«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
THE INSTITUTE OF ORIENTAL MANUSCRIPTS

THE BUDDHIST TRADITIONAL SANGHA OF RUSSIA
GUNZECHOINEI DATSAN

TIBETOLOGY IN ST. PETERSBURG

Collected papers

Issue 1

St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers
St. Petersburg
2014

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ

БУДДИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ САНГХА РОССИИ
ДАЦАН ГУНЗЭЧОЙНЭЙ

ТИБЕТОЛОГИЯ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Сборник статей

Выпуск 1

Издательство «Петербургское Востоковедение»
Санкт-Петербург
2014

Печатается по решению Ученого совета ИВР РАН

Редакционная коллегия:
доктор ист. наук проф. *И. Ф. Попова* (председатель); *Б. Б. Бадмаев*;
канд. филол. наук *А. В. Зорин* (ответственный редактор);
доктор ист. наук проф. *В. Л. Успенский*

Рецензенты:
канд. филос. наук *М. Н. Кожевникова*; канд. филол. наук *Н. С. Яхонтова*

Издание осуществлено при финансовой поддержке Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй

Тибетология в Санкт-Петербурге. Сборник статей. Выпуск 1. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014.

Сборник состоит из двух частей, которые включают материалы: 1) Первых и Вторых Петербургских тибетологических чтений (ИВР РАН, 2012—2013 гг.); 2) Круглого стола по теме «100-летие молебна, проведенного XII Пандито Хамбо Ламой Итигэловым в Санкт-Петербурге. Актуальные вопросы взаимодействия буддизма и науки» (ГМИР, 16 мая 2013 г.).

Editorial Board:
Prof. Dr. *I. F. Popova* (chief editor); *B. B. Badmaev*;
Dr. *A. V. Zorin* (executive editor); Prof. Dr. *V. L. Uspensky*

Peer-reviewed by:
Dr. *M. N. Kozhevnikova*; Dr. *N. S. Yakhontova*

Tibetology in St. Petersburg. Collected papers. Issue 1. — St. Petersburg: St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2014.

The book consists of two parts containing papers submitted at the First and Second St. Petersburg Tibetological Seminars, held at the Institute of Oriental Manuscripts, RAS in 2012 and 2013, and the Round Table *The 100th Anniversary of the Prayer Service Performed by the 12th Pandito Khambo Lama Itigelov in St. Petersburg. Current Issues of Cooperation between Buddhism and Science* held at the State Museum of History of Religions on May 16, 2013.

© Коллектив авторов, 2014
© Институт восточных рукописей РАН, 2014
© Петербургское Востоковедение, 2014

Содержание

От редколлегии 7

Часть 1. МАТЕРИАЛЫ ПЕТЕРБУРГСКИХ ТИБЕТОЛОГИЧЕСКИХ ЧТЕНИЙ

К 150-летию С. Ф. Ольденбурга

Т. В. Ермакова. С. Ф. Ольденбург о непальской рукописной культуре 10

Коллекции. Архивы

Ю. И. Елихина. Буддийская скульптура, принадлежавшая академику Ф. И. Щербатскому 20

Д. В. Иванов. Материалы о петербургском буддийском храме, хранящиеся в Государственном Эрмитаже. Петербургский буддийский храм, государственный музейный фонд 26

С. С. Сабрукова. Опыт тибето-монгольских штудий А. М. Позднеева (по материалам Архива востоковедов ИВР РАН) 36

История. Социум

В. Л. Успенский. О государстве Гуши-хана. 52

М. А. Солощева. Поиски легитимного преемника Далай-ламы VI 60

Е. Ю. Харькова. К столетию со дня рождения Муге Самтэна Гьяцо: путь буддийского ученого и духовного наставника. 69

В. С. Толокнов. Пути сохранения этнической идентичности тибетцев в условиях диаспоры 92

Литература. Язык

А. В. Зорин. О структуре и содержании сборника «Сунгдуй» 100

А. А. Сизова. Тибето-монгольский словарь по терминологии «Ламрим Ченмо» из коллекции ИВР РАН 119

Ю. В. Болтач. Тибетская частица ལ་ и китайский предлог 於: опыт сравнительной характеристики. 130

Часть 2. МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА ПО ТЕМЕ: «СТОЛЕТИЕ МОЛЕБНА, ПРОВЕДЕННОГО XII ПАНДИТО ХАМБО ЛАМОЙ ИТИГЭЛОВЫМ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ. АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ БУДДИЗМА И НАУКИ»

Б. Б. Бадмаев (*Ширетэ Лама Джампа Доньёд*). 100-летие молебна, предварявшего открытие Санкт-Петербургского (Петроградского) дацана 142

Ц. Б. Дармаев (*Церен Лама*). Научное партнерство и практика переводческой работы 147
Д. Г. Дашибалданов (*Дымбрыл Багша — Еше Жигме*), *Б. Б. Бадмаев* (*Ширетэ Лама Джампа Доньёд*). Система образования в Буддийской традиционной сангхе России 154
В. Л. Успенский. Буддийская книга в России. 160
А. В. Зорин. Тибетский фонд ИВР РАН: история формирования, актуальное состояние и перспективы развития 164
Ю. И. Елихина. Иконография бодхисаттвы Авалокитешвары в искусстве буддизма 173
Индекс тибетских имен и названий 192
Об авторах 198

От редколлегии

Предлагаемый сборник представляет собой результат объединенных усилий профессиональных тибетологов Санкт-Петербурга из ведущих востоковедных учреждений города (таких как ИВР РАН, Восточный факультет СПбГУ, Государственный Эрмитаж, МАЭ РАН) и представителей Буддийской традиционной сангхи России в лице лам Санкт-Петербургского буддийского храма — дацана Гунзэчойнэй. История последнего неразрывно была связана с деятельностью петербургских ученых-буддологов, таких как Ф. И. Щербатской, С. Ф. Ольденбург, В. Л. Котвич, Б. Я. Владимирцов и другие. Эти традиции научных и организационных связей между востоковедами и буддийскими монахами обретают новую жизнь. Тому свидетельством — их совместное участие в научных мероприятиях, подготовка совместных выставок и публикаций.

В 2012 г. Институт восточных рукописей РАН объявил о начале проведения ежегодных Петербургских тибетологических чтений. Основной задачей данного научного мероприятия было заявлено объединение ученых из разных учреждений науки, образования и культуры Санкт-Петербурга, а также других городов Российской Федерации и стран ближнего зарубежья, занимающихся широким кругом вопросов, связанных с изучением Тибета, его истории, литературы, религии. Особое внимание было предложено уделить изучению коллекций тибетских письменных памятников и предметов искусства, происходящих, в том числе, из культурно родственных Тибету регионов: Монголии, Бурятии, Непала и т. д. Проблемы, касающиеся современного положения тибетцев и тибетской культуры в мире, также вошли в круг рассматриваемых тем. По итогам Вторых чтений, состоявшихся в октябре 2013 г. и активно поддержанных Санкт-Петербургским буддийским храмом, было принято решение опубликовать сборник статей по материалам Чтений (они составили первую часть сборника), а также по материалам Круглого стола по теме «100-летие молебна, проведенного XII Пандито Хамбо Ламой Итигэловым в Санкт-Петербурге. Актуальные вопросы взаимодействия буддизма и науки», организованного Санкт-Петербургским буддийским храмом 16 мая 2013 г. в Государственном музее истории религии (выступления на Круглом столе составили вторую часть сборника).

Пожалуй, основной проблемой, возникшей при редактировании сборника, стал вопрос унификации русского написания тибетских имен, названий и терминов. В настоящее время не существует сколько-нибудь авторитетной системы, которой следовала бы хотя бы часть ученых. В связи с этим было принято решение сохранить авторское написание во всех случаях, снабдив, однако, сборник единым индексом, в котором отражена корреляция различных русскоязычных написаний тибетских слов с их оригинальным графическим написанием.

Будем надеяться, что сборник «Тибетология в Санкт-Петербурге» будет интересен не только коллегам-востоковедам, но и более широкой аудитории, интересующейся тибетской и, шире, буддийской культурой, которой суждено было стать органичной частью культуры общенациональной, российской. Мы надеемся также, что он станет достойным вкладом в развитие тибетологии и буддологии в нашей стране, чему столь много способствовали наши выдающиеся предшественники. Один из них — академик Сергей Федорович Ольденбург, чье 150-летие в прошлом году было широко отмечено научной общественностью. В частности, в Санкт-Петербургском научном центре была проведена представительная международная конференция с участием многих ведущих российских и зарубежных востоковедов, а оргкомитет конференции возглавил академик Ж. И. Алферов. Данный сборник также посвящен юбилею великого востоковеда и открывается статьей о малоизвестной стороне его научной работы.

Часть 1

МАТЕРИАЛЫ ПЕТЕРБУРГСКИХ ТИБЕТОЛОГИЧЕСКИХ ЧТЕНИЙ

Т. В. Ермакова

С. Ф. ОЛЬДЕНБУРГ О НЕПАЛЬСКОЙ РУКОПИСНОЙ КУЛЬТУРЕ

Статья посвящена малоисследованным работам С. Ф. Ольденбурга, которые, как показывает автор, характеризуют его как блестящего знатока рукописного наследия Непала, дают ключ к пониманию процесса пополнения коллекций индийского фонда Азиатского музея (ИВР РАН) в 1870-е гг. и раскрывают формы международного сотрудничества востоковедов-буддологов в области изучения и публикации санскритских рукописей, обнаруженных в Непале.

Ключевые слова: непальские санскритские рукописи, И. П. Минаев, С. Ф. Ольденбург, С. Бендалл, коллекция Д. Райта

Работы С. Ф. Ольденбурга о непальских рукописях немногочисленны, однако они исключительно важны и для характеристики самостоятельного аспекта вклада С. Ф. Ольденбурга в востоковедение, и для восстановления истории пополнения европейских древлехранилищ и коллекций Азиатского музея (ИВР РАН).

Первая по времени публикации — краткая заметка «Непальские рукописи в Петербургских библиотеках» [Ольденбург, 1890: 383—386], в которой Ольденбург сообщает справочные сведения о десяти непальских рукописях, поступивших в библиотеку Санкт-Петербургского университета и в Азиатский музей «через посредство д-ра Д. Райта» [Там же: 383]. Обращение Ольденбурга к непальским рукописям на санскрите и невари объясняется устойчивым интересом санкт-петербургской буддологической школы к внеиндийским источникам санскритского буддийского письменного наследия, которое практически не сохранилось в Индии.

