p>	<p>(По началу главы) [186a] čing sedkil-tü arslan-u jüil</p> <p>(По окончании главы) čing sedkil-tü arslan-u jüil [186a–188b]</p> <p>‘Глава о храбром льве’</p>
51	<p>(По началу главы) [287a:3] dge spyong kyun te zhes bya ba'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) dge spyong kyun te zhes bya ba'i le'u ste Inga bcu rtsa gcig pa'o // [287a:3–289a:2]</p> <p>‘Пятьдесят первая глава, именуемая «О шрамане (отшельнике) Кьюнте»’</p>	<p>(По началу главы) [278b:8–9] qoruqai-yin saltayan-i üjegülügen jüil eyin buyu:</p> <p>(По окончании главы) qoruqai-yin siltayan-i üjegülügen tabin nigedüger jüil bolai:: [278b–280b]</p> <p>‘Пятьдесят первая глава, показывающая причину [появления] червя’</p>	<p>(По началу главы) [188b] qoroqay-yin siltayan üjügülügen-ü jüil</p> <p>(По окончании главы) qoroqay-yin siltayan üjügülügen tabin nigedüger jüil [188b–190a]</p> <p>‘Пятьдесят первая глава, показывающая причину [появления] червя’</p>
52	<p>(По началу главы) [289a:2] rgyal bu su sha de'i le'u'o //</p> <p>(По окончании главы) rgyal bu su sha de'i le'u ste Inga bcu rtsa gnyis pa'o // [289a:2–294a:4]</p> <p>‘Пятьдесят вторая глава о царевиче Сушаде’</p>	<p>(По началу главы) [281a:1–2] vinuda neretü ayay-q-a takimlig-un jüil eyin uqaydaqui:</p> <p>(По окончании главы) toyin yoḡda-yin tabin qoyaduyar jüil bolai:: [280b–283a]</p> <p>‘Пятьдесят вторая глава о тойне Йогде (Винуде)’</p>	<p>(По началу главы) [190a] jündü neretü toyin-u jüil</p> <p>(По окончании главы) jündi toyin-u tabin qoyaduyar jüil [190a–191b]</p> <p>‘Пятьдесят вторая глава о тойне Дзунди’</p>

<p>(По началу главы) [233б:8] хорохоуин үндүсү үзүтүлүксен бөлөк:</p> <p>(По окончании главы) хорохоуин үндүсү үзүтүлүксен бөлөк ину табидуяр буй: [233б–235а]</p> <p>‘Пятидесятая глава, в которой показана сущность червя’</p>	<p>(По началу главы) [IV, 284a] хорхан туҗий оүзүлсон бөлоқ мөн табиыдуыр оршобо:</p> <p>(По окончании главы) хорхан туҗий оүзүлсон бөлоқ мөн табиы-дуыр бөи: [IV, 284б–286а]</p> <p>‘Пятидесятая глава, рассказывающая историю червя’</p>	<p>50-deqçē хорхан туҗи оүзүлсон болоқ:</p>
<p>(По началу главы) [235а:26] gyünde dgeslong kemēküyин бөлөк:</p> <p>(По окончании главы) gelüing sbyün-de kemēkü-yин бөлөк ину табин nigedüger буй: [235а–236б]</p> <p>‘Пятьдесят первая глава о гелюнге Ёнде’</p>	<p>(По началу главы) [IV, 287a] gecul jundin бөлоқ мөн табин negiduыр оршобо:</p> <p>(По окончании главы) gecol junden бөлоқ мөн табин negiduыр бөи: [IV, 287а–289а]</p> <p>‘Пятьдесят первая глава о гецуле Ёндоне’</p>	<p>51-deqçē: gecel jondan бөлоқ:</p>
<p>—</p>	<p>—</p>	<p>—</p>

Как видно из представленного в таблице материала, деление текста на главы (истории, рассказы), а также способы их объединения в разделы у разных переводчиков не совпадают.

В тексте монгольского перевода Ширээт-гуши-цорджи несколько смещены границы III, IV и V-го разделов (*монг.* bölöг): если в тибетском тексте 12 и 13-я главы (*монг.* жүил) входят в III раздел, то у данного переводчика они оказались в составе предыдущего раздела, причем IV раздел составляет лишь 14-я глава, а 15 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 один в один 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 разделов I–XII, 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.* жүил) при этом отсутствует их распределение по разделам.

Можно отметить, что в переводе Зая-пандиты разделы (*ойр.* баг) практически совпадают с представленными в тибетском тексте, за исключением I и IV разделов, которые в ойратском тексте никак не отмечены, хотя сами главы (*ойр.* bölöг) переведены и представлены в тексте.

В переводе Тугмюд-гавджи III раздел (*ойр.* баг) включает не 12 и 13-ю главы (*ойр.* bölöг), 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 — их 51.

### **3.2.2. Особенности переводов, переводческих приемов отдельных авторов в сопоставлении**

Обращение к текстам четырех переводов, выполненных разными авторами, — причем если первые три (согласно той последовательности, которая используется в данной работе) 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 первых трех авторов, поскольку эти труды создавались в тот период, когда основные принципы и правила переводов 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 века 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, о чем уже было сказано ранее (см.: Раздел 3.1. настоящего издания).

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. Эти моменты касаются лексики, особенностей морфологии, синтаксического строя и стиля переводов.

В отношении лексики можно отметить, что в целом все авторы передают общеупотребительную лексику одинаково, поэтому неминуемы лексические совпадения между разными переводами с разницей лишь в графическом оформлении тех или иных слов. Приведем в качестве примера некоторые слова и словосочетания:

Тиб. [Dzan.]	Ширээт-гуши- цорджи [UD]	Тойн-гуши [Toyin]	Зая-пандита [ZP]	Тугмюд-гавджи [TG]
rgyal-po 'царь'	qaγan	qaγan	xan	xan
blon-po 'министр, сановник'	tüsimed	tüsimed	yeke tüšimel	tušimul / tušomlol
seng-ge 'лев'	arsalan	arslan	arsalan	arsolung
ngan-sems 'недобрые мысли'	mayu sedkil	mayu sedkil	mou sedkil	mu setkil
dus gsum-gyi phags-pa-mams 'святые трех времен'	γurban čay-un qutuγtan	γurban čay-un qutuγtan	γurban cagiyin xutuq-tan	γurban cagin xutoqton
jig-rten-na 'в мире материальном'	yirtinčü-tür	yirtinčü-tür	yertüncü-dü	yirtemjdü
brgyad-khri-bzhi- stong '84 тысячи'	nayiman tümen dörben mingyan	naiman tümen dörben mingyan	nayiman tümen dörbön mingyan	naimen töümen dörbön mengyan
dug-mda' 'отравленная стрела'	qooru-tu sumun	qoroo-tu sumun	xorotoi sumun	xorto sumun
de'i tshe 'в то время'	tere čay-tur	tere čay-tur	tere caq-tu	tere caqtu
lha'i bu 'сын тенгрия'	tngri-yin köbegün	tengri-yin köbegün	tenggiriyin köböün	tenggerin kübüün
sprin med par '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:

sangs-rgyas 'Будда'	burqan	burqan	burqan	burqon
byang-chub sems-dpa' 'бодхисаттва'	bodisung	bodisung	bodhi sadv	bodo sado
bzhi'i-chos 'учение о четырех истинах'	dörben ünen-ü nom	dörben ünen-ü nom	dörben ünени nom	dörbün ööneniy nom
lha 'божество, тенгри'	tngri	tengri	tenggeri	tenggir
bskal-ра 'кальпа (период времени)'	galab	galab	yalab	kalab
lhung-bzed 'чаша для сбора подаяний'	badir ayay-a	badar	badir	bayider
sdug-bsngal 'страдания'	jobalang	jobalang	zobolong	zobolong
ye-shes 'мудрость, совершенное знание'	belge bilig	belge bilig	belge biliq	beleq bilig
dzam-bu'i-gling 'Замбутиб (южный материк)'	jobudvib	čambudib	zambutib	zangbo tib

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 также совпадающие между собой слова или словосочетания:

mgon-ра 'охотник'	görügeči	görögečün	angyuučı	angyučün
dge-slong 'монах, бхикшу'	ayayq-a takimliyud	ayayq-a tegimlig-ud	dgeslong	gelong
khor-los sgyur-ba'i rgyal-po	čakravat-un qayan	čagravard qayan	kürdü-ber orčiuluqči xan	kürdü orčuluqči xan
yön-bdag kun 'хозяева милостыни, милостынедатели'	qamuy öglige-yin ejed	öglige-yin ejed	baricayin ezen bügüde	barcen ezen buüqdü
blon-po chen-po 'великий сановник'	yeke noyan	yeke noyan	yeke tüšimel	iki tüšimul

Согласно правилам перевода и установкам словаря «Источник мудрецов», Зая-пандита подбирал к одним и тем же тибетским словам одни и те же эквиваленты. Тибетское слово smon-lam 'молитва, просьба' он, как правило, переводил как egeł 'просьба, желание' [ZP: 25a (3)], в то время как Тугмюд-гавджи 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:

bcom-ldan-'das 'бхагаван, 'ушедший с победой'	ilaḷu tegüs nögčigsen burqan <sup>7</sup>	ilaḷu tegüs nögčigsen	ilayun tögüsüqsen	burxun
rgyal-phran 'малые цари'	öcüken qad-i	ücüken qad-i	ücüüken xani	baḡa xadud
chos-gos 'религиозная одежда'	nom-tu debel	nom-tu degel	nomtu debel	nomtu xubcu
ci'i-phyir 'ради чего'	yaḡun-u tula	yaḡun-u tulada	yoüni tula	yaḡad
khros te 'разгневались'	kilingleḷü	kilingleḷü	kilingleḷi	urlḷi
grong-du 'в город'	balḡasun-tur	balḡad-tur	balḡad-tu	ailede
gnam-sa 'небо и земля'	oḡtarḡui ḡaḷar	tengri ḡaḷar	oḡtorḡui ḡazar	ḡazar tenggir

В последнем из примеров в вышеприведенной таблице наглядно видно, что Тойн-гуши и Тугмюд-гавджи единодушны в подборе лексических эквивалентов к некоторым тибетским словам и словосочетаниям, но при этом их переводы отличает степень следования порядку слов тибетского словосочетания (в данном случае Тугмюд-гавджи даже строже придерживается этого порядка).

Интересно отметить специфику перевода Ширээт-гуши-цорджи как перевода смыслового. Исследователи не раз отмечали, что для его переводов характерно стремление уточнить, пояснить переводимый текст, для чего в текст перевода вводятся дополнительные поясняющие слова. Но есть и такие фрагменты тибетского текста, которые переводчиком опускаются. К примеру, такая фраза, как *yul mi-dag khros te gтам 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 qamuḡ kümün kilingleḷü yaḡun ber ese öggügsen-tür: badir ayuḡ-a-yuḡan qoḡusun abču iḡebei*: 'когда все жители той страны, рассердившись, ничего не поднесли, [так что монахи] вернулись с пустыми чашами (патрами)' [UD.: 175a]. Непереведенным остался фрагмент *gтам yang mi ster nas*, которая у других авторов переведена практически адекватно: у Тойн-гуши — *ügeber ülü ügüleldün* 'не обменявшись ни единым словом' [Toyin: 186b], у Зая-пандиты — *üge ču ülü ögüülen* 'не произнесся ни слова' [ZP: 230b], Тугмюд-гавджи перевел как *uüḡiy čigin kelel uḡe* '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') 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. *ilaḷu tegüs nögčigsen burqan*) [UD: 175a].