По каждой рукописи Ольденбург дал транслитерированное название, начальные и конечные строки, количество листов, указал варианты текста по каталогам европейских рукописных собраний. Где возможно, указаны переписчик рукописи и датировка. В конце заметки

Ольденбург приводит библиографию опубликованных каталогов и справочной литературы о «до сих пор известных непальских и вообще о буддийских санскритских рукописях» [Ольденбург, 1890: 385], что свидетельствует о его доскональном знакомстве с составом европейских коллекций, составленных на основе рукописных артефактов, привезенных из Непала.

Указание Ольденбурга на то, что рукописи поступили в Петербург при посредстве Д. Райта, проливает свет на контекст международных связей петербургских буддологов. Дэниел Райт (Wright Daniel, ?—?) служил врачом-хирургом в британском резидентстве при непальском дворе в Катманду в 1866—1876 гг. Его брат Вильям (William Wright) был профессиональным востоковедом-арабистом, профессором Кембриджского университета. Под его влиянием Д. Райт заинтересовался непальскими рукописями и начал систематически собирать их. В результате его энтузиастических усилий была собрана значительная по объему коллекция рукописей, обогатившая британские собрания.

Переписка С. Ф. Ольденбурга содержит важный факт, уточняющий историю коллекции Д. Райта в Азиатском музее. В письме к И. П. Минаеву от 11 апреля 1887 г. (накануне отъезда в Париж) С. Ф. Ольденбург упоминает о списке «Laṅkāvatāra» из Азиатского музея, подаренном В. Райтом в 1873 г. Ольденбург приводит датировку рукописи — 1852 г., «часть рукописи может быть старше, так как писана она несколькими почерками. Она лежала в большом беспорядке, и так как не все листы пронумерованы, то мне с непривычки долго пришлось повозиться» [Ольденбург, 2012: 50]. Таким образом, можно предположить, что часть рукописей, собранных в Непале Д. Райтом, поступила в Азиатский музей от его брата Вильяма. Немаловажно, что Вильям Райт в 1861—1870 гг. работал в Отделе рукописей Британского музея.

Примечательно, что в 1867 г. документирована отправка из Петербурга рукописи на сирийском языке из собрания Императорской публичной библиотеки в Британский музей «для ученых изысканий библиотекаря В. Райта» [Куликова, 1994: 187]. Профессиональные контакты Вильяма Райта с российскими коллегами были укреплены в 1876 г. избранием британского ученого иностранным членом-корреспондентом Российской (Петербургской) Академии наук.

Ценным источником для восстановления обстоятельств обнаружения и приобретения буддийских (и не только) рукописей в Непале в последней четверти XIX в. является работа Д. Райта «История Непала» [Wright, 1990]. Авторству Райта в ней принадлежит обзорный страноведный очерк той части Непала, которая была доступна для посещения европейцам, а также краткая характеристика политической истории Непала и взаимодействия непальского двора XIX в. с британ-

ской администрацией и список транслитерированных названий собранных рукописей.

Д. Райт следующим образом характеризует статус британского резидентства в Непале в 1870-х гг.: в отличие от территорий Британской Индии непальское резидентство исполняло только дипломатические функции, типологически сходные с консульскими службами Британии в европейских странах. Обмен визитами премьер-министра Непала и резидента осуществлялся два раза в год, носил исключительно церемониальный характер. Европейцы могли передвигаться только в сопровождении непальской охраны, что, как пишет Райт, сильно затрудняло непосредственное получение страноведной информации [Wright, 1990: 71—73].

Название «История Непала» эта работа получила по основному разделу — подготовленному представителями традиционной учености переводу на английский язык хроники непальских династий Ваншавали (Vansavali) по рукописи на невари и санскрите из коллекции Коуэлла (Cowell).

Применительно к нашей теме чрезвычайно важно указание Райта, в какие древлехранилища поступили приобретенные им рукописи. Наиболее значительная их часть предназначалась для библиотеки Кембриджского университета. Остальные рукописи были распределены в Британский музей, Немецкое общество востоковедения в Халле, библиотеку Берлинского университета, библиотеку Санкт-Петербургского университета и в библиотеку Академии наук в Петербурге [Там же: 316] [1].

Райт попытался также характеризовать рукописи в аспекте материалов, декорирования. Самые старые рукописи выполнены на листьях веерной пальмы, более поздние — на бумаге. Историко-культурный интерес представляет наблюдение Райта об использовании коры непальской березы (бот. Betula utilis) исключительно для записи заклинаний, помещаемых затем в амулеты в защитных целях. Он указывает также, что никогда не видел больших текстов, написанных в Непале на березовой коре, и даже не слышал о них [Там же: 316]. Свидетельство Райта проливает свет на регионально специфичные особенности рукописного дела в Непале, поскольку в Индии широкое распространение бересты как материала для письма хорошо документировано (подробнее см.: [Воробьева-Десятовская, 1988: 27—38]).

Собиратель также отметил, что большинство рукописей на пальмовых листьях имели иллюстрации, ярко раскрашенные и в отдельных

[1] Названия российских учреждений приведены так, как в тексте Райта. Ольденбург в своем описании дает более точное указание на факультет восточных языков и Азиатский музей, соответственно.

случаях с позолотой. Деревянные доски, между которыми помещались листы рукописи, лакированы и также украшены изображениями. Райт указывает на важное обстоятельство, что собранные им рукописи на санскрите по оформлению и размеру тождественны самым старым рукописям из коллекции Ходжсона в Королевском Азиатском обществе в Лондоне, каталогизированной Коуэллом и Эггелингом [Cowell, 1875] [2].

Таким образом, собирательская деятельность Д. Райта в 1870-х гг. может быть охарактеризована как второй после Б. Ходжсона этап соприкосновения с рукописной культурой Непала.

С. Бендалл (1856—1906) стал первым каталогизатором коллекции Райта в Кембриджском университете [Bendall, 1883]. На фигуре С. Бендалла необходимо остановиться отдельно, поскольку С. Ф. Ольденбурга связывала с ним теплая профессиональная дружба [Щербатской, 1934: 17] и многолетнее сотрудничество. Так, публикация текста «Шикшасамуччаи» Шантидевы по рукописи из коллекции Д. Райта, подготовленная Бендаллом, открывает инициированную С. Ф. Ольденбургом и Ф. И. Щербатским международную научно-издательскую серию «Bibliotheca Buddhica» (см.: [Bendall, 1897—1902]). Полагаем, именно С. Бендалл познакомил С. Ф. Ольденбурга с британскими рукописными собраниями и коллекциями санскритских рукописей, привезенных из Непала.

С. Бендалл представлял собой характерный для последней четверти XIX в. тип европейского востоковеда-путешественника, который мог лично прибыть в регион исследуемой рукописной культуры, осуществить разыскание и приобретение рукописей и в дальнейшем обследовать и каталогизировать их.

Ценные сведения о первой поездке С. Бендалла в Индию и Непал (1884—1885) содержит его описание путешествия [Bendall, 1886], предпринятого при поддержке фонда Вортса [3]. В некотором смысле его можно считать следующим после Д. Райта звеном в британской активности по обнаружению санскритских рукописей в Непале. Под-

---

[2] Эта публикация также в библиографическом списке Ольденбурга, см.: [Ольденбург, 1889: 385].

[3] Фонд Вортса (Worts Travelling Scholars Fund) — фонд имени Вильяма Вортса (?—1709), выпускника колледжа Святой Екатерины в Кембридже. По завещанию часть дохода от своего поместья Лендбич он предназначил университету и городу Кембридж на развитие науки и библиотек. В настоящее время фонд поддерживает исследования, проводимые за пределами Великобритании — в Бангладеш, Индии, Пакистане — и направленные на изучение религии, образования, права, политики, культуры повседневности этих стран, а также на поиск артефактов. Поддержка фонда предполагает, что результаты исследования будут опубликованы.

робное описание Бендаллом географии его путешествия и процесса полевого исследования делает его книгу ценным источником для восстановления обстоятельств разыскания и обследования рукописных артефактов в Индии и Непале.

Профессиональные контакты Ольденбурга с британскими коллегами подтверждаются фактом публикации краткой заметки в журнале британского Азиатского общества. Публикация «Short Notice on Three Dated Nepalese MSS» [Oldenburg, 1891: 687—688] демонстрирует устойчивость интереса С. Ф. Ольденбурга к проблематике непальских рукописей как исторических источников, дополняющих данные о хронологии правителей Непала. Если С. Бендалл шел от хронологии правителей к датировке рукописей (по указанию в рукописи, при каком правителе она была написана), то Ольденбург предложил другой путь — с помощью датированных рукописей уточнять время правления. Оба подхода применялись в рамках традиционной непальской хронологии, которую исследователи соотносили с европейской системой летосчисления.

Источниковую базу этой публикации составили три рукописи из коллекции И. П. Минаева. Первая из них — это «Sekanirdeśapañjikā» Рамапалы (комментарий на «Caturmudrānvya» Нагарджуны). Примечательно, что рукопись, по описанию Ольденбурга, представляет собой копию на современной бумаге, сделанную с оригинала на пальмовых листьях [Там же: 687].

Вторая рукопись — «Kriyāsaṃgrahapañjikā» Куладатты, тоже современная копия. Ольденбург выдвинул предположение, что эта копия снята с оригинала на пальмовых листьях, хранящегося в библиотеке Бенгальского Азиатского общества. В связи с этой коллекцией он высказал критические соображения о каталоге собрания, подготовленном традиционным индийским ученым Р. Мишрой [Там же: 688].

Третья, и последняя, — «Nāmasaṃgrahanighaṇṭu» на пальмовых листьях. Ольденбург указал, что, по его предположению, кембриджские и указанные петербургские рукописи выполнены одним и тем же переписчиком — Дживайибхадрой (Jivayībhadra), однако основания для этой гипотезы не сформулированы [Там же: 688].

Эта краткая заметка характеризует Ольденбурга как глубокого знатока рукописной культуры, предметно знакомого с европейскими рукописными собраниями.

Исторические предпосылки обращения С. Ф. Ольденбурга к описанию трех рукописей, привезенных И. П. Минаевым, могут быть охарактеризованы следующим образом. К 1880-м гг. британские востоковеды обогатили собрания рукописей непальскими находками. Что же касается России, на тот период единственным ученым, совершившим

путешествия в Индию и Непал с аналогичными целями, был И. П. Минаев, учитель С. Ф. Ольденбурга. В очерке «Памяти Ивана Павловича Минаева» Ольденбург посвящает этому аспекту научной работы своего наставника специальный раздел:

> За буддизм Иван Павлович принялся с жаром: он читает палийские, санскритские, пракритские рукописи, списывает их <…> и, наконец, едет в Индию — на места. Как паломник он обходит все святыни; он на Цейлоне, среди монахов <…>. Мы находим его затем у священного древа <…>. Вот он затем и в Непале, последнем и единственном оплоте буддизма на индийском материке <…> [Ольденбург, 2012: 39].