<sup>7</sup> В переводе Ширээт-гуши-цорджи, как видим, проявилось его стремление давать уточнения, пояснения словам и терминам: помимо прямого эквивалента *ilaḷu tegüs nögčigsen* 'ушедший с победой', он добавляет слово *burqan* 'Просветленный'.

de-bzhin-gshegs-pa	tegünčilen iregsen / burqan	tegünčilen iregsen	tögünčilen boluqsan	burxun
bcom-ldan-'das	tegünčilen iregsen burqan / burqan	ilaḷu tegüs nögčigsen	ilayun 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 переводит достаточно устойчивое тибетское словосочетание ngur-smrig 'красно-желтый', указывающее на цвет одежды монахов, монгольским словом 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-rtan-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 čay-tur yirtinčü-tür burqan-u nom ügei bradikabud-un nom ügei bolai 'в то время на этом Дзамбутибе (материке Дзамбу) не знали учения (дхармы) Будды, не знали учения пратьекабудд' [UD: 176a].

Передача имен собственных также заслуживает внимания. Здесь 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 (Хурмушту), он переводит как Хурмушту [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 непереуведенные, оставленные в тибетизированной форме.

kun-dga'-bo 'Ананда'	Ananda	Ananda	Ananda	Guün bo
byams-pa 'Майтрея'	Mayidari	Mayidari	Mayidari	Midre
sha-gi'i-bu 'Шарипутра'	Sari-yin köbegün	Saribudari	Sariyin küböün	Saren kubuün
lhas-byin 'Девадатта'	Devadad	Devadad	Tenggeri öqligü	lhjin

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 *so* (тут к последней согласной *s* прибавлено *'o*):

mngon-par sangs-gyas so 'стал явным буддой'	ilede tuγuluγad burqan boluluγ-a	ilete toyulju burqan bolbai	ilerkei burxan bolboi	ilte burxun bolson boi
--	-------------------------------------	--------------------------------	--------------------------	---------------------------

Для передачи этой конечной формы глагола каждый из переводчиков выбирает свой вариант перевода. Ширээт-гуши переводит ее с помощью вспомогательного глагола *bolqu* в форме прош. вр. (*монг.* *boluluγ-a*), Тойн-гуши и Зая-пандита — с помощью того же глагола, но в форме прош. вр. на *-bai* (*монг.* *bolbai*, *ойр.* *bolboi*), Тугмюд-гавджи также передает ее с помощью того же самого глагола, но в форме причастия прош. вр. в сочетании с глаголом-связкой (*ойр.* *bolson boi*).

В следующем примере все авторы одинаково переводят тиб. *'bral-nas* глаголом *qaγaγaγu* '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.

yon-tan lnga dang 'bral-nas 'освободившись от пяти (видов) достоинств'	tabun küseküi jigyalang-aγa qaγaγaγu	tabun erdem-eγe qaγaγaγu	tabun erdem-ēce xaγacan	taban erdmsün xaγcaiγi
--	--	-----------------------------	----------------------------	---------------------------

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 *tögökü* в повелительном наклонении (Ширээт-гуши-цорджи — с помощью глагола с аффиксом *-gdeküi*, Тойн-гуши — с помощью глагола с аффиксом *-tügei*), в ойратских переводах хотя и задействован тот же глагол *törökü*, но в форме 2 л. повел. накл., совпадающей с основой глагола, что неминуемо сказывается на стиле — в результате образуется более категоричная форма повеления.

blon-po de'i bur skyes shig ces smgas-so 'родись сыном того сановника! – так сказал'	tere noyan-u köbegün bolun törögdeküi kemen ügülebesü:	tere oron-u köbegün bolun törötügei kemen ügülebesü:	tere tüšimeliyin küböün-dü törö kemēn ögüülebei:	terē tušmülin kubün bolji törö gibi.
---	---	--	--	--

Рассмотрев ряд примеров перевода (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, хотя бы 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 igiji 'так, таким образом', в отличие от его более ранних предшественников, которые перевели его как eyin kemen 'так сказав'.

'di skad bdag-gis thos bdus gcig-na 'Так, однажды, когда мною было услышано'	eyin kemen minu sonosuysan nigen čay-tur	eyin kemen minu sonosuysan nigen čay-tur	eyin kemen mini sonosuqsan nigen caq-tu	igiji 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:

Dzan.	UD	Toyin	ZP	TG
rten srung-ba'i lha des 'тот тенгри, охранявший святыню'	tere sitügen sakiyči tere tngri anu	sitügen sakiyči tere tngri ber	šütē sakiqči tenggeri tere	šutei sakadq terē tenggir
bu de'i ming yang gang-ga'i da-ra zhes btags so 'этому мальчику дали имя Гангадара'	tere köbegün-i Ganggadar kemen nereyidbe:	tere köbegün-ü nere inu Ganggadar kemen nereyidbe:	tere küböüni nere ču Gangya-dara kemēn xadabai:	terē kübuni neren Gangya Dari: giji nerē ögübi:
de-nas chu chen-po'i 'gram-du song-ste 'затем отправился на берег большой реки'	tendeče basa nigen yeke müren-ü kiḡayar-a oduḡad:	tendeče basa yeke müred-ün kiḡayar- tur kürčü	tegēd yeke usuni köbödü odči	tunsun iki usüni kübadü odād
bcom-ldan-'das la 'di skad ces gsol to 'обратился с такими словами'	burqan-a eyin kemen öčiḡbei	ilaḡu tegüs nöḡčigsen-tür eyin kemen öčiḡbei	ilaḡun töḡüsüqsen- dü eyin kemen ayiladxabai	burxon-du igiji medlsen boi
de'i tshe rḡgon-pa zhig-gis mthong-nas rab-tu dga' ste 'в это время один охотник, увидев, очень обрадовался'	nigen görüḡeči kümün tegüni üḡged masi bayasuḡad	tere čay-tur nigen göröḡečin tegüni uḡeḡu masi bayasbai	tere caq-tu nige angyuučü üzēd maši bayasai	tere caqtu angyuučun negen toünigiy öüzad mašo bayarlai

Данные примеры, иллюстрирующие положение определяемого слова по отношению к определяемому, наглядно демонстрируют, кто из переводчиков 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.

Особо хотелось бы сказать о передаче порядка слов тибетского предложения. Об этом подробно писал Г. Цыбиков, чью работу мы цитировали выше (см.: Раздел 1.3. данного издания).

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). Зая-пандита, как хорошо известно, придерживался строгих правил перевода: максимально следовал тибетскому тексту, порядку слов тибетского предложения, не пропускал и не добавлял лишних слов. 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 rhyug-ra zhig-la bu med-do* / *букв.* 'В то время в стране той великий сановник очень богат, у того не [было] сына' [Dzan.: 29b (3–4)] у Зая-пандиты передано так: *Tere saqtu tere oron-du maši bayan tüšimel-dü köböün 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 saqtu 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, и о некоторых других моментах тибетского и монгольского стихосложения было сказано выше (см.: Разделы 1.3, 1.4. данной работы).

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 /*  
*mtho-ba de yang mthar ltung-ngo /*  
*'du-ba yod-na 'bral-bar 'ong /*  
*skye-ba yod-na 'chi-bar 'gyur /*

‘Всё невечное исчерпывается,  
А высокое, в конце концов, рушится.  
За встречей наступает расставание,  
За рождением следует смерть’<sup>8</sup>

[Dzan.: 6a (5–6)].

Здесь кроме довольно глубокой рифмы 1 и 4-го стихов наблюдается также ассонанс 2 и 3-го стихов. Рассмотрим, как эта строфа передана монгольскими переводчиками. У Ширээт-гуши-цорджи мы находим следующее соответствие:

*qamuy qurıyaısan bügüde baraydayu:*  
*öndör boluısan tere ber eüs-tür unayu:*

<sup>8</sup> Здесь и далее мы приводим русский переводы тибетских строф, выполненные Ю. М. Парфионовичем (см.: [Парфионович 2002]). Перевод с монгольского и ойратского наш. — Д. М.

quraqu bui ele bögesü qaḡaṣaḡu boluyu:  
törökü bui ele bögesü ükü kü boluyu::

‘Все, что собрано, исчерпается,  
Те, кто поднялись высоко, в конечном итоге падут,  
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 строк закончиваются на -уи, форму настоящего-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 настоящего-будущего времени на -уи (так же, как и в переводе Ширээт-гуши-цорджи):

quraḡsad bögesü baraḡdayu:  
degedü bögesü door-a baḡurayy:  
amaray nõköd bögesü qaḡaṣayy:  
törökü bögesü ükü kü boluyy:

‘Те, кто собрались [вместе], расстанутся,  
Кто высшего [рождения] низко падет,  
Любящие друг друга расстанутся,  
Если рожден, то умрешь’

[Тоуин: 3b].

Зая-пандита передает эту строфу, не прибегая к дополнительным словам, но при этом ему удается создать конечную аллитерацию 1, 3 и 4-й строк (они заканчиваются служебным глаголом bolxu ‘становиться’ в форме на -уи, которому предшествует прич. буд. вр., что характерно для канонических текстов):

mõngkü busu bügüde baraḡdaxu bolüyü:  
õndür tere çü ecüs-tü unaxu:  
xuraḡsan bui böḡösü xaḡaṣaḡü boluyy:  
törökü bui böḡüsü ükü kü boluyy::

‘Все невечное исчерпается  
И даже те, кто высок, в конце упадут  
Если собрались, то разлучатся  
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 тибетской сутры, использует прозаический текст: mõngkö: qamoḡ baraḡdxü: õndör terē çigin. sulduniy unxü: xuruḡsun bayixli: xaḡcixü irxü. törxü. bayixli öükuxü bolxü gidiq ‘Говорят, все вечное исчерпается. И даже тот, кто высок, в конечном итоге упадет. Если собрались вместе, 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. Насколько допускаясь такой способ передачи стихотворных фрагментов в переводе, нам еще предстоит выяснить в дальнейшем.

В другом четверостишии тибетского оригинала возвещается следующее:

'du byed thams-cad mi rtag-ste /  
skye-ba thams-cad sdug-bsngal bcas /  
chos kun stong-pas bdag-po med /  
bdag-gi pa yang yod ma yin /

'Всё возникшее не вечно,  
Всё рождённое страданиями связано.  
В силу пустотности всех дхарм нет «я»,  
Нет также и [понятия] «моё»'

[Dzan.: 8b (5–6)].

Рассмотрим, как эта строфа передана у Ширээт-гуши-цорджи:

**qamuγ** egüdügseṅ anu möngke busu buyu:  
**qamuγ** töröl anu jobalang-tu buyu:  
**qamuγ** nom anu qoγosun böged minükei ügei buyu:  
minükei kemekü ber bui busu::

'Все созданное не вечно,  
Все рождения [наделены] страданиями,  
Все дхармы пустотны, а также нет «моего»  
То, что называется «мое», не существует'

[UD: 6a].

В этом примере наглядно видно, как монгольский переводчик в начале 2-й и 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** egüdügseṅ möngke busu:  
**qamuγ** töröküi-gi jobalang-tu:  
**qamuγ** nom-ud bi ügei qoγosun:  
bi minükei ber bui busu bolai:

'Все созданное не вечно,  
Все рождения [наделены] страданиями,  
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. töröküi bügüde zobolongtoi: nom bügüde xōsuni tula bi ügei: minükei cū 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: *xugun düüldüsün xamoq möngkö bišiy törsun xamüq zoblongtai. nom büüküün xosoniü 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 развертывает в словесной форме мысль о деяниях бодхисаттвы:

byams-pa'i sems ni goms-par bya /  
zhe-sdang khros-pa'i 'du shes spang /  
snying-rje chen-pos sems-can skyob /  
kun-la snying-brtse mchi-ma zag  
dga'-ba chen-po goms-par bya /  
gzhan-la'ang bdag dang mthun-pa'i chos /  
byang-chub-sems-kyis bskyab-pa ni /  
byang-chub-sems-dpa'i spyod-par ldan /

‘Воспитай в себе чувство кротости  
И отринь чувства гнева и ярости.  
Великим милосердием защищай живое  
И обо всех проливай слёзы сострадания.  
Взрачивай в себе великую радость.  
В других, как и в себе, благу дхарму  
Своей мыслью пробуждения лелей.  
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:

e asaraqui sedkil-i bisilya**daqui**:  
uran kiling-tü sedkil-i tebčig**deküi**:  
yeke nigülesküi-ber amitan-i ibigeg**deküi**:  
qotula qamuy-tur nigülesküi-ber örosiyeg**deküi**:  
yeke bayasqulang-i bisilya**daqui**:  
**busud**-i ber öber-luγ-a nayiralduqui nom/  
**bodičid** sedkil-iyer üjegülbesü ele:  
**bodisung**-nar-un yabudal buyu kü:.