Путешествия И. П. Минаева осуществлялись при организационной поддержке Русского географического общества, действительным членом которого он был. Немаловажную роль для поддержки Общества сыграла блестящая характеристика И. П. Минаева как индолога, данная В. П. Васильевым (учителем Минаева и также членом Географического общества) в пояснительной записке в РГО:

> Имею честь обратить внимание Общества на этого ученого путешественника, которого в первый раз высылает Россия в такую любопытную страну; очень желательно было бы, чтобы Общество, воспользовавшись таким редким предприятием, приобщило к своим интересам нашего ученого и вместе с тем выказало и само к нему свое участие [Семенов, 1896: 944—945].

Записка В. П. Васильева, в которой тот сформулировал также актуальность изучения в России литературы и религий Индии, в особенности буддизма, была рассмотрена на заседании Отделения этнографии РГО. В результате «Отделение, признавая важность путешествия, предпринимаемого Минаевым, выразило полное свое сочувствие к заявлению Васильева и постановило ходатайствовать пред Советом об оказании действительному члену И. П. Минаеву нравственного и, по возможности, матерьяльного содействия» [Там же: 945]. Совет общества поддержал это ходатайство, «принимая во внимание, что из России в Индию в первый раз отправляется не простой турист, а ученый, уже зарекомендовавший себя своими трудами» [Там же]. Средств для целевой поддержки этой поездки РГО выделить не сумело, но И. П. Минаев получил от Общества рекомендательные письма и документы, легитимирующие его путешествие [4]. Отметим в связи с этим, что в Англии и России в XIX в. организационные рамки типологически со-

[4] Хронология путешествий И. П. Минаева в Индию: 1874—1875 (Индия, Цейлон), 1879—1880 (Северная, Западная Индия, Непал), 1885—1887 (Индия, Бирма).

поставимых по целям научных путешествий в Индию и Непал принципиально различались, что было связано с различиями в форме организации науки, в особенности классического востоковедения.

Очерк И. П. Минаева «Непал» демонстрирует, что российский индолог был в курсе уже исследованного англичанами: так, он упоминает, что Б. Ходжсон исследовал Непал, долгое время находясь в Катманду; ссылается на Ходжсона в разделе о непальских микроэтносах [Минаев, 1878: 231, 236]. Затронул он и тему «генеалогии непальских царей», характеризуя «Ваншавали» как слабый источник для восстановления исторической хронологии [Там же: 237]. Существенно, что Минаеву в Катманду «удалось достать два списка: один написан буддистом, другой — индусом; первый список гораздо полнее второго» [Там же: 237]. В разделе о религиозной жизни Минаев, тем не менее, неоднократно ссылается на «Ваншавали» [5].

Ольденбург, публикуя сообщение о трех датированных рукописях из коллекции И. П. Минаева в английском журнале, мог преследовать цель представить точку зрения российских востоковедов по проблематике непальских рукописей и еще раз обратиться к наследию своего учителя.

Во второй половине XIX в. контакты британских и российских востоковедов носили достаточно активный характер. Так, И. П. Минаев годы 1863—1868 провел в научной командировке в Европе — Германии, Франции, Англии. В Лондоне он работал в рукописном собрании Британского музея [Баранников, 1955: 18].

Ольденбург во время научной командировки в Европу в 1887—1889 гг. работал в тех же древлехранилищах, что и его учитель И. П. Минаев, в Англии установил тесные контакты с С. Бендаллом, Ф. Томасом (см.: [Щербатской, 1934]). Контакты с Ф. Томасом (1867—1956) имели дальнейшее развитие: директор библиотеки Министерства по делам Индии (India Office) приезжал в Азиатский музей, по инициативе Ф. И. Щербатского и С. Ф. Ольденбурга был избран иностранным членом РАН [Ольденбург, Щербатской, 1924: 569—570].

Тема непальской рукописной культуры подробно освещена Ольденбургом в обширной рецензии на работу А. Фуше о буддийской иконографии [Ольденбург, 1906]. Однако по информативности и новаторским идеям «Краткие заметки о некоторых непальских миниатюрах», как и многие другие рецензии Ольденбурга, далеко выходят за рамки жанра. Фактически рецензируемое произведение служило для него поводом высказать самостоятельные суждения по сходной про-

[5] По доступным источникам не представляется возможным соотнести сообщение Минаева с публикацией Д. Райтом перевода памятника, но тематический параллелизм очевиден.

блематике. Непосредственный предмет анализа — миниатюры в непальских рукописях, которые Ольденбург классифицирует на два типа: украшение рукописи и иллюстрации к эпизодам сюжета по тексту рукописи [Там же: 215]. Примечательно, что этот вывод сделан в ходе анализа двух рукописей: «Pañcarakṣa» и «Lalitavistara», последняя была доставлена в Петербург во временное пользование из Лондона благодаря Ф. Томасу [Ольденбург, 1906: 223]. Рукопись, по описанию Ольденбурга, датируется 1802—1803 гг., бумага непальская желтая, список сделан по заказу англичан пандитом Амританандой (Amṛtānanda) [6]. Таким образом, перед нами еще один пример международной кооперации в исследовании непальского рукописного наследия.

Ценный историко-культурный вывод Ольденбург делает относительно преемства непальской рукописной культуры со стороны бенгальской:

> Как палеография показывает нам тесную связь древних бенгальских и непальских рукописей, так и миниатюры, оправдывая слова Таранатхи, обнаруживают связь бенгальской живописи с непальской [Ольденбург, 1906: 217].

Этот вывод Ольденбурга базируется на характерном для санктпетербургской буддологической школы принципе научного историзма, введенном и последовательно применявшемся И. П. Минаевым.

Итак, немногочисленные и краткие работы С. Ф. Ольденбурга о непальской рукописной культуре представляют собой ценный источник для восстановления истории изучения Непала в России во второй половине XIX в., проливают свет на формы международного сотрудничества в области исследования непальского рукописного наследия.

Список литературы

Баранников, 1955: *Баранников А. П.* Биография И. П. Минаева (1840—1890) // *Минаев И. П.* Дневники путешествий в Индию и Бирму. М., 1955. С. 17—31.

Воробьева-Десятовская, 1988: *Воробьева-Десятовская М. И.* Рукописная книга в культуре Индии // Рукописная книга в культуре народов Востока (очерки). Книга вторая. М., 1988. С. 7—80.

Куликова, 1994: *Куликова А. М.* Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVII в. — 1917 г.). СПб., 1994.

Минаев, 1878: *Минаев И. П.* Очерки Цейлона и Индии. Ч. 1. СПб., 1878.

[6] Амритананда был одним из тех пандитов, которых Райт называл «приписанными к резидентству».

Ольденбург, 1889: *Ольденбург С. Ф.* Непальские рукописи в Петербургских библиотеках // ЗВОРАО. Т. IV. 1889. СПб., 1890. С. 383—386.

Ольденбург, 2012: *Ольденбург С. Ф.* Этюды о людях науки / Сост. А. А. Вигасин. М.: РГГУ, 2012.

Ольденбург, 1904: *Ольденбург С. Ф.* Краткие заметки о некоторых непальских миниатюрах // ЗВОРАО. Т. XVI. 1903. СПб., 1904. С. 213—229.

Ольденбург, Щербатской, 1924: *Ольденбург С. Ф., Щербатской Ф. И.* Записка об ученых трудах Ф. Ч. Томаса // Изв. Российской Академии наук. 1924. Сер. VI. Т. XVIII, № 12—18. С. 569—570.

Семенов, 1896: История полувековой деятельности Императорского Русского географического общества. 1845—1895 / Сост. вице-председатель Общества П. П. Семенов. Ч. I. Отд. I, II, III. СПб., 1896.

Щербатской, 1934: *Щербатской Ф. И.* С. Ф. Ольденбург как индианист // Академик С. Ф. Ольденбург. К 50-летию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Л., 1934. С. 15—23.

Bendall, 1883: *Bendall C.* Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge. Cambridge: at the University press, 1883.

Bendall, 1886: *Bendall C.* Journey of Literary and Archaeological Research in Nepal and Nothern India during the winter of 1884—1885. Cambridge: at the University press, 1886.

Bendall, 1893: *Bendall C.* Catalogue of Sanskrit, Pali and Prakrit Books in the British Museum acquired during the Years 1876—92. London, 1893.

Bendall, 1897—1902: Çikçasamuccaya. A Compendium of Buddhistic Teaching compiled by Cantideva / Ed. by C. Bendall. BB I. Spb., 1897—1902.

Bendall, 1902: *Bendall C.* Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the British museum. London, 1902.

Cowell, 1875. *Cowell E. B., Eggeling J.* Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the possession of the Royal Asiatic Society (Hodgson Collection) // JRAS. VIII. 1—52.

Oldenburg, 1891: *Oldenburg S.* Short Notice on Three Dated Nepalese MSS // JRAS. Vol. 23. Is. 04, October 1891. P. 687—688.

Wright, 1990: *Wright D.* History of Nepal with an Introductory Sketch of the Country and People of Nepal. New Delhi: Asian Educational Services, 1990 (first published — Cambridge, 1877).

Список сокращений

АМ — Азиатский музей
ЗВОРАО — Записки Восточного отделения Русского археологического общества
РГО — Русское географическое общество
BB — Bibliotheca Buddhica
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.
MSS — рукописи

Tatiana V. Ermakova

S. F. Oldenburg On the Nepalese Manuscripts Culture

The paper shows S. Oldenburg's contribution to the studies of Nepalese manuscripts and demonstrates that Oldenburg was a brilliant expert in this area of research. His minor texts on key matters can be used as important sources for the reconstruction of the ways in which the St Petersburg Asiatic Museum acquired Indian manuscripts during the 1870s and the forms of bilateral relations between Russian and foreign Buddhologists concerning studies of Sanskrit manuscripts found in Nepal.

Key words: Nepalese Sanskrit manuscripts, I. P. Minaev, S. F. Oldenburg, C. Bendall, D. Wright collection

Ю. И. Елихина

БУДДИЙСКАЯ СКУЛЬПТУРА, ПРИНАДЛЕЖАВШАЯ АКАДЕМИКУ Ф. И. ЩЕРБАТСКОМУ

Автор рассматривает в статье буддийскую бронзовую пластику, принадлежавшую академику Ф. И. Щербатскому, атрибутирует и датирует ее. Сейчас эти произведения хранятся в Государственном Эрмитаже.

Ключевые слова: академик Ф. И. Щербатской, буддийская бронзовая пластика, иконография

Федор Ипполитович Щербатской (19 сентября 1866 г. Кельце, Царство Польское — 18 марта 1942 г., Боровое, Акмолинская обл., Казахская ССР) — русский и советский востоковед (буддолог, индолог и тибетолог), академик Российской Академии наук (1918), один из основателей русской школы буддологии. Перевел и издал ряд памятников санскритской и тибетской литературы. В 1901—1930 гг. — профессор Петербургского (Ленинградского) университета. В 1905 г. был командирован в Ургу для переговоров с Далай-ламой XIII Тхубтен Гьяцо (1876—1933). В 1907 г. совершил поездку в Бурятию. В 1910—1911 гг. совершил поездку в Индию. В 1924 г. второй раз побывал в Забайкалье. В 1928—1930 гг. — директор Института буддийской культуры АН СССР. В 1930—1942 гг. — заведующий Индо-тибетским кабинетом Института востоковедения АН СССР. В 1937 г. Щербатской подвергся резкой критике, а многие его ученики были репрессированы во время борьбы с идеализмом в востоковедении. В 1941 г. после начала войны он в числе некоторых ученых был эвакуирован в поселок Боровое в Северный Казахстан, где умер 18 марта 1942 г. После себя он оставил труды по буддийской логике и философии. Опубликовал и ввел в научный оборот значительное число письменных памятников на санскрите и тибетском языке. Ф. И. Щербатской является автором более чем шестидесяти работ, в том числе шести монографий. Вместе с С. Ф. Ольденбургом руководил международным научно-издательским проектом «Bibliotheca Buddhica» (основан в 1897 г.).

В личной коллекции академика Ф. И. Щербатского было несколько буддийских скульптур. Согласно записям в инвентарной книге (шифр «КО» Отдела Востока Государственного Эрмитажа [Инв. книга № 1977: 269]), вдова Ф. И. Щербатского в 1945 г. передала пять буддийских скульптур в Эрмитаж (акт № 77 от 28.02.1945 г.). Три из них изображают Будду Шакьямуни, одна — Амитаюса и одна — Васудхару.

1. Будда Шакьямуни

Согласно общепринятой иконографии, Будда Шакьямуни имеет тридцать два больших и восемьдесят малых отличительных признаков. К первой группе признаков относятся стройное тело, длинные руки, золотистый цвет кожи, широкие и округлые плечи и другие [Андросов, 2001: 355—358]. Знание этих особенностей упрощало зрительное восприятие образа и воссоздание его в памяти адепта. Медитативное сосредоточение на тридцати двух больших признаках на протяжении долгих веков оставалось главным средством, с помощью которого воспроизводили в сознании облик Будды. С начала нашей эры в большинстве школ отменили запрет на изображение Будды [Там же: 362]. Мастера начали ваять и писать его образы. Вероятно, к этому времени тридцати двух признаков было уже недостаточно, и для более тонкой детализации создали учение о восьмидесяти малых признаках. К ним относятся описания рук, ног, волос, зубов, походки, голоса и других особенностей [Там же: 364—367]. Кроме внешних признаков, Будду отличали определенные жесты рук (мудры) и поза (асана), в которой он находился. Наиболее характерной для правой руки Будды Шакьямуни является бхумиспарша-мудра (жест касания земли) (*тиб.* sa gnon phyag rgya), в левой же он обычно держит чашу для сбора подаяний (патра), при этом рука сложена в жесте дхьяна-мудры (медитации) (*тиб.* bsam gtan gyi phyag rgya). Восседает Будда в алмазной позе ваджрасана (*тиб.* rdo rje'i skyil krung). Считается, что именно в этой позе он находился, когда его искушал демон Мара.

Особыми признаками Будды («пробужденного») являются урна и ушниша (*тиб.* gtsug tor). В махаянских сутрах урна описывается как источник лучей света, освещающих миры. Она представляет собой небольшой бугорок или завиток волос между бровями, является символом духовной сущности и духовного видения. Ушниша представляет собой выступ на макушке, особый признак, характерный для просветленных сущностей [Там же: 357]. Однако эти признаки характеризуют Будду, уже достигшего просветления. Изображают Будду, как правило, без украшений, так как он отказался от всех земных благ.

Описание скульптур

Будда Шакьямуни в традиционной иконографии, инв. № КО-861 (рис. 1), Тибет, XVII в. В сплаве много меди, лицо Будды покрыто холодной позолотой и раскрашено, что характерно для тибетской традиции, сама скульптура покрыта горячей позолотой. Кисти рук непропорционально большие, престол подтреугольной формы, одинарный, весь заполнен лепестками лотоса. Скульптура не вскрыта. Завернута в шелк.

Будда Шакьямуни, инв. № КО-862 (рис. 2), Тибет, XVII—XVIII вв. Скульптура выполнена в стиле подражания индийской традиции Пала-Сена (середина VIII в.—XIII в.). Холодной позолотой покрыто только лицо скульптуры, тело незолоченое. Лотосовый престол двойной, весь заполнен лепестками. Скульптура не вскрыта, на дне находится изображение гравированной вишва-ваджры (две перекрещенные ваджры), завернута в шелк.

Алмазопрестольный Будда, инв. № КО-863 (рис. 3), Непал, XVII—XVIII вв. Лицо Будды покрыто холодной позолотой, сама скульптура покрыта горячей позолотой. Лотосовый престол двойной, с просветом сзади. На руке у скульптуры на шелковом шнурке подвешена сургучная печать (размер: 1,3×1,4 см, в центре тибетский слог kha и орнамент). Обычно на сургуче лама ставил свою печать как знак принадлежности ему скульптуры или тангка. Подобные печати имели только высокопоставленные ламы. Скульптура не вскрыта. Завернута в шелк.

2. Амитаюс

Будда Амитаюс (*тиб.* tshe dpag med) почитается как божество, дарующее долголетие и здоровье, помогающее развить в совершенстве все телесные качества и предотвращающее преждевременную смерть.

Представление об Амитаюсе как об особой форме Амитабхи возникло в Индии в первых веках нашей эры, по-видимому, вследствие характерной для Махаяны персонификации различных свойств и признаков главных божеств пантеона. Самый ранний из известных текстов, в которых Амитаюс выступает как самостоятельное божество, — сутра из Дуньхуана, найденная экспедицией А. Стейна [Stein, 1921. Vol. 3: 1470; Vol. 4: pl. CLXXIII].

Амитаюс приобрел большую популярность в Китае, и это не случайно. Считается, что он не только дарует долголетие и здоровье, но и обеспечивает верующему воплощение в следующей жизни в чистой земле Сукхавати. Кроме того, долгая жизнь ассоциируется с хорошим перевоплощением и, особенно у китайцев, с материальным благополу-

чием, поэтому Амитаюс становится еще и подателем всевозможных благ. Все китайские императоры со времен распространения буддизма проводили обряды, связанные с продлением жизни и обретением долголетия. Целая серия изображений Амитаюса была отлита из бронзы во времена императора Цяньлуня (1736—1795), который не только сам хотел обрести долголетие, но заботился еще о матери-императрице.

Его описание содержится во многих садханах, в качестве примера можно привести следующее: «Амитаюс [изображается] с телом красного цвета, с одним лицом и двумя руками. В руках он держит сосуд (калаша), в котором находится напиток бессмертия (амрита)» [инв. № КО-1083: 3а]. Божество сидит в ваджрасане, руки сложены в жесте дхьяна-мудры. Иногда он изображается с праджней.

Кроме того, Амитаюс может изображаться полугневным, с третьим глазом [Meinert, Terentyev, 2011: 334] и иногда со своей праджней.

Описание скульптуры

Будда Амитаюс, инв. № КО-864 (рис. 4), Китай XVIII в., тибето-китайский стиль. Скульптура покрыта горячей позолотой, престол двойной лотосовый, сзади имеет просвет, заполненный гравированным орнаментом. Эта особенность характерна для тибето-китайской скульптуры XVIII в. Корона имеет пять зубцов, форма весьма типичная, серьги в виде цветочных розеток, ожерелья и браслеты с круглыми подвесками, одеяние украшено гравировкой. Сосуд утрачен. На руке сохранился только фрагмент печати (размер: 0,7×0,6 см со следами орнамента?), подвешенный на шелковом шнурке. Скульптура не вскрыта, на дне находится изображение гравированной вишва-ваджры. На скульптуру надето шелковое одеяние.

3. Васудхара

Васудхара, богиня процветания и богатства, имеет тело желтого цвета и является праджней Джамбхалы. Изображается она чаще всего в двух основных формах: с двумя руками и с шестью руками. Она восседает в позе лалитасана, но может изображаться и стоящей. В первой форме ее основной жест — варада-мудра, а атрибутами служат калаша и колос. Во второй форме ее атрибутами служат цветок лотоса, чинтамани, калаша, колос и книга, одна из правых рук может находиться в жесте варада-мудры или бхумиспарша-мудры. Шестирукую форму могут изображать с одним лицом или с тремя лицами. Реже встречаются изображения Васудхары, имеющей четыре руки и стоящей на

накуле (мангусте). В непальской живописи Васудхару представляют держащей зеркало в правой руке и сосуд с драгоценностями — в левой.

Описание скульптуры

Васудхара, инв. № КО-865 (рис. 5), Китай XVIII в., тибето-китайский стиль. Лицо богини покрыто холодной позолотой и раскрашено, сама скульптура покрыта горячей позолотой. Серьги инкрустированы бирюзой. В правой руке держит сосуд-калашу, левая рука находится перед грудью в жесте витарка-мудры (поучения). На левой руке на шнурке подвешен фрагмент печати (размер: 0,7×0,4 см). Престол лотосовый двойной с просветом сзади. Вероятно, была еще и мандорла, которая утрачена. Скульптура не вскрыта, на дне находится изображение гравированной вишва-ваджры.

Все скульптуры датируются XVII—XVIII вв. Они изготовлены в Тибете, Непале и Китае, в разных стилях: тибетском, непальском, тибето-китайском и в традиции подражания индийскому стилю Пала-Сена. Подобная бронзовая пластика получила широкое распространение в буддийском мире. Мастера изготавливали особенно много образов Будды Шакьямуни. Вероятно, эти скульптуры подносили ламы в знак уважения европейскому ученому.

Без сомнения, тибетская скульптура, принадлежавшая академику Ф. И. Щербатскому, заняла достойное место в коллекции Государственного Эрмитажа.

Список литературы

Источники

Инв. № КО-1083: Tshe dpag med grub rgyal lugs kyi ril bu sgrub thabs bzhugs so (Садхана Амитаюса, содержащая пилюлю способа великих совершений). (Коллекция Гос. Эрмитажа.)