‘О, созерцайте мысль о сострадании  
Воздержитесь от суровых, гневных мыслей  
Великим милосердием окружите заботой живые существа.  
Милосердием проявляй сострадание по отношению ко всем.  
Созерцайте великую радость.  
Учение (дхарму), которое было бы подходяще и другим, и тебе,  
Если будешь преподавать с мыслью о просветлении,  
[Это] и будет деяниями бодхисаттвы’

[UD: 9a].

Тойн-гуши раскрывает эту мысль так:

asaraqūi sedkil-i sudulurydaqui:  
urin killing sedkili tarqaydaqui:  
yeke nigülesküi-ber amitan-i aburayad:  
qamiγ-a örosiyen nilbusu-ban asqaraqū toγdaqui:  
yeke bayasquy-i sudulurydaqui:  
busud-tur ber öber-tür adali jokis-tu nom:  
bodičid sedkil-iyer ibegebsü:  
bodisadu-narun yabudal bolai::

‘Исследуй мысль о милосердии  
Избавься от гневных мыслей  
Великим милосердием спасая живые существа,  
Где бы не пребывал, приучись проливать слезы,  
Исследуй великую радость  
Учение (дхарму), подходящее для других, как для себя,  
Если окружить заботой [с] мыслью о просветлении,  
[Это и будут] деяния 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:

asarahüi sedkil bišilun üyiled:  
öšlön kilingleküin xürān medeküi tebčiji:  
yeke örošönggüi-bēr amitani ibē:  
bükün-dü zürecken-ēce eneriküi nilbusu cuburiülun:  
yeke bayasxulang bišilun üyiled:  
busud-tu čü öbör-lügē adali nom:  
bodhi sedkil-yēr ibēküi inu  
bodhi sadv-yin yabudal tögüskü::

‘Созерцай мысль о милосердии,  
Воздерживаясь от мыслей гнева и ненависти,  
Великим состраданием прояви заботу о живых существах.  
Проливая от всего сердца слезы заботы обо всех,  
Созерцай великое милосердие.  
Учение (дхарму), подходящую и другим, и себе,  
То, что окружаешь заботой [с] мыслью о просветлении,  
Преисполнишься пути бодхисаттвы’

[ZP: 10a (28)–10b (3)]

В рукописи Тугмюд-гавджи мы находим следующие строки, передающие процитированную стихотворную строфу тибетского текста: asrunḡyun setkil dasün üülde: ur. kilinggin xorun medexigiy tebče: ikiy öršönggüger. ämitige. abaro: buq̄dodü. zurkün inriji. noülmusn cubarol: ikiy bayasxülung dason üülde: busu čigin biyleyn zoküsün nomigiy. bödö setekilr abaraq̄čü iniy. bödö. sđin 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<sup>9</sup>.

\*\*\*

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 популярности сутры не только у ойратов Джунгарии, 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.

### **3.3. Общие тенденции в переводах буддийских сочинений с тибетского языка на монгольский и ойратский языки (вместо Заключения)**

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 —

---

<sup>9</sup> Следует отметить, что иногда знак препинания, соответствующий точке в русском языке, у Тугмюд-гавджи иногда легко спутать со знаком долготы, который он пишет отдельно от слова.

главная причина здесь в том, разумеется, что буддизм проник в Тибет гораздо раньше, чем он распространился среди монголов, где он получил распространение 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 (служебной) необходимости, а также критериями системной содержательной и формальной связанности и соотносительности текстов, которые должны были создавать определенным образом организованный и постоянно прирастающий массив литературных текстов, сюжетика которых роднит их с фольклором и формами литературной назидательной прозы.

После периода активной деятельности Зая-пандиты Намкай Джамцо и его школы в конце XVII в. и в течение XVIII в. перед монгольскими книжниками и 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 литературные произведения с религией, и по существу придают развивающейся литературе монголов преимущественно светский характер или по крайней мере 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 литературы монгольских народов. Надо отметить высокий уровень знания тибетского языка переводчиками-монголами 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 монгольскоязычной литературы 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 монголов и ойратов прослеживаются две тенденции — до определенного времени это расширение круга произведений, входящих в литературный 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 века в России и Монголии. В условиях ценностной переориентации, когда конфессиональная практика и литература, связанная с религией, по существу попадали под запрет, начала набирать обороты другая тенденция — сохранение наиболее ценной части литературного 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 работе, подтверждают это с очевидностью. Автор выражает надежду, что данная работа будет способствовать дальнейшему изучению жанров, состава памятников, сюжетов и мотивов, переводческой практики, литературных форм (проза и поэзия), языка и стиля оригинальных и переводных образцов буддийской литературы у монголов и ойратов.

## Список сокращений

буд. вр. — будущее время	повел. накл. — повелительное наклонение
вин. п. — винительный падеж	прош. вр. — прошедшее время
кит. — китайский	санскр. — санскритский
лат. — латинский	тиб. — тибетский
монг. — монгольский	ксил.— ксилограф
ойр. — ойратский	рук. — рукопись

## СПИСОК ЦИТИРУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

### Источники

- Dzan. — [Тиб.] 'Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo (Сутра о мудрости и глупости). Ксилограф на тибетском языке. Научный архив КИГИ РАН. ФД-15 (Фонд О. М. Дорджиева). Опись 1, ед. хр. 20. 293 л.
- Dzan.2 — [Тиб.] 'Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo (Сутра о мудрости и глупости). Ксилограф на тибетском языке. Ф-8 (Фонд редких рукописей). Опись 1, ед. хр. 1. 172 л., выполнен красной тушью, поступил от О. М. Дорджиева.
- RDT — Rasiyan-u dusul-un mongyol töbed tayilburi. Mongolian and Tibetan Stories from Panchatantra. With the introduction of and Ed. by Prof. Ts. Damdinsuren // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. VII. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэвлэл. 203 p.
- UD — [Монг.] Üliger-ün dalai-yin neretü sudur ogusibai (Море притч). Ксилограф на монгольском языке, бурятское издание. Научный архив КИГИ РАН. Ф-8 (Фонд редких рукописей). Опись 1, ед. хр. 193. 284 л.
- ZP — Oirat Version of Damamūkonāmasūtra. Üligeriyin dalai // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. XVI, fasc. 2. Ulaanbaatur. 1970. 120 p.
- TG — [Ойр.] Oülgurun dalai (Море притч). Рукопись перевода Тугмюд-гавджи на ойратском «ясном письме» («тодо бичиг»). Научный архив КИГИ РАН. Ф-8 (Фонд редких рукописей). Опись 1, ед. хр. 2. Тетради I–IV. 289 л.
- SKT — [Монг.] Bodi sedkil tegüsügsen köke qoγolai-tu saran kökege neretü sibayun-u tuγüji oγčilang-un бүкүн-и жірүкен үгеи кемеи медегчид-үн чикин-ү чимег (Повесть о Лунной кукушке). Монгольский ксилограф, изданный в Бурятии. Научный архив КИГИ РАН. ФД-8 (Фонд редких рукописей). Оп. I, ед. хр. 194. 166 л.
- SKT-P — [Монг.] Bodi sedkil tegüsügsen köke qoγolai-tu saran kökege neretü sibayun-u tuγüji oγčilang-un бүкүн-и жірүкен үгеи кемеи медегчид-үн чикин-ү чимег (Повесть о Лунной кукушке). Пекинский ксилограф. Рукописный фонд ИВР РАН, Mong. H-280. 166 л.
- SKN — Noyan qutuγtu Rabjai. Saran kökegen-ü namtar (Текст либретто музыкальной пьесы Д. Равджи «Жизнеописание Лунной кукушки») // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. 12. Ulaanbaatur, 1962. 260 p.

- SKJ — [Монг.] Köke qoγolai-tu Saran kökegen-ü jalbaril jobalang-un qarangqui-yi arilyaγūci (Молитва Лунной кукушки). Ксилограф, издание Цугольского дацана. Рукописный фонд ИВР РАН, Mong. Н-37. 6 л.
- sTag-phu — [Тиб.] 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 rnam kyi rna rgyan zhes bya ba (Повесть о Лунной кукушке). Ксилограф, издание монастыря Дрепунг. Рукописный фонд ИВР РАН, Tib. В-6815. 133 л.
- Toyin — Le Damamūkonāmasūtra: Texte mongol du Toyin Guiši par C. Šagdarsüren. Budapest: Akad. Kiado, 1989. XVIII, 469 p. (Monumenta Linguae Mongolicae Collecta. 10).

### Литература

- Алиханова 1995 — *Алиханова Ю. М.* Эпическая поэма на санскрите и стиль кавья // Теория стиля литератур Востока. М., 1995. С. 105–139.
- Артыкбаев 2002 — *Артыкбаев Ж. О.* Некоторые дополнения к комментариям текста «Биографии Зая-пандиты» (письмо к научному редактору) // Монголоведение. № 1. Элиста: АПП «Джангар», 2002. 200 с. С. 89–96.
- Бадмаев 1968а — *Бадмаев А. В.* Зая-Пандита (списки калмыцкой рукописи «Биографии Зая-Пандиты»). Элиста, 1968.
- Бадмаев 1968б — *Бадмаев А. В.* Бадмаев А. В. Роль Зая-Пандиты в истории духовной культуры калмыцкого народа. Элиста, 1968.
- Банзрагч, Лувсанчултэм 1970 — *Банзрагч Д., Лувсанчултэм Л.* Данжуурыг орчуулсан тухай өгүүлэл // Шинжлэх ухаан амьдрал. Улаанбаатар, 1970. № 2.
- Баранникова 1976 — *Бурятские* народные сказки. Волшебные-фантастические и о животных. Сост. Е. В. Баранникова, С. С. Бардаханова, В. Ш. Гунгаров. Под общей ред. Е. В. Баранниковой. Улан-Удэ, 1976.
- Бира 1974 — *Бира Ш.* К вопросу изучения буддийского литературного наследия монголов // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэвлэх Уйлдвэр, 1974. 408 х. Х. 63–67.
- Биткеев 1983 — *Биткеев П. Ц.* Вклад в монголоведение // Монголоведные исследования. Элиста: КНИИ ИФЭ, 1983. 148 с. С. 140–147.
- Биткеев 2003 — *Биткеев П. Ц.* Традиции многовековой монголоязычной письменной культуры // Вестник КИГИ РАН. Вып. 18. Элиста, 2003. С. 31–40.
- Бичеев 2011 — *Бичеев Б. А.* Фонд ойратских рукописей Комитета по делам национальностей Синьцзян-Уйгурского Автономного района КНР // Память мира: историко-документальное наследие буддизма. Материалы Межд. научно-практ. конференции. Москва, 25–26 ноября 2010 г. // М.: РГГУ, 2011. 359 с. С. 240–244.
- Введение 1989 — *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. Сиб. отд-ние, 1989. 199 с.
- Владимирцов 1920 — *Владимирцов Б. Я.* Монгольская литература // Литература Востока. Сборник статей. Вып. 2. Пг., 1920. с. 90–115. Перепечатано в кн.: 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. 608 с. С. 58–76.
- Владимирцов 1923 — *Владимирцов Б. Я.* Монгольский сборник рассказов из Rañcatantra // Сборник музея антропологии и этнографии при Российской Академии наук. Т. V.