Документы

Инвентарная книга шифра «КО», № 1977 от 03.02.1950 г. (Коллекция Гос. Эрмитажа.)

Исследования

Андросов, 2001: *Андросов В. П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм. М.: Вост. лит., 2001.

Meinert, Terentyev, 2011: Buddha in the Yurt. Buddhist Art from Mongolia. Munich: Hirmer Publishers, 2011. Vol. I.

Stein, 1921: *Stein A.* Serindia. Oxford: Clarendon press, 1921.

Yulia I. Elikhina

The Buddhist Sculptures which Belonged to Academician F. I. Stcherbatsky

The author of the paper attributes and dates Buddhist bronze sculptures which belonged to Academician F.I. Stcherbatsky and which are kept now at the State Hermitage Museum.

Key words: academician F. I. Stcherbatsky, Buddhist sculptures, iconography

Д. В. Иванов

МАТЕРИАЛЫ О ПЕТЕРБУРГСКОМ БУДДИЙСКОМ ХРАМЕ, ХРАНЯЩИЕСЯ В ГОСУДАРСТВЕННОМ ЭРМИТАЖЕ

Петербургский буддийский храм, государственный музейный фонд

В ходе работы в архиве Государственного Эрмитажа нам удалось обнаружить материалы, относящиеся к судьбе буддийского храма в Петербурге в первые годы после революции 1917 г. Эти документы, на наш взгляд, представляют значительный интерес и позволяют по-новому посмотреть на историю буддийского храма в Петербурге после революции. Поэтому мы предлагаем вниманию научной общественности публикацию этих документов, расположенных нами в хронологическом порядке, а также свою небольшую справку, касающуюся деятельности Государственного музейного фонда.

Ключевые слова: Петербургский буддийский храм, Государственный музейный фонд

В ходе работы в Рукописном отделе Государственного Эрмитажа с материалами Музейного фонда нами были обнаружены документы, имеющие отношение к судьбе петербургского буддийского храма в послереволюционный период. Данная небольшая работа посвящена введению в научный оборот находящегося в Эрмитаже архивного дела «Буддийский храм. Акты и переписка о хищениях церковных предметов и культовых принадлежностей из буддийского храма и его реставрации. Начато 25 марта 1919 г., окончено 7 августа 1922 г.», а также ознакомлению с ним широкой общественности. Однако сначала необходимо сказать несколько слов о самом Музейном фонде.

Революционные события 1917 г. и смена государственной власти поставили вопрос о судьбе и принадлежности огромного количества предметов искусства, старины и просто различных «экзотических диковин», хранившихся в многочисленных частных собраниях в Петрограде и его окрестностях. Решение этих вопросов было поручено ор-

ганизации, которая неоднократно меняла названия, а мы в дальнейшем будем называть ее художественной комиссией или Музейным фондом.

Еще в июне 1917 г. при Зимнем дворце была сформирована художественно-историческая комиссия, в августе 1918 г. она стала именоваться Художественной комиссией по охране памятников искусства и старины Наркомпроса РСФСР, в ноябре 1918 г. была переименована в Отдел по охране, учету и регистрации памятников искусства и старины, а с ноября 1921 г. — в Государственный музейный фонд Петроградского (затем Ленинградского) отделения Главнауки Наркомпроса РСФСР [Прищепова, 2000: 85—86]. Просуществовала эта организация до 1929 г., и ее задачей была преимущественно экспроприация произведений искусства и антиквариата из частных дворцов, особняков и квартир Петрограда и дальнейшее перераспределение этих предметов по музеям, вновь создаваемым советским административным учреждениям, краеведческим музеям и даже сельским клубам.

Однако не только дворцы и особняки были объектами деятельности Музейного фонда. Большое «внимание» было уделено также церковному и храмовому имуществу. Так, с 1919 по 1922 г. сотрудники Музейного фонда занимались решением судьбы буддийского храма в Петрограде. Ниже мы приводим документы Музейного фонда, хранящиеся в архиве Государственного Эрмитажа и имеющие отношение к Петербургскому дацану. Сохранены особенности пунктуации и орфографии оригиналов.

Р.С.Ф.С.Р. Копия
Комиссариат по просвещению Временное

Отдел по делам музеев
и охране памятников
искусства и старины

Отдел по охране, учету
и регистрации памятников
искусства старины

Марта 25 дня 1919 г.
№ 873
Дворец искусств
(бывш. Зимний)
Петербург
Телефон № …

Удостоверение

Настоящее удостоверение выдано Отделом по охране, учету и регистрации памятников искусства и старины профессору Ф. И. Щербатскому в том, что Буддийский храм, находящийся в Старой Деревне по Благовещенской ул. под № 15, и, по богатству собранных в нем коллек-

ций, являющийся музеем для изучения буддийской религии, принят под охрану Правительства и состоит в ведении Отдела по охране, учету и регистрации памятников искусства и старины.

В виду затруднительности составления в настоящее время описи имущества храма, храм принят Отделом под охрану временно целиком со всем содержимым; опись же будет составлена при первой возможности по наступлении теплого времени, когда и будут выделены предметы художественно-исторического и научного значения, впредь же до составления описи храм не должен быть вскрываем и осматриваем иначе как с ведома Отдела по охране и в присутствии представителя Отдела.

Заведующий Отделом, Правительственный Комиссар В. Ерыкалов
Заведующий I Секцией В. Суслов
Заведующая Канцелярией Н. Александрова [Архив ГЭ: 2r—2v]

Далее следует датированная 7 июля 1920 г. докладная записка сотрудника Отдела Н. А. Троцкого об осмотре храма после ограбления. Записка была отпечатана на пишущей машинке, начальные строки ее, к сожалению, напечатаны так, что прочесть их невозможно:

…Храм оставлен владельцами около 2-х лет тому назад и профессором Щербатским было принято на себя добровольное заведывание храмом. После доклада профессора Отделом охраны памятников искусства и старины храм был принят на охрану, опечатан и выдана охранная грамота за № 873 — 25 марта 1919 года (номер и дата совпадают с номером и датой удостоверения, выданного Щербатскому. — *Д. И.*). Описи вещей произведено не было до наступления более теплого времени. Около января 1920 года грабителями печати были сорваны и кое-какие вещи, по-видимому, похищены. Профессор Щербатской довел об этом до сведения Заведующего Музейным Отделом Исакова, но никаких мер принято не было. Ключи от храма профессором были переданы комиссару 2-й батареи I-го дивизиона расположенного по близости гр. Инслеру.

С тех пор храм несколько раз навещался грабителями, которые проникали туда через окна, а впоследствии через главные двери. Вещи понемногу расхищались. Были похищены предметы богослужения, сукна и медные золоченые украшения. Таким образом дело обстояло до последнего времени.

Недели полторы тому назад громилами была выломана потайная замурованная дверь на чердаке, ведущая в чулан, в котором были сложены драгоценные предметы утвари и богослужения. Почти все вещи из чулана похищены. Проф. Щербатскому было известно о существовании потайного чулана с драгоценностями, но Отделу сообщено не было, так как, он об”ясняет, он не был уполномочен об этом говорить.

Посетив храм 5-го июля, я нашел его в самом заброшенном состоянии: двери раскрыты настежь, ключи от здания нет и неизвестно где они. Внутри сохранились только стены и столбы с резными украшениями. Главная фигура Будды разбита, стены местами попорчены. На полу валяются молитвенники, полотнища дверей и посуда для жертво-

приношения (черная жестяная), сундуки на чердаке стоят пустыми, только наверху лежит довольно большая фигура Будды, которая особенного художественного интереса не представляет.

В день ограбления чулана храм был осмотрен комендантом батареи Красовским и вещи, оставшиеся в чулане, взяты и сложены в соседнем доме. Вещи следующие: 2 медные фигуры леопарда, маленькая фигура будды, несколько медных листов, предназначенных для наружных украшений. Гражданин Красовский просит разрешить ему передать эти вещи в Штаб для использования их для технических надобностей.

Из осмотра можно вынести следующее заключение: здание храма само по себе не представляет художественно-исторического интереса, так как построено недавно в формах чисто внешнего стиля. Внутри никакой утвари не сохранилось. Оставшиеся вещи представляют некоторый исторический интерес и должны быть сохранены [1].

7 июля, 1920 г. Н. Троцкий [Архив ГЭ: 1r—1v]

10 июля 1920 г. состоялось заседание Архитектурной секции Отдела по вопросу Буддийского храма.

№ 836

Выписка из журнала заседания Архитектурной Секции Отдела по Охране, Учету и регистрации памятников искусства и старины от 10 июля 1920 года за № 25.

Слушали:

I. Письменный доклад Н. А. Троцкого о Буддийском храме.

Постановили:

I. Просить 2-ую
Секцию осмотреть
вещи и рукописи,
валяющиеся на
полу.

С подлинным верно:

Делопроизводитель О. Линдебу (?)

Заслушано в заседании 2 секции 13 июля 1920 [Архив ГЭ: 6]

17 июля 1920 г. хранителем буддийского храма назначен Карл-Август Михайлович Тенниссон.

17 июля — 20 г.

№ 1587

Удостоверение

Настоящее удостоверение выдано гр. Карлу-Августу Михайловичу Тенниссон в том, что Отделом по охране, учету и регистрации памятников искусства и старины на него возложена охрана Буддийского храма в Старой Деревне.

[1] Последний абзац подчеркнут карандашом. Кем и когда — неизвестно.

Отдел просит все правительственные учреждения и должностных лиц оказывать тов. Тенниссону все возможное содействие при выполнении им возложенного на него поручения.

Заведующий Отделом,
Правительственный Комиссар: Ерыкалов
Тенниссон
Секретарь Александрова [Архив ГЭ: 3]

22 июля 1920 г. сотруднику Отдела Н. Н. Громову было поручено вновь опечатать помещения буддийского храма, что им было выполнено:

Акт

1920 г. июля 22 мною Сотрудником Отдела Охраны памятников искусства и старины Н. Н. Громовым в присутствии каптенармуса батареи В. С. Степанова и В. В. Тышка наложены 3 печати Отдела охраны на помещения б. Буддийского храма в Старой Деревне, в Петрограде, а именно одна печать на внутренния главные двери и 2 печати на входные двери в подвал.

В помещеніи храма кроме разбросанных рукописей и поломанной статуи Будды ничего не оказалось.