- Пг.–М., 1923 [Отдельный оттиск, с. 401–552]. Перепечатано в кн.: Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из *Pañcatantra* // 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. 608 с. С. 79–204.
- Владимирцов 1926 — *Владимирцов Б. Я.* Монгольский Данджур // Доклады АН СССР. 1926, № 2. С. 31–34.
- Владимирцов 1926а — *Владимирцов Б. Я.* О тибетско-монгольском словаре *Li-ṣiḥi gur-khañ* // Доклады Академии наук СССР. Март–апрель. Л., 1926. С. 27–30.
- Владимирцов 1927а — *Владимирцов Б. Я.* Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи // Известия АН СССР. Серия VI. 1927. Т. 21, § 3–4. Перепечатано в кн.: Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. 557 с. С. 221–271.
- Владимирцов 1927б — *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, 1927. 95 с. С. I–XXI.
- Герасимович 1975 — *Герасимович Л. К.* Монгольское стихосложение. Опыт экспериментально-фонетического исследования. Л., 1975.
- Герасимович 2006 — *Герасимович Л. К.* Монгольская литература XIII–начала XX в. (материалы к лекциям). Элиста: АОР «НПП «Джангар», 2006. 362 с.
- Дамдинсурэн 1979 — *Дамдинсурэн Ц.* «Рамаяна» в Монголии. М., 1979.
- Дандин 1964 — *Дандин.* Приключения десяти принцев. Перевод с санскрита Ф. И. Щербатского, редакция, предисловие и примеч. В. И. Кальянова. М., 1964.
- Дылыкова 1986 — *Дылыкова В.С.* Тибетская литература. Краткий очерк. М., 1986.
- Ёндон 1989 — *Ёндон Д.* Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литератур. М.: Наука. ГРВЛ, 1989. 183 с.
- Ёндон 1997 — *Ёндон Д.* Тибетоязычная художественная литература в Монголии // Монгольская литература. Очерки из истории XIII – перв. пол. XX в. М., 1997. С. 104–151.
- Зорин 2009 — *Зорин А. В.* Гимны Таре. Перевод с тибетского, критический текст, предисловие, приложения А. В. Зорина. М.: Открытый мир, 2009. 272 с.
- Зорин 2010 — *Зорин А. В.* У истоков тибетской поэзии. Буддийские гимны в тибетской литературе VIII–XIV вв. СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. 384 с.
- Источник мудрецов 1968 — *Источник мудрецов.* Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма. (*Daḡ 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.
- Касьяненко 1993 — *Касьяненко З. К.* Каталог петербургского рукописного «Ганджура». Сост., введ. транслит. и указат. З. К. Касьяненко. М.: Наука, Вост. лит., 1993. 380 с. (Памятники письменности Востока. СII. Bibliotheca Buddhica. XXXIX).
- Клюева 1946 — *Клюева В. Н.* К вопросу о системе поэтического образа в монгольском фольклоре // Ученые записки Монгольского государственного университета. Т. 2, вып. 1, Улан-Батор, 1946.
- Ковалевский 1834 — *Ковалевский О. М.* Содержание монгольской книги, под заглавием Море притч (Уликгэрун далай.: *Üliger-ün dalai*) Изложенное О. Ковалевским. Казань: Университетск. типография, 1834. (Перепечатано из Ученых записок Казанского университета). 52 с.

- Ковалевский 1836 — *Ковалевский О. М.* Монгольская хрестоматия / изд. О. Ковалевским. Т. 1. Казань, 1836. 591 с.
- Ковалевский 1844–1849 — *Ковалевский О.* Монгольско-русско-французский словарь. Т. 1–3, Казань, 1844–1849.
- Корсункиев 1987 — *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. 132 с. С. 88–99.
- Кузнецов 2002 — *Кузнецов Б. И.* Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам. СПб.: Изд. группа «Евразия», 2002. 224 с.
- Кычанов, Мельниченко 2005 — Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М.: Вост. лит., 2005. 351 с.
- Лауфер 1927 — *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.
- Литературные связи 1981 — *Литературные связи Монголии.* М.: Наука, ГРВЛ, 1981. 432 с.
- Лувсанбалдан 1961 — *Лувсанбалдан Х.* Ойрдын Зая бандидын орчуулгын тухай мэдээ // Хэл зохиол судлал. Боть VI. Улаанбаатар, 1961. С. 89–165.
- Лувсанбалдан 1968 — *Лувсанбалдан Х.* Ойрадын Зая Бандидын орчуулгын тухай мэдээ // Хэл зохиол судлал. 1968. Т. VI, fasc. 6. X. 88–162.
- Лувсанбалдан 1975 — *Лувсанбалдан Х.* Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Ред. Ц. Дамдинсүрэн. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэх үйлдвэр, 1975. 356 х.
- Лувсанбалдан 1986 — *Лувсанбалдан Х.* Сведения о переводах ойратского Зая-пандиты // Филологические исследования старописьменных памятников / отв. ред. П. Ц. Биткеев. Элиста: КНИИ ИФЭ, 1986. 146 с. С. 44–56.
- Михайлов 1969 — *Михайлов Г. И.* Литературное наследство монголов. М.: Наука, ГРВЛ, 1969. 175 с.
- Михайлов 2003 — *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. С. 5–17.
- Монголо-ойратские законы 1880 — *Монголо-ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдан-хун-тайджия и законы, составленные для Волжских калмыков при Калмыцком хане Дондук Даши.* СПб., 1880.
- Монгольская литература 1997 — *Монгольская литература. Очерки истории XIII – первой половины XX в.* Сб. ст. Сост. К. Н. Яцковская. М.: ИВ РАН, 1997. 324 с.
- Музраева 2001 — *Музраева Д. Н.* К вопросу о структурно-композиционном построении тибетских стихов (на материале «тайной» биографии sTag-phu-ba Blo-bzang Bstan-ra'i rGyal-mtshan'a) // Вестник КИГИ РАН (сб. научных трудов). № 16. Элиста: АПП «Джангар», 2001. 352 с. С. 115–122.
- Музраева 2007 — *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, 2008. 190 с. С. 26–54.
- Музраева 2008 — *Музраева Д. Н.* К проблеме идентификации безымянной рукописи на кириллице из коллекции Бага-Чоносковского хурула // Научная мысль Кавказа. Научный и общественно-теоретический журнал. № 4. Ч. 2 (57), 2008. С. 14–18.

- Музраева 2010 — *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 Wydawniczy ELIPSA, 2010. 283 p. P. 150–161.*
- Музраева 2011 — *Музраева Д. Н.* К проблеме исследования буддийской литературы у калмыков в XX – начале XXI веков // *Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Серия «Филологические науки». Волгоград: ИВГПУ. Изд-во Перемена, 2011, № 2 (56). С. 132–136.*
- Музраева 2012 — *Музраева Д. Н.* Опыт археографического описания и текстологического анализа рукописного перевода Тугмюд-гавджи (на материале VI главы *Oülgurun dalai «Моря притч»*) // *Вестник КИГИРАН. № 3, 2012. С. 167–185.*
- Норбо 1999 — *Норбо Ш.* Зая-Пандита (Материалы к биографии). Перевод со старописьменного монгольского Д. Н. Музраевой, К. В. Орловой, В. П. Санчирова / науч. ред. В. П. Сачиров; КИГИ РАН. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 335 с.
- Орлова 2002 — *Орлова К. В.* Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии // *Бюллетень Общества востоковедов. Вып. 5. М.: Институт востоковедения РАН, КИГИ РАН, 2002. 85 с.*
- Очерк 1959 — *Очерк истории бурятской советской литературы.* Улан-Удэ, 1959.
- Павлов 1970 — *Павлов Д. А.* Зая-Пандита — создатель старокалмыцкой письменности и калмыцкого литературного языка // *320 лет старокалмыцкой письменности. Материалы научной сессии. Элиста, 1970. С. 40–79.*
- Панчатантра 1958 — *Панчатантра.* Перевод с санскрита и примечания А. Я. Сыркина. М., 1958.
- Парфионович 2002 — *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.
- Повесть 2004 — *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.
- Позднеев 1897–1898 — *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 Императорского С.-Петербургского университета Г. В. Подставиним и Г. Ц. Цыбиковым. Т. 3. Владивосток: Типо-литография при Восточном Институте, 1908. 200 с.
- Попов 1836 — *Попов А. В.* Монгольская хрестоматия для начинающих обучаться монгольскому языку, изд. А. Поповым. Казань, 1836. Ч. 1. 199 с.
- Поппе 1929–1939 — *Поппе Н. Н.* Ойратская литература // *Литературная энциклопедия* URL: <http://www.feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/le7/le7-4462.htm> (дата обращения: 26.07.2011)
- Поппе 1935 — *Поппе Н. Н.* Проблемы бурят-монгольского литературоведения // *Записки Института востоковедения АН СССР. III. 1935.*
- Поппе 1966 — *Поппе Н. Н.* Роль Зая-пандиты в культурной истории монгольских народов. Стенограмма доклада, читанного в Филадельфии 27-го декабря 1958 г. // *Kalmyk-Oirat Symposium. Philadelphia. 1966. P. 57–72.*

- Пубаев 1989 — *Пубаев Р. Е.* Об изучении источников по средневековым наукам на тибетском и монгольском языках в Бурятии // Источниковедение и текстология памятников средневековых наук в странах Центральной Азии. Новосибирск: Наука. СО, 1989. 272 с. С. 9–23.
- Раднабхадра 1999 — *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.
- Рерих 1960 — *Рерих Ю. Н.* Сказание о Раме в Тибете // XXV Международный конгресс востоковедов. М., 1960.
- Рерих 1961 — *Рерих Ю. Н.* Тибетский язык. М., 1961.
- Ринчен 1999 — *Ринчен Б.* Тод монгол бичиг, түүний соёлын ач холбогдол // Тод үсэг судлалын зарим асуудал. Улаанбаатар, 1999. С. 291–295.
- Рифтин 1974 — *Рифтин Б. Л.* Типология и взаимосвязи средневековых литератур // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974. С. 9–116.
- Руководство 1914 — *Руководство* к познанию ламайского вероучения. С тибетского на калмыцкий язык перевел Дордже Сетенов, старший бакша хурулов Больше-Дербетовскаго улуса ставропольских калмыков. Петроград, 1914. 111 с.
- Савицкий 1983 — *Цаньян-джамцо.* Песни, приятные для слуха. Издание текста, перевод с тибетского, исследование и комментарий Л. С. Савицкого. М.: Наука, ГРВЛ, 1983. 200 с.
- Сазыкин 1977 — *Сазыкин А. Г.* О периодизации переводческой деятельности ойратского Зая-Пандиты // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XII. Ч. 1. М., 1977. С. 134–140.
- Сазыкин 1987 — *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. 1987. С. 546–549. URL: <http://www.feb-web.ru/feb/ivl/vl4/vl4-5462.htm> (дата обращения: 26.07.2011).
- Сазыкин 1988–2003 — *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР. Т. I–III. М.: Наука. ГРВЛ, 1988–2003. 507, 415, 280 с.
- Сазыкин 1988а — *Сазыкин А. Г.* Рукописная книга в истории культуры монгольских народов // Рукописная книга в культуре народов Востока (очерки). Кн. 2-я. М., 1988. С. 423–464.
- Сазыкин 1988б — *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. 1988. С. 635–641. URL: <http://www.feb-web.ru/feb/ivl/vl5/vl5-6352.htm> (дата обращения: 26.07.2011).
- Сазыкин 1997а — *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. 324 с. С. 209–228.
- Сазыкин 1997б — *Сазыкин А. Г.* Ойратская версия рассказов о пользе «Ваджрачхеидики» // Петербургское востоковедение. Вып. 9. СПб., 1997. С. 139–160.
- Сазыкин 2003 — *Сазыкин А. Г.* Ойратская версия «Манджушри нама сангити» // Mongolica–VI. СПб., 2003. С. 73–81.

- Самбуудорж 1997 — *Самбуудорж О.* Хэл зохиолын хүрээлэнгийн тод үсгийн номын бүртгэл (Сан тахилгын судар). Улаанбаатар, 1997.
- Сомадева 1982 — *Сомадева.* Океан сказаний. Избранные повести и рассказы. Перевод с санскрита, послесловие, примечания и глоссарий И. Д. Серебрякова. М., 1982.
- Специфика жанров 1985 — *Специфика жанров* в литературах Центральной и Восточной Азии. Современность и классическое наследие. М.: Наука. ГРВЛ, 1985. 262 с.
- Сравнительный указатель 1979 — *Сравнительный указатель сюжетов* (Восточно-славянская сказка). Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, И. В. Новиков. Л., 1979.
- Сыртыпова, Гармаева, Базаров 2006 — *Сыртыпова С. Д., Гармаева Х. Ж., Базаров А. А.* Буддийское книгопечатание Бурятии XIX – начала XX вв. Улаанбаатар, 2006. 222 с.
- Теория жанров 1985 — *Теория жанров литератур Востока.* М.: Наука, ГРВЛ, 1985. 263 с.
- Типология и взаимосвязи 1974 — Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М.: Наука. ГРВЛ, 1974. 575 с.
- Тойм, II 1976 — *Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр.* (XVII–XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, 1976. 672 х.
- 320 лет 1970 — *320 лет* старокалмыцкой письменности. Материалы научной сессии. Элиста: Респ. типогр. управления по печати при СМ КАССР, 1970. 234 с.
- Тудэв 1982 — Тудэв Л. Национальное и интернациональное в монгольской литературе. М.: Наука. ГРВЛ, 1982. 253 с.
- Успенский 1986 — *Успенский В. Л.* К истории составления тибетско-монгольского словаря «Тогбар лаба» // *Mongolica: Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова (1884–1931).* М.: Наука, ГРВЛ, 1986. С. 110–112.
- Успенский 1987 — *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.
- Успенский 1988 — *Успенский В. Л.* Буддийский канон // Книга Монголии. Альманах библиофила. Вып. 24. М., 1988. С. 191–200.
- Успенский 2011 — *Успенский В. Л.* Тибетский буддизм в Пекине. СПб.: Студия НП-Принт, 2011. 367 с.
- Үлгэрийн Далай 1996 — *Үлгэрийн Далай* (Шулуун уналт хэмээх судар). Ширээт гүүш цоржийн орчуулга. Монгол бичгээс крилл бичигт хөрвүүлэн тайлбар хийсэн Д. Бүрнээ, Д. Энхтөр. Улаанбаатар, 1996. 220 х.
- Хүрэлбаатар 1995 — *Хүрэлбаатар Л.* Монгол орчуулгын товчоон (Сонгодог орчуулгын зарчим, уран чадварын асуудалд). Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1995. 159 х.
- Цацлын дееж 1997 — *Намжавин С.* Цацлын дееж. Элиста, 1997.
- Цендина 1995 — *Цендина А. Д.* К вопросу о поэтико-стилистических направлениях в монгольской литературе XVII–XIX вв. // *Теория стиля литератур Востока.* М., 1995. С. 74–104.
- Цендина, 1997 — *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. 324 с. С. 117–208.
- Цендина 2000 — *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. 248 с. С. 202–208.

- Цендина 2001 — *Цендина А. Д.* Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына» // *Mongolica-V*: Сб. ст. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. С. 54–74.
- Цендина 2002 — *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. 346 с. С. 271–275.
- Цыбиков 1910 — *Цыбиков Г.Ц.* Лам-рим чэн-по (степени пути к блаженству). Сочинение Цзонхапы в монгольском и русском переводах. Т. I. Низшая степень общего пути. Вып. I. Монгольский перевод // *Известия Восточного Института*. Т. XXX. Владивосток: Типо-литография Восточного Института, 1910. 312 с.
- Цыбиков 1913 — *Цыбиков Г.Ц.* Лам-рим чэн-по (степени пути к блаженству). Сочинение Цзонхапы в монгольском и русском переводах. Т. I. Низшая степень общего пути. Вып. II. Русский перевод с предисловием и примечаниями // *Известия Восточного Института*. Т. XXXVIII. Владивосток: Изд-е и печать Восточного Института, 1913. 294 с.
- Цыбиков 1991 — *Цыбиков Г.Ц.* О монгольском переводе «Лам-рим чэн-по» // *Избранные труды в двух томах. 2-е изд., перераб.* Т. 2: О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии. Новосибирск: Наука. СО. 1991. 232 с.
- Цэрэнсодном 1970 — *Цэрэнсодном Д.* Монгол Данжурын тухай // *Хэл зохиол судлал*. 1970. Т. 7. Fasc. 5. P. 151–163.
- Цэрэнсодном 1977 — *Цэрэнсодном Д.* Намхайжамцын шүлгийн тухай // *Монголын уран зохиолын тойм*. II. Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар, 1977. X. 201–205.
- Цэрэнсодном 1982 — *Цэрэнсодном Д.* Зая Бандидын шүлгийн тухай // *Studia Mongolica*. Т. VIII, fasc. 3. 1982.
- Цэрэнсодном 1987 — *Цэрэнсодном Д.* Монгол уран зохиол (XIII–XX зууны эхэн). Улаанбаатар: БНМАУ-ын ардын Боловсролын Яамны Сурах бичиг, сэтгүүлийн нэгдсэн редакцин газар, 1987. 439 х.
- Цэрэнсодном 1997 — *Цэрэнсодном Д.* Монголын бурханы шашны уран зохиол (Тэргүүн дэвтэр). Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэл зохиолын хүрээлэн. 1997. 403 х.
- Чуматов 1983 — *Чуматов В. О.* Старописьменные памятники КНИИ ИФЭ // *Монголоведные исследования*. Элиста, 1983. 148 с. С. 116–131.
- Шастина 2003 — *Шастина Н. П.* А. М. Позднеев (Подготовка к печати, примечания А. Г. Сазыкина) // *Mongolica-VI*. СПб., 2003. С. 7–18.
- Шмидт 1843 — *Тибетско-русский* словарь с присовокуплением алфавитного списка, сост. Я. Шмидтом. СПб., 1843. 765 с.
- Шукасапати 1960 — *Шукасапати*. 70 рассказов попугая. Перевод с санскрита М. А. Ширяева, предисловие, примеч. В. И. Кальянова. М., 1960.
- Яхонтова 1986 — *Яхонтова Н. С.* Влияние тибетского языка на синтаксис ойратских переводов // *Mongolica*: Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова (1884–1931). М.: Наука, ГРВЛ, 1986. С. 113–117.
- Яхонтова 2010 — *Ойратский* словарь поэтических выражений. Факсимиле рукописи, транслитерация, введение, перевод с ойратского, словарь с комментариями, приложения Н. С. Яхонтовой. М.: Вост. лит., 2010. 615 с.
- Яцковская 1988 — *Яцковская К. Н.* Народные песни монголов. М., 1988.
- Яцковская 2002 — *Яцковская К. Н.* Монгольская литература // *Изучение литератур Востока*: Россия, XX в. М.: Вост. лит., 2002. 558 с. С. 335–361.

- Bethlenfalvy 1980 — *Bethlenfalvy, Géza*. A Catalogue of the Urga Kanjur in the Prof. Raghuvira Collection. Śata-Pitaka Series: Indo-Asian Literatures 246. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1980.
- Bethlenfalvy 1982 — *A Hand-list of the Ulan-Bator manuscript of the Kanjur rGyal-rtse them spangs-ma* by Geza Bethlenfalvy. Akademiai Kiado, Budapest 1982. 112 p.
- Biography 1967 — *Biography of Čaya Pandita in Oirat Characters* (Rabĵamba Čay-a bandida-yin tuγuĵi saran-u genel kemekü ene metü bolai). Redigit acad. prof. Dr. Rinchen / (Предисловие, транслитерация, издание текста Ж. Цолоо) // *Corpus Scriptorum Mongolorum*. Т. V, fasc. 2–3. Ulanbator: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл. 1967. 101 х.
- Bya mgrin 1987 — [Тиб.] *Bya mgrin sngon zla ba'i rtogs brjod* (Повесть о Лунной кукушке). LTWA. Dharamsala, 1987. 263 p.
- Čaya bandida 1990 — *Čaya bandida*. Radnabhadra ĵokiyaba. Š. Norbo tulĵan qaričayulĵu tayilburilaba. [Kökeqota:] Öber Monĵol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, 1990. 335 p.
- Dag yig 1988 — *Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas*. Merged ĵarqu-yin oron. ĵangĵiy-a isidanbirome ĵokiyaba. ĵamyantübden ĵoriĵtu kinaĵu tayilburilaba // *Mongĵol tulĵur bičig-ün čuburil*. Begeĵing: Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a. 1988. 1526 p.
- Damdinsürüng 1959 — *Damdinsürüng Če*. Mongĵol uran ĵokiyal-un degeĵi ĵayun bilig orušibai // *Corpus Scriptorium Mongolorum*. Т. XIV. Ulaĵanbaĵatur: Bүgүde nayiramdaqu mongĵol arad ulus-un sinĵilekü uqayān ba degedü bolbasural-un küriyeleng-ün keblel. 1959. 599 p.
- Gerelmaa 2005 — *Brief Catalogue of Oirat Manuscripts kept by Institute of Language and Literature*. Vol. III. by G. Gerelmaa. Ulaanbaatar: Соёмбо принтинг. 2005. 270 p.
- Halcovic 1972 — *A Comparative Analysis of Zaya Pandita's Bibliography 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. Indiana University. Bloomington 1972.
- Heissig 1954 — *Heissig W*. Die Pekingener lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache // *Göttinger Asiatische Forschungen*. Bd. 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 1954. 220 s.
- Heissig 1972 — *Heissig W*. Geschichte der mongolischen Literature. Bd. 1–2. Wiesbaden, 1972.
- Jäschke 1883 — *Tibetan Grammar* by H. A. Jäschke. Second Edition. London: Trübner & CO. 1883. 104 p.
- Krueger 1966 — *Krueger J. R*. Catalogue of the Laufer Collection in Chicago // *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 86. New York–New Haven. 1966.
- Ligeti 1973 — *Ligeti L*. Trésor des sentences. Subhāsitaratnanidhi de Sa-skyā Paṇḍita. Traduction de Sonom gara. Budapest, 1973.
- Lubsanbaldan 1972 — *Lubsanbaldan Ch*. Le Subhāsitaratnanidhi Oirate du Zaya pandita // *Acta Orientalia Hungaricae*. Т. XXVI. Fasc. 2–3. 1972.
- Macdonell 1927 — *Macdonell A. A*. Metre in Classical Sanskrit // *A Sanskrit Grammar for Students*. London: Oxford University Press, 1927. 264 p. Appendix II: P. 232–235. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.buddhanet-de.net/ancient-buddhist-texts/Textual-Studies/Prosody-Articles/Macdonell-Sanskrit.pdf> (дата обращения: 26.07.2012).
- Mahāvvyutpatti 1995 — *A Buddhist Terminological Dictionary*. The Mongolian Mahāvvyutpatti. Ed. by. A. Sárközi. Akadémiai Kiado, Budapest. Bibliotheca Orientalis Hungarica. Vol. XLII. 1995. 836 p.
- Mongolian Kanjur 1973–1979 — *Mongolian Kanjur*. Ed. by Lokesh Chandra from the Collection of prof. Raghu Vira. New Delhi, 1973–1979 // Śata Pitaka series. Vol. 1–108.