Сотрудник Отдела Н. Громов
Присутствовали при наложении печатей:
В. В. Тыш В. Степанов [Архив ГЭ: 4]

В этот же день профессором Щербатским было написано письмо, поступившее в Отдел 30 июля 1920 г.:

30 июля 20 г.
№ 1415

В Отдел охраны и учета памятников искусства

При сем прилагаю для сведенія Отдела копіи извещенія моего в Калмыцкий Исполком в Астрахани о состоянии буддіиского храма в Петрограде.

Кроме того считаю нужным сообщить, что золоченная бронза подаренная Далай Ламы, и бурханы подарок Сіамского короля находятся до сих пор в цейх-гаузе батареи воздушной обороны и настоятельно… (в тексте неразборчиво. — *Д. И.*) в том, чтобы их убрали в другое место.

1920 г. июля 22.
Проф. Ѳ. Щербатской [Архив ГЭ: 7]

А уже 1 августа был получен ответ от командира батареи А. Красовского:

Командиръ
БАТАРЕИ
1-го Дивизіона
ПЕТРОГРАДСКОЙ АРТИЛЛЕРІИ

Для Воздушной обороны
Петроградского Раiона
КОРП. РАБ. КРЕСТ. КРАСН. АРМ.
1 августа 1920 г.
№ 1536
В Отдел Охраны памятников искусства и старины.

Довожу до Вашего сведения, что найденныя вещи из буддийского храма из вскрытой кем-то замурованной комнаты, согласно распоряжению начальника Петрукрепрайона будут переданы в Районную милицию, в случае, если в самое ближайшее время не последует с Вашей стороны никаких распоряжений.

Комбат 2 А. Красовский
Комиссар (подпись неразборчива. — *Д. И.*) [Архив ГЭ: 10]

Отдел охраны памятников направил своего сотрудника для возвращения реликвий храму:

7 Сент. 1920 г.
№ 2098

Удостоверение

Настоящее удостоверение выдано сотруднице Отдела по охране, учету и регистрации Памятников искусства и старины Натальи Евгеньевне БЕЛОУТОВОЙ в том, что ей поручено вышеназванным Отделом выяснить у кого находятся взятые из Буддийского храма вещи культа на предмет водворения их обратно в Буддийский храм.

За Заведующего Отделом ОШАНИНА
Секретарь Александрова [Архив ГЭ: 13]

Часть этих вещей действительно были, по настоянию Академии наук, возвращены в храм, что следует из соответствующего документа:

Вещи культа из Буддийского Храма, взятые на учет Отделом Охраны Памятников Искусства и старины и возвращенные в храм по указанию, сделанному Академией Наук.

Вещи временно хранились в цейгаузе 2-ой батареи 1-го Дивизiона Воздушной Обороны.

Будда бронзовый, без (далее неразборчиво, но, видимо, «без постамента». — *Д. И.*)
Лошади две медных
Колесо молитвенное медное
Священные изображения свитки — шесть
Сосуды свящ. — железные котелки — четырнадцать
Украшения медные шарообр. — шесть
“ “ “ листы с выдавл. орнамент. — шесть
“ “ “ ввиде чаши — три
“ “ “ с надписями и орнам. — шесть

“ “ “ круглые малые — одиннадцать
“ “ “ большие — четырнадцать
Стержни медные — тридцать восемь
Карнизы медные — десять
Колокольчик медн. — один
Сотрудник Отд. Н. Белоу
Командир батареи А. (подпись неразборчива. — *Д. И.*)
Вещи получил на хранение хранитель буддийского храма Tennisson
[Архив ГЭ: 14]

Однако как минимум одна статуя Будды попала в Районный музей Петроградской стороны:

30 августа 20,
2037

Удостоверение

Настоящим удостоверяется, что сотрудница Отдела по охране, учету и регистрации памятников искусства и старины Тереза Юльевна ЦИНОВСКАЯ уполномочена на вывоз из Цейх-гауза 2-ой Воздушной обороны в Районный Музей Петроградской стороны статуи Будды.

Заместитель Заведующего Отделом (подпись неразборчива. — *Д. И.*)
Секретарь Александрова [Архив ГЭ: 12]

4 октября 1920 г. в Отдел поступили копии заявления А. Доржиева и официального письма Я. Янсона Зиновьеву.

РОССИЙСКАЯ
СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ
ФЕДЕРАТИВНАЯ
СОВЕТСКАЯ РЕСПУБЛИКА
Народный Комиссариат
Иностранных Дел
Отдел Востока
4 октября 1920 г.
№ 6389/2
Петроград.
Отдел музеев.
Тов. Ятманову.

Препровождается копия заявления Тибетского Представителя т. Доржиева и копия отношения Наркоминдела товарищу ЗИНОВЬЕВУ за № 6390/2 для принятия соответствующих мер.

Завотделвостока: Я. Янсон
Секретарь: (подпись неразборчива. — *Д. И.*) [Архив ГЭ: 17]

Об этом заявлении и его последствиях рассказывает А. И. Андреев в своей работе «Храм Будды в Северной столице» [Андреев, 2012: 85].

Последние документы, относящиеся к буддийскому храму в Петербурге и хранящиеся в Государственном Эрмитаже, касаются вопроса о признании этого храма памятником архитектуры.

24 июля
1922
1075

В Акцентр
Отдел Музеев

Управление Музейного Фонда просит Отдел Музеев сделать распоряжение об осмотре представителями Реставрационной Мастерской Буддийского храма в Старой Деревне, и, в случае признания такового, памятником архитектуры, подлежащим охране Отдела Музеев, об организации охраны этого памятника силами и средствами Реставрационной Мастерской. До сего времени при Буддийском храме Управлением Фонда содержался сторож Тенниссон (с окладом жалованья по 4 разр), который в новый штат Музейного Фонда не включен (оставлен за штатом с 15 июля).

Заведующий Музейным Фондом Ерыкалов
Секретарь Александрова [Архив ГЭ: 23]

26 июля Музейным Фондом был получен ответ от Академического центра:

Р.С.Ф.С.Р.
Народный Комиссариат Просвещения
Академический Центр
Петроградское Управление
Научных и
Научно-художественных
Учреждений
Петроград, Садовая № 18
Тел. № 64-50, 04-77, 6-23-12
26 июля 1922 г.
№ 3546

В Управление Государственного Музейного Фонда
Дворцовая наб. 18

Настоящим в Ответ на отношение за № 1075 от 24 июля Реставрационный П/Отдел считает долгом уведомить Управление Музейного Фонда, что Буддийский Храм не признавался им заслуживающим государственной охраны как памятник искусства, кроме того, в задачи и обязанности Реставрационной Мастерской не входит физическая охрана зданий на что не имеется в распоряжении мастерской ни штата ни средств.

Заведывающий Реставрационным
П/Отделом В. А. Витасин
Секретарь К. Буданова [Архив ГЭ: 24]

Это привело к ликвидации должности сторожа при буддийском храме.

3 Авг. 1922
№1154

В Азиатский Отдел Академии Наук.

В виду интереса, проявленного Азиатским Отделом по отношению к Петроградскому буддийскому Храму, Управление Государственного Музейного Фонда уведомляет, что Архитектурное Отделение Отдела Музеев не признает означенный храм памятником искусства, заслуживающим государственной охраны, в виду чего и по необходимости сокращения штатов, должность сторожа при храме упразднена с I Августа с. г.

Заведующий Государственным
Музейным Фондом Ерыкалов
Секретарь Н. Александрова [Архив ГЭ: 25]

7 авг. 1922г.
№ 1170

В Азиатский Отдел
Академии Наук

В виду необходимости сокращения штатов и принимая во внимание, что Архитектурное Отделение Отдела Музеев не признает Петроградский Буддийский Храм памятником искусства, заслуживающим государственной охраны, Управление Музейного Фонда поставлено в необходимость упразднить с I Августа должность сторожа при Буддийском храме, о чем, в виду, интереса, проявленного Азиатским Отделом Академии Наук к указанному памятнику, считаю своим долгом уведомить Отдел.

Заведующий Государственным Музейным Фондом (В. Ерыкалов)
Секретарь (Н. Александрова) [Архив ГЭ: 26]

Насколько мы можем судить, в дальнейшем Музейный фонд к петербургскому буддийскому храму отношения не имел.

Список литературы

Архивные документы

Архив ГЭ: Буддийский храм. Акты и переписка о хищениях церковных предметов и культовых принадлежностей из буддийского храма и его реставрации. Начато 25 марта 1919 г. окончено 7 августа 1922 г. — Архив Государственного Эрмитажа. Фонд 4, дело 385.

Исследования

Андреев, 2012: *Андреев А. И.* Храм Будды в Северной столице. СПб., 2012.

Прищепова, 2000: *Прищепова В. А.* Коллекции заговорили. СПб., 2000.

Dmitrii V. Ivanov

Documents on a Buddhist temple in St. Petersburg from The Hermitage archives. Buddhist temple in St. Petersburg, State Museum Storages

In the archives of the State Hermitage we managed to find materials related to the history of the Buddhist temple in St. Petersburg during the early years after the Russian Revolution of 1917. These papers, in our opinion, are of considerable interest and allow for a fresh look at the history of the Buddhist temple in St. Petersburg. Therefore, we introduce these documents arranged in chronological order and supply some information about the activity of the State Museum Storages, an institution formed to take care of numerous cultural valuables nationalized after the Revolution.

Key words: the Buddhist temple in St. Petersburg, the State Museum Storages

С. С. Сабрукова

ОПЫТ ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКИХ ШТУДИЙ А. М. ПОЗДНЕЕВА (ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА ВОСТОКОВЕДОВ ИВР РАН)

В статье рассматриваются образцы архивных материалов А. М. Позднеева на русском, тибетском и монгольском языках из собрания АВ ИВР РАН. Вводятся в научный оборот документы в виде рабочих тетрадей, конспектов, рецензий, переводов и собранные самим фондообразователем материалы с описанием содержания и формальных характеристик. Данные ценные источники являются свидетельством многогранной научной жизни ученого и характеризуют подходы к организации работы над тибетскими источниками.

Ключевые слова: тибетология, А. М. Позднеев, архивные материалы, тексты билингва, буддизм

Изучение Тибета в России началось с 20-х гг. XVIII в., со времени обнаружения тибетских рукописей в буддийском монастыре Аблайнхит на Иртыше. Традиция становления и дальнейшего развития тибетологии связана с именами известных ученых, таких как Я. И. Шмидт (1779—1847), А. А. Шифнер (1817—1879), О. Н. Бётлингк (1815—1904), С. Ф. Ольденбург (1863—1934), Ф. И. Щербатской (1866—1942) и многие другие.