- Radnabhadra 1959 — *Radnabhadra*. Rabjamba Zay-a bandida-yin tuγuǰi saran-u genel kemeku ene metu bolai. Redigit Prof. Dr. Rinchen. Ulanbator. 1959.
- Rinčingava, Sečenčoytu 1983 — *Merged* γarqu-yin oron. Rinčingava, Sečenčoytu tobčilan emkidkebe. [Kökeqota:] Öber Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a. 1983. 176 p.
- Thompson, I–VI 1955–1958 — *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature. Vol. I–VI. Copenhagen – Bloomington, 1955–58.
- Thompson, Roberts 1960 — *Types of Indic oral Tales*. India, Pakistan and Ceylon by S. Thompson and W. E. Roberts. Helsinki. 1960.
- Tsepak Rigzin 1993 — *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology* by Tsepak Rigzin. LTWA. Second Revised ed. 1993. 309 p.
- Tsyrempilov 2004–2006 — *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 (CNEAS Monograph Series No. 17, 24)*. Compiled by N. Tsyrempilov. Edited by Ts. Vanchikova. Sendai 2004, 2006.
- Uspensky 1997 — *Uspensky V.L.* Some Rare Oirat Manuscripts in the Collection of the St. Petersburg University Library // *Aspects of Buddhism*. Warsaw, 1997. P. 195–202.
- Uspensky 2001 — *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.

## **ПРИЛОЖЕНИЯ**

**Širegetü güüsi čorji**  
**SILUFUN ONOL-TU SUDUR**

*Колофон*<sup>1</sup>

[283a]

Namo Sakyamuniy-a:: : ::

aγui yeke buyan-u küčün-iyer:

ali ba [=aliba] nigül-tü üiles-i/ tebčijü:

amuγulang-tu/ dörben bey-e-yi oluγsan:

amitan-u itegel burqan/ baγsi-dur sögödemüi::

toγuluγsan burqan baγsi/ bidan-u:

töb Enedkeg-ün Magada γaγar-tur:

tügemel/ ulus irged-ün eγen:

doluyan erdeni burqan-i/ tegüsügsen:

Sudadan-i/ qaγan-u köbegün bolun töröjü:

Sümir aγula metü qaγan-u/ törö-ben:

sün dalai metü/ qatun nököd-iyen:

soqoroγul-un eγen ügei/ bolγan tebčijü бүр-үн::

üküküi terigüten dörben/ dalai-ača:

ütter-e/ γaruγad degedüs-ün/ qutuγ-i:

üyen [=ünen] maγad/ irejü [=eriγü] бүр-үн:

ülemji/ ariγun yabudal-iyar toyin [283b] bolju ele::

ali ba [=aliba] erdem-/üd-i tegüs tuγulju:

altan jibqulang-tu bey-e-yi/ oluγad:

arслан-u daγun-/iyar nom-i daγurisqaγu:

aljijas buruγu üjel-den-u [=üjel-ten-i]/ ečülgejü бүр-үн::

qanul/ ügei nom-un rasiyan-u [=rasiyan-i]:

qamuγ amitan-a tegsi/ sayitur sačuγad:

qarangqui mungqay oyutu/ amitan-i:

qangγaγul-un jokiyabai degedü qutuγ-tur::

---

<sup>1</sup> Колофон составлен в поэтической форме, поэтому в публикации мы представили его текст с выделением стихотворных строф, каждая из которых состоит из 4 строк. В данной транслитерации монгольского текста мы используем следующие условные знаки: «косая черта» (/) ставится на границе строк, реже — внутри слов, либо на границе основы и словоизменительной морфемы; «квадратные скобки со знаком равенства» ([=...]) заключают в себе более верный, на наш взгляд, вариант написания предыдущего слова (словосочетания).

ači-tu tere/ burqan baysi bidan-u:

aγui yeke olan nököd-/tür-iyen:

ariγun siluγun/ onol-tu ene sudur-i:

aγuda delgerenggüy-e/ nomlaysan-dur::

tedeger/ čaγ ügei olan nököd/ anu:

toγuluγsan burqan-u/ jarliγ-i sonosču:

datoru [=dotoru] maγu nigül-i tebčiged:

degedü nom-du simdan/ kičiyejüki::

erdeni burqan/ baysi-yin nomlaysan:

eldeb/ üliger-tü-yin sudur-i:

enedkeg-ün kelen-eče/ ulamjilan:

enedgürel ügei/ töbed-ün kelen-iyer::

delgerenggüy-e sayitur/ orčiγulju bür-ün:

degedü/ nom-un törö-yi bayiγulju:

datoru [=dotoru] nigül-tü üiles-i/ tebčiged:

temdegtey-e/ geyigülbei ene üliger-iyer::

ene üliger-ün dalai bičiγü/ siduluγsan [=suduluγsan] küčün-iyer:

ečiγe eke terigülen jirγuyan/ jüil amitan-u tusa-yin tula:

erkin süsüg-tü Elgen biči/ kemen duraduγsan-tur:

egenegte dalan doluyan nasutu [284a] ebügen Biligtü bičiγü bütügebei::

sačalal ügei ünen tegüs/ toγuluγsan burqan anu:

sayaral ügei sasin erdeni/ minu:

sedkisi ügei jegün/ eteged ulus-tur:

sayitur/ delgeremüi kemen nomlaysan/ yosuγar::

tengsel ügei mongγol ulus-tur anu:

tenggelig [=tenggerlig] boyda Linden [=Ligden] qutuγ-/tu qayan töröjü:

delekei/ dakin-a tusa-yi sedkiγü:

dayan-u deger-e bayiγulbai/ nom-un duvaγa-yi::

aγui yeke/ ene mongγol ulus-tur anu:

ariγun nom-un törö yosun:

aγuda masi sayitur delgereged:

nasuda tasural ügei oro/siqu boltuγai::

üiles-ün/ ači ür-e arγadal ügei/ egün-i:

üjged sača/ doturaban oroγul-un čidaγu:

ürgülde [=ürgüljide] tasural ügei/ kičiyen üiledču:

ülemji/ amuγulang γaγar-a törökü/ boltuγai:

yegüdkel ügei/ чоҕ јибқуланг-ту bey-e-yin/ өлҗеи qutuҕ orosituҕai:  
јіran üyes-tü јarлиҕ-un/ өлҗеи qutuҕ orosituҕai:  
kiјaҕar-ača qaҕačaҕsan kkir/ ügei sedkil-ün өлҗеи qutuҕ/ orosituҕai:  
ilaҕuҕsad-un/ bey-e јarлиҕ sedkil-ün өлҗеи/ qutuҕ orosituҕai:: : ::

mangyalam:: : ::

dayičing ulus-un engke/ amuҕulang-un tabin ҕurban/ on: köke morin јil-un/ namur-un  
dumdadu sar-a-yin/ sine-yin naiman-u sayin edür-e/ bičiјü dügürgebei:: : ::

Перевод на русский<sup>2</sup>

**Ширээт-гуши-цорджи**

**Сутра, [обладающая] скорейшим познанием**

*Колофон*

**[283a]**

Поклоняюсь Шакьямуни.

Силой величайшей добродетели

Отринувшему греховные деяния,

Обретшему четыре блаженных тела,

Прибежищу живых существ Будде<sup>3</sup> поклоняюсь.

Действительно совершенный Будда<sup>4</sup> наш

Срединной Индии местности Магада<sup>5</sup>

Многочисленного государства [и] подданных хозяин,

Преисполненный семью драгоценностями<sup>6</sup> и просветленностью.

Получивший рождение сыном царя Шудходаны,

Подобную горе Сумеру<sup>7</sup> свою царскую власть,

Сравнимых с молочным океаном цариц и сподвижников,

Сделав слепыми, оставил без хозяина.

---

<sup>2</sup> В данном переводе мы используем условный знак «квадратные скобки», в которые заключены дополнительные слова, поясняющие смысл, в круглых скобках приводятся альтернативные варианты перевода.

<sup>3</sup> Здесь и далее в тексте колофона приводится словосочетание *burqan baysi* букв. 'Учителю Будде', которое мы переводим как 'Будда'.

<sup>4</sup> В буддийских текстах часто встречается термин *üneger toyluуsan burqan* 'действительно совершенный Будда' [Maḥāvūtpatti 1995: 1, № 5; Яхонтова 2010: 97], а также *ilete toyluуsan burqan* 'полностью просветленный Будда' [Maḥāvūtpatti 1995: 460, № 6907], поэтому в данном случае этот эпитет, на наш взгляд, можно перевести как 'совершенный, просветленный'.

<sup>5</sup> Magada — Магадха, древнее царство в северо-восточной Индии, основное место деятельности Будды Гаутамы.

<sup>6</sup> *doluуan erdeni* — 'семь драгоценностей' (царской власти): колесо (учения), драгоценность чиндамани, царица, сановник, слон, конь и армия.

<sup>7</sup> *Sümir aуula* — мифическая гора Сумеру, согласно буддийской мифологии и космологии, является центром мироздания.

Из четырех океанов, во главе со смертным<sup>8</sup> [океаном],  
Скорейшим образом спасшись<sup>9</sup>, святости высших,  
воистину, [занят] поисками.  
Еще более святыми деяниями стал тойном<sup>10</sup>.

[283b]

В совершенстве освоив различные знания,  
Обретя величественное золотое тело,  
Львиным рыком проповедовав дхарму,  
Привел в изнеможение обладателей неправедных воззрений<sup>11</sup>.

Не удовлетворяясь [этим], нектаром учения  
Всех живых существ в равной мере наилучшим образом окропил<sup>12</sup>,  
Темных невежественных живых существ  
удовлетворив, подвиг к высшей святости.

Благодетельный учитель Будда наш  
Величайшему множеству своих сподвижников  
Эту святую сутру, [обладающую] быстрым познанием,  
Когда пространно провозвестил,

То, не взирая на время, множество сподвижников,  
Выслушав наставления действительно совершенного Будды,  
Отринули внутренние недобродетельные деяния,  
[Стали] усердно практиковать возвышенное учение.

Драгоценным учителем Буддой проповеданную  
Сутру, [обладающую] многочисленными примерами,  
С санскрита<sup>13</sup> подробно переложив,  
Безошибочно [на] тибетский язык

Наилучшим образом пространно перевел.  
Установив власть возвышенного учения,  
Воздерживаясь от внутренних недобродетельных поступков,  
Явно просветил этими примерами.  
В силу того, что записал, исследовал это Море притч,

---

<sup>8</sup> Зд. букв. 'во главе со смертью'.

<sup>9</sup> Зд. букв. 'выйдя'.

<sup>10</sup> Тойн — странствующий монах.

<sup>11</sup> Ыгууи й'ел-теп — приверженцы неправедных воззрений, еретики.

<sup>12</sup> Зд. букв. 'разбросал, разбрызгал'.

<sup>13</sup> Зд. буквально 'с индийского языка'.

Во имя пользы шести видам живых существ<sup>14</sup> во главе с родителями  
Когда [обладающий] высшей верой Элге (Элген) попросил записать<sup>15</sup>,  
77-летний [284a] старец Билигту записал.

В соответствии с тем, что провозвестил Несравненный, истинный,  
действительно совершенный Будда,

О том, что незамедлительно драгоценность учения его  
В непостижимой стране восточной стороны  
Наилучшим образом распространится,

В несравненном Монгольском государстве  
подобный тенгрию владыка святой Лигдэн-хан<sup>16</sup> родился,  
Думая о пользе для всего мира,  
Над миром водрузил стяг Учения дхармы<sup>17</sup>.

В этом великом Монгольском государстве  
Закон священного учения,  
Повсеместно наилучшим образом распространившись,  
Пусть непрерывно процветает во все времена!

Следствие деяний бесхитростно  
познав, тотчас же сумев принять<sup>18</sup>,  
Постоянно, непрерывно стараясь практиковать,  
Да обретем рождение в Земле блаженства<sup>19</sup>!  
Да пребудет счастье и благоденствие не возрождающегося вновь великолепного  
сиятельного тела!  
Да пребудет счастье и благоденствие в 60 поколениях!  
Да пребудет счастье и благоденствие непрочных мыслей, свободных от границ!  
Да пребудут счастье и благоденствие тела, слов и мыслей<sup>20</sup> Победоносных!  
Мангалам.

Закончил писать в 53-й год Энхэ Амугулана<sup>21</sup> государства дайчинов, [в] год  
синей лошади, в благоприятный восьмой день среднего весеннего месяца.

<sup>14</sup> jīgūyuan jūil amitan — «шесть видов живых существ»: тэнгрии (небожители), асуры, люди, животные, преты (бириды) и обитатели ада.

<sup>15</sup> Букв. 'попросил (напомнил), говоря «напиши»'.

<sup>16</sup> Ligden qutuū-tu qaγan — цахарсий (чахарский) Лигдэн-хан (г. рожд. 1592, гг. правления: 1604–1634).

<sup>17</sup> duvaǰa — «знак победителя», зонтообразный стяг, атрибут царей.

<sup>18</sup> Букв. 'впустить в себя'.

<sup>19</sup> Земля блаженства (или Сукхавати) — райская область Будды Амитабхи.

<sup>20</sup> beu-e jarliū sedkil — зд. речь о деяниях тела, речи и мыслей.

<sup>21</sup> engke amuγulang-un tabin γurban on — «53-й год мира и спокойствия». Здесь речь идет о годах правления Цинского императора Канси (1662–1723), т. е. о 1714 (1715) г.

**Toyin güüsi**  
**Siluyun budayun üy-e onoqui neretü sudur**  
*Колофон*<sup>22</sup>

[192a, jaγun yeren γurban]

ôm suvasti sidam ::

aγui yeke nigülesküi oγtarγui-tur :  
 ariγun nom-un rasiyan-u qur-a-bar  
 amitan-u nisvanisun ilsü-yi siregeged :  
 arilγaγči burqan-a sögedcü bürün ::

terigün keyin mandal bayin toytaγu  
 tegünü dumda orosibai : yeke dalai  
 tegün-eče ulam altan delekei boluγsan  
 degere Sümür aγula altan aγulas bütübei :

γutayar temür orčün küriyen-lüge :  
 γayiqamsiy galbaravas modun terigüten :  
 qamuγ tib-üd-i tegüs bütügsen-eče  
 qangγaγči jüil-ten-i bütübei küseleng-üd-i ::

tere caγ-tur tunumal dalay-ača ber :  
 tegsi mingγan nabčitu lingqu-a edübesü :  
 degere gegen gerel tengri-ner :  
 temdegtey-e sayin čaγ bolqui kemen γayiqalduγuyui ::

ulam tendeče Esru-a oron-ača ber :  
 ündüsülen amaramay tengri-ner-lüge :  
 učiralčabai Čambutib-un oron terigüten :  
 ösbei tvib-üd-tür kümün ber ::

<sup>22</sup> Приводится по изданию [Le Damamükonāmasūtra: Texte mongol du Toyin Guiši par C. Šagdarsüren. Budapest: Akad. Kiado, 1989. XVIII, 469 p. (Monumenta Linguae Mongolicae Collecta. 10). P. 456–463]. В транслитерации в квадратных скобках приводится нумерация листов.

uridu-yin irüger nigülesküi-ber ::  
oki mingyan galab-taki burqan-nuyud :  
oytarγui metü nom-un tvib-eče :  
oron-ača kodoljü amitan-u tusalaǰuyui ::

angq-a urida Karkasundi burqan ber :  
amitan naiman tümen nasutu-yin čay-tur :  
ariyun nom-un töröl yosuγar kü :  
aburan masida tusa kürgeküi :

ǰiči nököge Kanakamuni burqan inu :  
ǰirγuyan tümen nasulaqui čaytur :  
ǰirin sedkil-ten olan sedkil olan amitan-i ber  
ǰiluyadču tonilγarun tusalaǰuyui ::

γutayar oki degedü Gašib burqan :  
qoyar tümen nasutu amitan eldeb boged  
qoličal ügei nom-un tora-ber-iyen :  
γutayar-tur kürgen aburaǰuyui ::

tendeče Šakyamuni [b]idan-i  
teyin či ǰayun nasutu amitan-i [a]burarun :  
tengsel ügei sudur tarnis-un nom-[ud]-i :  
tegsi mayad-iyar tus kürgelüge ::

ire[ge] edügüi  
itegel Mayidari terigüten qamuy b[urqad] [192b, ǰayun yeren dörben] ded-iyer  
ilübte darulčan mün degere  
ireǰü dülete amitan-a tusa kürgemüi ǰ-e ::

edüge tuyar burqan baγsi bidan-u  
erkin nom-un kürdün-i orčiγulbasu ber :  
erdeni sudur tarni-yin yosuγar kü :  
erüsün tonilγabai amurliγsan qutuy-tu ::

öber busud-i tusala[n] dayusuyad :  
üy-e qoyar ünen-ü tuyil-tur kürçü :  
ülemji amurliysan nirvan-u töb-tür  
öbesüben amurlin nuta sayumui edüge ::

burqan nirvana-tur oroysan-u qoyina-aça :  
bodisung-nar degedü qad bolun töröged :  
bükün öber-ün ejeleküi ulus-dayan :  
boydas-un nom-iyar delgeregüljügüi ünen-iyer :

umar-a eteged-deki Mongol ulus-tur :  
ülemji Činggis qayan Sečen qayan-u üy-e :  
ušnir čimeg šasin ber bui bögetele :  
ulam amitan-u nom-un qubi ber baraju ::

ündüsün buyan-u tariyan-u üresi :  
ürü'küi qara жүg-ün kei möndür-iyer :  
oron ebdere kişurabai tede  
ülil ügei sadarayuljuşui tendeki amitan ::

erten-ü buyan-u irüger-ün küčün-iyer :  
edüge çay-tur Altan nom-un qayan :  
erte šasin-i jalşamji bolurun :  
erüsün buyan bilig-iyer dügürgelüge ::

tendeče ulam nom-iyar yabubai altan uruy :  
tere Bodisung qatun kiged :  
tegüs süsüg-tü tayiji-luy-a :  
tegsi bisirel-tü Ayuşi tayiji ::

qamuş burqan-nuşud-un qubilşan erdem :  
şayıqamsiş bodisung-nar-un yabudal viçai :  
qamtu öglige şaşşabad küliçenggüi :  
qayaraqay-a kiçiyenggüi dişan bilig kiged-i ::

siluyn erdem-ün sang anu boluŋči  
siyulyada-qun [?=siluyudqa-γad] budayu üilesi tebčigülügči :  
siddi sayin ügen-i manglai olγayuluŋči :  
sine-yin saran metü nemegülügči ene sudur-i ::

ačitu ečiŋe eke terigüten [? enek]ü :  
anggida öbere öbere amitan-u [? tusa-yin tulada]  
ab ali bisirel-iyer duraduγsan- [193a, ǰayun yeren dörben] -tur  
ilγali ber orčiγulbai Toyin güüsi ::

sača čaγasun oγtarγuy-yin orona : naran  
saran-u erikesi masida ǰergelegči :  
Sayin buyan-tu ubasi kiged-iyer :  
Šayšabad ubasi Qonǰin ubasi-luy-a ::

biširel-tü Amonai [?] bayši :  
Belge bayši kiged-i bügüdeger ber :  
bišilun dülete masi kičiyel-iyer :  
bičibeı uran ügülegči irged ::

nigülesküi sedkil-ten ǰasan soyurq-a :  
nisvanis-un sedkil-ten buü maγusiyatuγai :  
niǰeged qosıγad ǰöb ele bögesü :  
ničul ügegü buyan-u önörge [= könörge] manu boltuγai ::

erketü qaγan qatun altan uruy  
erkin noyad bayši šabi nomčid :  
ečiŋe eke ǰırıγuγan töröl-tü amitan :  
engke esen orosin atuγai imayta ::

čaγan buyan-nuγud-iyar nemetügei :  
čaγ-un qadqulduγan ügei boltuγai :  
časutu ǰud turqan sayitur usadtuγai :  
Čambutib-un kümün engke ǰırıγatuγai ::

kölberiküy-yin törö engkejitügei :  
kölčin qalan qolada odtuyai :  
kögerçü üjügürkeküi aburiban amurlituyai  
köser-e yabuqun-i durabar atuyai :

kesig ebedčin-i tarqan atuyai :  
keregür barayur ügei bolun atuyai :  
qur-a çay-tur orotuyai :  
kereg-tü üiles jüg-iyer bütütügei ::

arban nigül-i amurliyul-un atuyai : [193b]  
ariyun arban jüil buyan-iyar yabutuyai :  
anggida diyan bilig-iyer odtuyai :  
amuyulang qoyosun-iyar bisilyatuyai ::

qarsi nisvanis masi-da amurlituyai :  
qar-a jüg-ün todqar usadtuyai :  
qayaçayur sayad jedker-i tarqatuyai :  
qamtu amaray bolun nuta orosituyai :

qoor-tu mayui üiles-eçe könggetügei :  
qulayan dayisun sayitur amurlituyai :  
qotalayar nom buyan-iyar bisilyatuyai :  
qutuy oron-a kürün anu [? =aqu] boltuyai :

alyasangyui yasiyun jobalang-un oron :  
amul ügegü ebedčin-i sergegçi em :  
aldarsiysan burqan-u šasin-u nom-i :  
arban jüg-tür delgertügei masida :

ündüsün erdeni-sün suu jali :  
ülemji idam burqad-un suu jali :  
ürgülji Šakyaliy-ud-un suu jali-bar :  
ügülegsen irüger-i minu bütütügei ünen-e ::

budaγu qarangγui ger-tür-iyen  
bodi sedkil-ün ĵula-yi debülgegülüged :  
bükün amitan-a gerel-iyer sakiĵu ele :  
boydasun qutuγ-i dügürgetügei nasuda :

Ganasinanbil qaγan mingγan ĵula sitaγaysan bui : Biligarli qaγan mingγan qadaγas'un  
[qa]daysan bui : Baraγ-mani-diu-a qaγan γal-tu nüke-tür qarayiγsan buyü: Udala arši arasun-i  
čaγasun kigsen : Šibini qaγan [194a, ĵaγun yeren tabun] bey-e-yin miqan-i činglegür-tü kiĵü  
öggügsen : Maq-a-sadua ölgöčün bars-tu beyeben öggügsen: Susadi qaγan boluγsan čaγ-taγan  
ečige eke-degen miqan-i-yan öggügsen: Küličenggüi arši-yin ĵüil : Mayidari-bala qaγan boluγsan-  
tur-iyen arban buyan-tu üile üiledügsen : Qoĵiγula qan köbegün-i ĵüil : Kündä görögesün : Saran  
gerel-tü qaγan : ĵiγasun-tur törögsen : Ašôki qaγan : [qoo]ra-tu moyai ügürügsen Yeke öglige-tü  
: Tolin niγur-tu : Jöb erigči : Buyan üiletü : Joγaγči bayan : Sudasomi qan köbegün : Čidaγči ökin  
: Jokis-tu qaγan : yeke tüsimel : eng urida asaraqui sedkil : Oroy-ača törögsen :: : :

om ma-ŋi bađ-me huum hriĥ :: : :

*Перевод на русский*

**Тойн-гуши**

**Сутра, именуемая «Быстро распознающая пределы глупости»**

*Колофон*<sup>23</sup>

[192a]

Ом свасти шидам.

В небесах неизмеримого милосердия  
Дождем из нектара чистого учения  
Смывающего грехи (пороки) живых существ  
перед очищающим Буддой преклоняю колена.

Когда в начале утвердилась мандала воздуха,  
Воссел в ее центре. Из великого океана  
возникла золотая земля.  
Сверху воссоздал гору Сумэру и золотые горы.

В-третьих, вместе с железным окружением (грядой),  
Во главе с удивительным деревом Калпаврикша,  
После того, как в совершенстве создал все материки,  
Воссоздал все то, что исполняет желания.

В то время, стоило только из чистого океана  
создать лотос с тысячью равными лепестками,  
Высшие сиятельные тенгрии  
Выразили удивление, говоря, что наступило знаменательное время.

Вслед за этим в стране Эсруа [тенгрия]  
пребывая, с тенгриями [райской области] Амармаг  
Встретились. Такие как Дзамбутиб  
материки возникли. Люди на материках

---

<sup>23</sup> В данном переводе в круглых скобках приводятся эквиваленты перевода, в квадратных — поясняющие слова.