С именем Якова Ивановича Шмидта, крупнейшего специалиста в области монгольского и тибетского языков, связано появление таких отраслей наук, как монголоведение и тибетология. Труды Шмидта были первой попыткой научного осмысления истории культуры и письменного наследия народов окраин царской России — калмыков и бурят, для которых тибетский язык и литература были действенным средством связи с буддийским миром [Воробьева-Десятовская, Савицкий, 1972: 149—151; Иориш, 1972: 211]. Поэтому неудивительно, что в первой половине XIX в. тибетские письменные памятники в Азиатском музее хранились вместе с монгольскими и калмыцкими материалами. Впрочем, по крайней мере к 1863 г. тибетские тексты и тибето-монгольские билингвы уже составляли отдельное собрание [Ф. 152. Оп. 1. Ед. хр. 5: 67]. В дальнейшем процесс приращения коллекций

рукописных и печатных изданий текстов на восточных языках никогда не прекращался [1]. Эта традиция продолжает жить и в настоящее время в Институте восточных рукописей РАН, правопреемнике Азиатского музея Императорской АН.

История культур монгольских народов, исповедующих буддизм, тесным образом связана с Тибетом. Поэтому многие ученые монголоведы в большей или меньшей степени были знакомы с тибетским языком и литературой, имели представление о тибетском буддизме, получившем широкое распространение среди монголов, бурят и калмыков.

Алексей Матвеевич Позднеев (1851—1920) — ведущий специалист, знаток истории культур монгольских народов, профессор Петербургского университета. Он наряду с педагогической деятельностью состоял на государственной службе при Министерстве народного просвещения и неоднократно выезжал в места компактного проживания бурят и калмыков для оценки состояния буддизма в России, принимал активное участие в составлении учебного материала для бурятских и калмыцких школ.

В Архиве востоковедов ИВР РАН хранится богатая коллекция материалов А. М. Позднеева, отражающая его научные интересы. Из более чем трехсот дел из личного фонда А. М. Позднеева девять единиц хранения в большей или меньшей степени содержат сведения о тибетском языке, литературе, географии, буддизме и медицине. Одним из критериев отбора материала, помимо тематики, было наличие записей на тибетском языке. Во многих материалах есть записи как на тибетском, так и на монгольском языке. При их описании были учтены как основные, так и формальные характеристики каждой единицы хранения.

I

«Алфавит тибетский в отношении к монгольскому алфавиту Пагба-ламы». Монгольские алфавиты (две таблицы) [Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 8].

На одном листе бумаги представлены две таблицы. Первая таблица, под названием «Алфавит тибетский в отношении к монгольскому алфавиту Пагба-ламы [2]», разделена, по числу букв в тибетском алфавите, на 6 граф и 30 столбцов. Каждой печатной тибетской букве приводится соответствие в тибетском курсивном письме, печатном и курсивном монгольском квадратном письме, в китайской иероглифике и

[1] Подробнее об истории формирования тибетского фонда до 1917 г. см.: [Зорин, 2012].

[2] П а г б а - л а м а (1235—1280) — последний из «пяти иерархов» тибетской буддийской школы Сакья. Создатель монгольской квадратной письменности.

(не всегда) в русском письме. Гласные буквы представлены тибетскими огласовками: э, и, о, у. Также указано написание тибетских подписных букв *ra btags* и *ya btags*. Размер таблицы: 26,2×20,5 см.

Вторая таблица, «Монгольские алфавиты», разделена на восемь граф и 33 столбца — по числу букв и галиков в монгольском алфавите. В первой графе дано написание уйгурских и сирийских [3] букв; во второй — написание монгольских букв и галиков (заимствований из других языков) в начальном, среднем и конечном положении; в третьей — собственно монгольский алфавит, в трех вариантах написания: в начальном, среднем и конечном положении букв; в четвертой — написание букв калмыцкого алфавита; в пятой — написание маньчжурских букв; в шестой графе, «происхождение», приводится написание этих букв на том языке, из какого они были заимствованы: *сир*. — сирийский, *стр*. — странгелло, *деван*. — деванагари, *тиб*. — тибетский; в седьмой графе монгольские буквы написаны по-тибетски; в восьмой графе они записаны кириллицей. Размер: 42,1×26,8 см.

Дополнительные сведения: на одном листе бумаги с двух сторон две таблицы: первая вполовину меньше, чем вторая.

Язык: русский. Год записи: неизвестен. Форма записи: отдельный лист. Инструмент: перо. Количество листов: 1.

II

Выписки слов к переводу калмыцкого текста. Монгольско-тибетско-русский словарик [Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 17].

Содержание: 1. Выписка слов к переводу калмыцкого эпоса Джангар. 2. Наброски к составлению алфавитного монгольско-тибетско-русского медицинского словаря. Рабочая тетрадь.

Язык: старописьменный калмыцкий, русский, старописьменный монгольский, тибетский. Год записи: неизвестен. Форма записи: рабочая тетрадь. Размер: 20,5×16,5 см. Инструмент: перо. Количество листов: 54.

III

«Сущность целебного. Основы восьмичленных таинственных наставлений». Отрывок из русского перевода [Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 115].

[3] Сирийское письмо состоит из 22 знаков и является разновидностью финикийско-арамейского письма.

Работа по переводу медицинского трактата «Чжуд-ши» [4] (*монг.* Dörben ündüsün) с монгольского языка на русский была начата А. М. Позднеевым еще в 1878 г. во время участия в экспедиции в Монголию и Китай, снаряженной Русским географическим обществом. Сам автор в предисловии к «Учебнику тибетской медицины» пишет, что счел необходимым, наряду с изучением разнообразных отделов монгольской литературы, ознакомиться с медицинской литературой монголов. Трудность при переводе с монгольского, как пишет сам автор, заключалась в том, чтобы понять монгольский перевод, не имея под рукой тибетского оригинала, и сделать это было практически невозможно, так как монгольские переводчики слепо следовали тибетскому тексту трактата, совершенно игнорируя монгольский синтаксис [Позднеев, 1908: 1—5]. Благодаря некоторым усилиям по привлечению в помощники тибетцев и собственно монголов перевод был осуществлен и пролежал у него в архиве почти 30 лет. В 1898 г. известный коммерсант А. В. Кокорев [5] заинтересовался исследованиями по тибетской медицине и способствовал финансово поездке А. М. Позднеева в Монголию и Бурятию для окончательной работы над переводом [Позднеев, 1908: 1—5].

Содержание: медицинский трактат, перевод второй главы — о врачевании болезни газов и, частично, третьей главы — о болезни желчи.

Дополнительные сведения: отрывочный фрагмент перевода с монгольского на русский язык медицинского сочинения «Сущность целебного — основы восьмичленных таинственных наставлений» (известно как «Чжуд-ши»).

Язык: русский со вставками монгольских и тибетских слов, написанных кириллицей.

Год записи: 1878 (?). Форма записи: отдельные листы. Размер: 35×22 см. Инструмент: перо.

Количество листов: 12 (имеется авторская постраничная пагинация, 191—218, при этом страницы 193—194, 199—200 потеряны).

IV

«Сущность целебного. Основы восьмичленных таинственных наставлений. II часть. Повествовательная основа» [Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 116].

---

[4] «Ч ж у д - ш и» — букв.: ‘четыре основы’, под которыми имеются в виду ветер (*тиб. rlung*), желчь (*тиб. mkhris pa*), слизь (*тиб. bad kan*); они составляют предмет тибетской медицины.

[5] А л е к с а н д р В а с и л ь е в и ч К о к о р е в (1848—1908) — сын известного русского предпринимателя и мецената Василия Александровича Кокорева (1817—1889).

Содержание: русский перевод повествовательной основы трактата тибетской медицины «Чжуд-ши», который написан в форме диалога между двумя риши [6], манифестациями Будды Медицины.

Дополнительные заметки на оборотной стороне листов с переводами:

Л. 23—24: письмо, начинающееся следующим образом: «Милостивый Государь Евгений Осипович: оканчивая срок Высочайше дарованной мне командировки и предполагая через несколько дней предпринять обратный путь в Петербург, позвольте прежде всего принести Вашему Превосходительству глубочайшую благодарность за сделанные Вами распоряжения, обеспечившие успех моих работ». Обращение «милостивый государь» предполагает, что это письмо было адресовано человеку, который находился на государственной службе и занимал высокий пост. Стиль письма деловой, в нем автор кратко рассказывает о предстоящих планах по переводу медицинских сочинений. Сообщается также, что А. М. Позднеев прибыл 11 июня в Гусиноозерский дацан, где к нему были прикреплены двое лам («лучшие знатоки дела») для работы над переводом одного из учебников тибетской медицины «Лхантаб» [7].

Л. 42—28: другое письмо, начинающееся с обращения к «Милостивому государю Василию Петровичу», где А. М. Позднеев подробно рассказывает о трех основных пособиях тибетской медицины: «Чжуд-ши», «Лхантабе» и «Бидурья гарбо» [8], обосновывает тему исследования, подчеркивает его важность.

Л. 27—26: третье письмо, адресованное другу семьи — некоему Павлу Андреевичу, носит дружеский характер.

Язык: русский (со вставками слов на старописьменном монгольском и тибетском языке). Судя по содержанию писем, эти материалы можно отнести к 1892—1893 гг., когда А. М. Позднеев был командирован Министерством иностранных дел в Монголию «для исследования ее положения и административного строя, а также для изучения (наших) торговых отношений с Китаем».

Год записи: 1892—1893 (?). Форма записи: сброшюрованные листы. Размер: 35,3×22 см. Инструмент: перо. Количество листов: 22.

---

[6] Р и ш и — индийский святой, мудрец.

[7] Л х а н т а б (*тиб.* lhan thab, букв.: ‘дополнение’) — классический трактат по практической тибетской медицине, составленный известным тибетским ученым Деси Сангье Гьяцо (1653—1705) как «Дополнение к „Тантре наставлений“» основополагающего трактата «Чжуд-ши».

[8] «Бидурья гарбо» (здесь мы сохраняем авторское написание А. М. Позднеева; букв.: «Белый берилл») — медицинский трактат, комментарий к «Чжуд-ши», автор — Деси Сангье Гьяцо.

V

Название: «Фотографии и оттиски монгольских и тибетских текстов со счетом на их изготовление» [Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 120].