В силу милосердия прежнего благопожелания  
На протяжении изначальной тысячи кальп,  
Из материка учения, подобного небу,  
Сдвинулись с места, [стали] оказывать помощь живым существам.

Самый первый Будда Каркасунди,  
В то время, когда живые существа жили 80 тысяч [лет],  
в силу закона святого учения о рождении,  
спасая, оказал неизмеримую помощь.

Также следующий Будда Канакамуни,  
В то время, когда жили 60 тысяч [лет],  
Обладателей обычной судьбы, многие судьбы и [многих] живых существ  
возглавив, усмирив, оказал помощь.

Третий наивысший Будда Кашьяпа,  
[когда] живые существа, [жившие] 20 тыс. [лет], были во множестве,  
Силками своего учения, [лишенного] примесей,  
Препроводил до третьего [предела] и [тем самым] спас.

Вслед за этим Шакьямуни  
нас, живых существ, [живущих] 100 [лет], спас.  
Учения не сравнимых [ни с чем] сутр и тарни  
Равной мерой определенно оказал пользу.

Еще не явившиеся  
будды во главе с прибежищем Майтреей [192b]  
Следующим,  
подавив волшебство (колдовство),  
явившись, окажут пользу лишенным слуха живым существам.

Ныне учитель Будда  
тем, что повернул колесо первенствующего учения,  
В соответствии с законом драгоценных сутр и тарни  
Спас умиротворенный святой (хутухта).

Осуществив [оказание] помощи и себе, и другим,  
Достигнув предела двух истин,  
Далее в центре умиротворенной нирваны  
усмирив себя, ныне твердо восседает.

Вслед за тем, как Будда погрузился в нирвану,  
Получив рождение великими царями бодхисаттв,  
Все [они] в странах, которые оказались в их власти,  
Учением [высших] владык воистину добились процветания.

В Монгольском государстве, [находящемся] к северу,  
Во времена Чингис-хана, Сэцэн-хана,  
В то время как были знакомы с украшением головы и религией,  
Все более у живых существ исчерпывалась доля учения.

Зерна урожая основополагающей добродетели  
Градом воздуха [с] черной стороны света,  
Поражая землю, побило.  
Живые существа той [страны] оказались в неизмеримом замешательстве.

В силу благопожеланий прежних добродетелей  
В настоящее время Алтан номун хан  
Стал продолжателем древней религии,  
Наполнил знаниями добродетели победителей.

С тех пор еще более золотой род стал жить в соответствии с Учением дхармы.  
Той ханши–бодхисаттвы  
вместе с совершенным верующим тайджи,  
вместе с верующим в равной степени Аюши тайджи,

Заслуг всех перерождений Будд,  
Деяний удивительных бодхисаттв,  
вместе с деяниями милостыни, обета, терпения,  
усердия, созерцания, знания

Являющуюся собранием чистого познания,  
[Заставляющую] напрягать силы и мысли, воздерживаться от глупых деяний,  
[Позволяющую] достичь вершины истинно волшебных слов,  
Эту сутру, приумножающую подобно растущей луне,

Ради пользы для себя и для живых существ  
во главе со славными родителями,  
Когда с верой попросили,

**[193a]**

Тойн-гуши перевел различия.

Тотчас же в стране снежных небес,  
четки [из] солнца и луны в высшей степени уравнивающие  
Сайн Буянту убаши, а также  
Шагшабад убаши вместе с Хонджин убаши,

Праведным Амонай багши,  
а также Бэлгэ багши — все вместе  
[с] прилежанием, большим старанием  
записали красноречивые граждане.

Обладающие милосердием, соблаговолите поправить.  
Обладающие грехами, не хулите.  
Если есть одна–две верные истинные [вещи],  
Пусть без [всякого] сомнения станут вместилищем нашей добродетели.

Пусть на все времена пребудут  
Властительные хан и ханша, золотой род,  
Главенствующие ноены, учителя, ученики, ученые,  
Шесть видов живых существ, [во главе с] родителями.

Пусть преисполнятся белой добродетелью,  
Пусть не будет поползновений (взаимных укулов) времени,  
Пусть устранятся снежная бескормица (дзуд) и голод,  
Пусть вечно благоденствуют все [обитатели] Дзамбутиба!

Пусть неустойчивая власть пребудет вечно,  
Пусть уйдут подальше злые демоны.  
Пусть успокоят свой хвастливый, заносчивый нрав.  
Пусть все те, кто ступают по земле, будут жить по своей воле.

Пусть устранятся эпидемии.  
Пусть прекратятся ругань и споры.  
Пусть вовремя проливается дождь.  
Пусть необходимые дела осуществляются [согласно] задуманному.

Пусть усмирят 10 грехов (недобродетельных деяний).  
Пусть пребудут, [совершая] 10 добродетельных деяний.  
Пусть вовеки живут созерцанием и знанием.  
Пусть созерцают блаженную пустоту.

Пусть в высшей степени успокоятся преграды, препоны, грехи.  
Пусть устранятся препоны черной стороны.  
Пусть развеются разделяющие (разлучающие) препятствия.  
Пусть, став любящими, будут непоколебимы.

Пусть избавятся от зловредных плохих деяний,  
Пусть наилучшим образом усмирятся воры и враги.  
Пусть все вместе станут созерцать Учение дхармы и добродетели.  
Пусть достигнут святой земли.

Страна горьких непрерывных страданий  
Лекарство, излечивающее от болезней, не оставляющих в покое,  
Учение дхармы прославленного Будды,  
Пусть в высшей степени распространится в 10 странах света.

Величием основополагающих драгоценностей,  
Величием будд-идамов,  
Величием Шакьяцев  
Пусть воистину исполнится произнесенное мною благопожелание!

В мрачной, темной юрте своей  
Возжигая лампаду святости просветления (бодхи),  
Охраняя светом все живые существа,  
Пусть в этой жизни преисполнитесь святости владык!

Царь Ганашинабал зажег тысячу лампад. Царь Билигарли вбил тысячу гвоздей. Царь Бараг-мани-Дива прыгнул в огненную яму. Святой Удада сделал бумагу из кожи. Царь Шибини [194a] положил свое мясо на весы. Махасадва отдал свое тело на съеденье тигрице. Царь Сусади в то время, когда стал царем, пожертвовал свое тело родителям. О Терпеливом отшельнике (арши). Царь Майдарибала, когда стал царем, совершил 10 добродетельных деяний. О царевиче Ходжигуле. Лань (антилопа) Кунда. Царь Саран Гэрэлт. Перерождение рыбой. Царь Ашока. О том, как Их Оглигэт (Великий милостынедатель) нес ядовитую змею. Обладающий лицом-зеркалом. Правильно просящий. Совершающий добродетельные деяния. Богач-едок. Царевич Судасоми. Дева Чилагчи. Подходящий царь. Великий министр. Прежняя мысль о сострадании. Рожденный из макушки.

Ом мани падме хум хри!

## Summary

In this book there are observed some questions of history of the medieval Mongolian literature which basis on the translations of written monuments, constantly drawing make attention of experts in the Mongolian languages and literature of the Mongolian peoples.

The author analyzes here such literary compositions, as “The Sutra of the Wise and the Fool” (tib. *'dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo*, mong. *üliger-ün dalai*), “The Tale of the Moon Cuckoo” (tib. *mgrin sngon zla ba'i rtogs brjod*, mong. *bodi sedkil tegüsügsen köke qoyulai-tu saran kökege neretü sibayun-u tujuji*), the Mongolian Commentary to Nagarjuna's “Drop of Nectar”, as well as the Tibetan primary sources taken for a basis of the Mongolian and Oirat translations and comments.

The author describes the principles and rules of translation from the Tibetan language into the Mongolian, collected and fixed in lexicographical work “The Source of Wise Men” (mong. *merged yarqu-yin oron*), also mentions the questions of Tibetan Poetics and translation of Tibetan poetic text in Mongolian and Oirat translations.

In the book there is presented the analysis of translational technique of the authors, whose literary activity passed in the 17–18<sup>th</sup> centuries. Among them Širegetü güüsi čorji (the end of the 16<sup>th</sup> – begin. of the 17<sup>th</sup> cent.), Toyin güüsi (begin. of the 17<sup>th</sup> cent.), Za-ya paṇḍita nam-mkha' rgya-mtsho (1599–1662), Dai güüsi Ngag-dbang bstan-'phel (1700–1780) and others. The Oirat translation of the Tibetan “Sutra of the Wise and the Fool”, which was carried out in the middle of 20<sup>th</sup> cent. by Kalmyk Buddhist monk Thog-med bka'-bcu (O. M. Dordjiyev) (1887–1980) is also involved in the comparative analysis.

The monograph is supplied by appendices such as the colophons to “The Sutra of the Wise and the Fool” which authors are Širegetü güüsi čorji and Toyin güüsi.

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ. О монгольской переводной литературе XVII–XVIII вв.	3
ГЛАВА 1. Монгольская переводная литература XVII–XVIII вв.	6
1.1. Историография монгольской переводной литературы XVII–XVIII вв. в отечественном и зарубежном монголоведении	6
1.2. Обзор источников на тибетском, монгольском и ойратском языках	14
1.3. О жанровой принадлежности памятников тибето-монгольской повествовательной литературы XVII–XVIII вв.	17
1.4. Правила перевода, зафиксированные в терминологических словарях	20
1.5. Особенности индивидуальной переводческой техники отдельных авторов	32
ГЛАВА 2. Ойратская переводная литература XVII–XVIII вв.	51
2.1. Обзор источников на ойратском языке и их исследований в отечественной и зарубежной монголистике	51
2.2. Переводческая деятельность Зая-пандиты Намкай Джамцо	56
2.2.1. О составе переводов Зая-пандиты	58
2.2.2. Общие замечания о переводческой технике Зая-пандиты и его школы	65
ГЛАВА 3. Литературная судьба памятников средневековой тибето-монгольской повествовательной литературы в XX веке	69
3.1. «Сутра о мудрости и глупости» и ее монгольские и ойратские переводы	69
3.1.1. Сутра, именуемая «[Обладающая] скорейшим познанием» Ширээт-гуши-цорджи (конец XVI – начало XVII в.)	73
3.1.2. Монгольский перевод Тойн-гуши (начало XVII в.)	75
3.1.3. «Море притч» в переводе Зая-пандиты Намкай Джамцо (сер. XVII в.)	75
3.1.4. Oülgurun dalai «Море притч» в переводе Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиева) (сер. XX в.)	76
3. 2. Сравнительно-сопоставительное исследование монгольских и ойратских переводов «Сутры о мудрости и глупости»	78
3.2.1. Структура и композиция переводов	78
3.2.2. Особенности переводов, переводческих приемов отдельных авторов в сопоставлении	104
3. 3. Общие тенденции в переводах буддийских сочинений с тибетского языка на монгольский и ойратский языки (вместо Заключения)	116
Список сокращений	119
Список цитируемой литературы	119
Приложение 1. Širegetü güüsi čorǰi. Siluγun onol-tu sudur. (Ширээт-гуши-цорджи. Сутра, «[Обладающая] скорейшим познанием») Колофон. Транслитерация и перевод	130
Приложение 2. Toyin güüsi. Siluγun budaγun üy-e onoqui neretü sudur (Тойн-гуши. Сутра, именуемая «Быстро распознающая пределы глупости»). Колофон. Транслитерация и перевод	135
Summary	147

*Научное издание*

Музраева Деляш Николаевна

**ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКАЯ ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНАЯ  
ЛИТЕРАТУРА XVII–XVIII вв.  
(Переводные письменные памятники  
на монгольском и ойратском языках)**

Компьютерная верстка — Д. В. Татнинов

Подписано в печать 17.01.13.

Формат 60×84/8. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Усл. печ. л. 17,43.

Тираж 300 экз. Заказ 760-13.

Отпечатано в ЗАОр «НПП „Джангар“»  
358000 Республика Калмыкия, г. Элиста, ул. Ленина, 245.