Содержание: копии грамот, выданных Далай-ламой и Панчен-ламой высокообразованным, заслуживающим уважения ламам, чтобы в той местности, куда они направляются, им оказывали всякие почести и способствовали в деле разъяснения Учения Будды. Всего три копии, две из них предположительно выданы Панчен-ламой (судя по печатям); одна, более старая, сохранилась хуже, чем вторая, написана на тибетской скорописи и старописьменном калмыцком языке. На последней грамоте имеется две печати: одна маленькая круглая и одна квадратной формы. Это печати Панчен-ламы V (1663—1737). Документ датируется по тибетскому календарю годом воды-собаки, по европейскому летосчислению — 1682 г. Две другие грамоты, как нам кажется, более поздние. Написаны тибетским полууставным письмом, первая и вторая грамоты выданы Далай-ламой XIII и Панчен-ламой IX (1883—1937) одному и тому же лицу — ламе из монастыря Ташилунпо по имени Нгаванг Сангье, предположительно выходцу из ойратского племени дербет. Они датируются годом воды-крольчихи, т. е. 1903 г. Вверху и внизу грамоты есть изображения божеств. Подробнее об этих документах см.: [Сабрукова, 2013].

Дополнительные заметки: имеется счет за изготовление 3 цинковых клише и снимков в размере 54 руб. 99 копеек от 1 ноября 1907 г.

Язык: тибетский (полуустав), старописьменный калмыцкий («тодо бичиг» [9]). Форма: фотоснимки, оттиски. Размеры: 1) 27,0×18,5 см; 2) 29,0×18,0 см; 25,5×19,5 см; 3) 25,2×17,5 см. Количество: 3 снимка в 4 экземплярах, всего 12.

VI

«О кратком учебнике ламайского вероучения. По поводу перевода с тибетского на калмыцкий язык Дорже Сетенова „Краткого учебника ламайского вероучения“». Рукопись, пагинированная, есть исправления, 6 листов [Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 161].

Содержание: рецензия к пособию для преподавания буддийского вероучения в калмыцких школах, переведенному с тибетского языка на калмыцкий Старшим Бакши ставропольских калмыков Дорже Сетеновым. «Это пособие представляет собой перевод двух буддийских сочинений: тибетское название „Донабро“ „Учение об исповедании

[9] Тодо бичиг — ясное письмо, созданное Зая-Пандитой Намкай Джамцо (1599—1662) на основе старописьменного монгольского языка.

веры в Будду“, другое называется по-тибетски „Ламтидъ“ „Руководство для шествования по пути к буддийскому совершенству людей трех разрядов“. Первое из этих произведений трактует один специальный вопрос, а второе охватывает своим содержанием всю систему ламайского вероучения и указывает каждому ламаиту круг его деятельности соответственно его нравственному совершенству.

Появление у нас в печати этих калмыцких произведений должно представить собою высокий интерес не только для калмыков — ламаитов, но и для русских, а особливо для той части русского общества, которая почитает себя призванною так или иначе воздействовать на ламаизм и входить в сношения с исповедниками этого вероучения».

Язык: русский. Форма записи: сброшюрованные листы. Размер: 35,5×22,2 см. Инструмент: перо. Количество листов: 6.

VII

Фрагменты географических и этнографических описаний Тибета и Монголии [Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 260].

Дополнительные сведения: конспекты, выписки и переводы, сделанные А. М. Позднеевым.

Содержание: 1. На л. 1 описание местоположения некогда существовавшего старого города под монгольским названием Tchagan soubourgan (‘Белая Пагода’).

2. На л. 2—3 перечень монастырей, находящихся близ Лхасы, их численность, описание порядка во время празднования Нового года в Лхасе, описание монастырей, которые принимают странников, их численность, сведения о монгольских священнослужителях, приезжающих, чтобы один раз в год услышать из уст самого Далай-ламы объяснение священных книг. О традиционных ремеслах тибетцев, о купцах, съезжающихся со всех сторон света в Лхасу в декабре, о товарах, которые они закупают в Лхасе.

3. 2 листа, где описывается местность близ Кукунора. Автор письма, ссылаясь на некоего Мандарина, пишет также о реке под монгольским названием Алтан гол [10], в которой имеется много золота, смешанного с песком, и это один из главных доходов князей Кукунора.

4. 2 листа о христианстве, заметки христианских миссионеров о местности, быте, перевод на русский язык отдельных частей из книги Марко Поло, Рубрука.

Язык: русский, французский, английский, немецкий. Год записи: неизвестен. Форма записи: отдельные листы. Размер: 35×22 см. Инструмент: перо. Количество листов: 7.

[10] А л т а н г о л — букв.: ‘Золотая река’.

VIII

Папка, содержащая среди прочего девять групп материалов, связанных с тибетологией [Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 262: 1—46].

Это относящиеся к разным периодам научной деятельности ученого бумаги на тибетском языке с подстрочным монгольским переводом, которые можно охарактеризовать как тибето-монгольские штудии А. М. Позднеева. В их числе и материалы, собранные им во время одной из последних командировок в Забайкалье в 1910 г. Все его изыскания в этом направлении были обусловлены стремлением ознакомиться с тибетским буддизмом, который распространился как в Монголии, так и в России среди бурят и калмыков.

1. Сброшюрованные листы в виде тетради — 26 листов, текст билингва: тибетский и монгольский. Здесь говорится, что это разъяснение 13 основных понятий буддийской философии, которые впервые были изложены тибетским ученым Чава Чойки-сэнгэ в 1140 г., после восемнадцатилетнего пребывания в монастыре Сангпху в Центральном Тибете, как результат монастырских дебатов. Текст написан равжой [11] из Анинского дацана [12] в Бурятии Лоданом Сахьяевым (Sahyaiv) для тайного советника Алексея Позднеева 13 ноября 1910 г. На первом листе есть надпись «тиб.-монг. Список Позднеева». Размер: 22×18,5 см. Инструмент: перо, карандаш. Количество листов: 26 (л. 1—26 в папке). Автор: Лодан Сахьяев.

2. Разъяснение некоторых понятий буддизма (совершенств нравственности, даяния и т. д.) со ссылкой на сутры и шастры [13], т. е. на канонические тексты.

Дополнительные заметки: текст билингва в двух экземплярах.

Форма записи: отдельные листы. Размер: 35,5×22,0 см. Инструмент: перо. Количество листов: 3 (л. 27—29).

3. Таблица, представляющая структуру философских колледжей монастырей-университетов школы гелук. Таблица состоит из четырех граф: 1) название классов (*монг.* ǰangda-yin ner-e); 2) основной текст (*монг.* ündüsün γool sudar); 3) комментарии (*монг.* tayilburlan kelelčedeg sudar-ud); 4) сокращенное изложение тематики текстов (*монг.* ene sudar-un ǰüil-ün ilγal-un baruγ tobči tedüi).

---

[11] Р а в ж а — одна из степеней монашеского образования.

[12] А н и н с к и й д а ц а н был основан в 1795 г. бурятским тайшой Иринцеевым. В 1858 г. в этом дацане был открыт философский колледж школы гэлук. Число изучающих буддийскую философию в разное время составляло от 400 до 500 лам. Далее они продолжали обучение в Цугольском дацане в Бурятии и в Тибете в монастыре Лавран.

[13] Ш а с т р а — научный трактат, комментарий к сутре.

Первый класс называется «малое собрание: белый и красный цвет» (*тиб.* bsdus chung kha dog dkar dmar) [14]. Второй класс называется «среднее собрание: утверждение основы» (*тиб.* bsdus ’bring gzhi sgrub). Третий класс называется «большое собрание: причина и результат» (*тиб.* bsdus chen rgyu ’bras). Четвертый класс называется «ум и знание» (*тиб.* blo rig). В четырех перечисленных классах, составляющих первый курс — «гносеология и логика» (*тиб.* tshad ma), основным текстом является «Праманавартика» («Толкование к [Компендиуму] достоверного познания») (*тиб.* Tshad ma rnam ’grel) индийского буддийского философа Дхармакирти (600—660). Толковательный текст в первых трех классах — «Начальный учебник логики и гносеологии „Луч солнца“» (*тиб.* Bsdus grwa legs bshad nyi ma’i ’od zer), автором его является XV настоятель монастыря Лавран — Тичен Соднам Вангьял (1726—1793). В четвертом классе изучают два учебника: учебник гносеологии «Ум и знание» (*тиб.* Blo rig) и учебник логики «Логическое основание и знание» (*тиб.* Rtags rigs), автор обоих учебников — Кунчэн Чжамьян-шэпа (1617—1682).

Второй курс называется «совершенство понимания» (*тиб.* phar phyin). Начинается он пятым классом (в последовательной нумерации), который называется «семьдесят предметов» (*тиб.* don bdun cu). По поводу этого класса есть приписка на монгольском языке: «начиная с этого класса до девятого класса (*тиб.* dbu ma gsar ba) в семи [15] классах разъясняются основы праджняпарамиты». Шестой класс — младший подготовительный (*тиб.* gzhung gsar ’og ma); седьмой — старший подготовительный (*тиб.* gzhung gsar gong ma); восьмой — класс изучения первой главы (*тиб.* skabs dang po) основного текста этого курса — «Комментария к сутрам праджняпарамиты „Украшение из постижений“» (*тиб.* Sher mdo’i ’grel ba mngon rtogs rgyan); первая половина девятого класса — последний курс праджняпарамиты (*тиб.* phar phyin ston mo). Основным текстом данного курса является «Абхисамаяаланкара» Майтреи вместе с кратким комментарием индийского ученого философа Харибхадры (I—VII вв.) «Проясняющий предмет» (*тиб.* ’Grel ba don gsal). Перечислим вспомогательные толковательные тексты для каждого класса. В пятом классе (основная тема — подробный анализ восьми главных предметов «Абхисамаяланкары») таких текстов два: 1) «Семьдесят предметов» (*тиб.* Don bdun cu’i rnam bzhag) Кунчэн Чжамьян-шэпы; 2) «Руководство к пути и этапам» (*тиб.*

[14] Использованные далее переводы терминов, названий, запись имен тибетских авторов следуют системе, представленной в работе Р. Н. Крапивиной [Крапивина, 2005: 8—18].

[15] Программа обучения одного класса может быть рассчитана на два года. Это относится к 8-му и 9-му классам.

Sa lam rnam bzhag) Кунчэн Чжигме-вангпо (1728—1791) [16]. В шестом классе проходят шесть толковательных текстов: 1) «Золотые четки» (комментарий к «Украшению из постижений») Цзонхавы (1357—1419) (*тиб.* Rje rin po ches mdzad pa'i legs bshad gser 'phreng ba); 2) «Объяснение сути „Украшений"» Гьялцаб дарма-ринчэна (1385—1438), ученика Цзонхавы (*тиб.* Rgyal tshab rjes mdzad pa'i rnam bshad snying po'i rgyan); 3) «Комментарий к первой главе „Праджняпарамиты"» Кунчэн Чжамьян-шэпы (*тиб.* Kun mkhyen 'jam dbyangs bzhad pas mdzad pa'i phar phyin skabs dang po'i mtha' dpyod); 4) «Комментарий к этому комментарию» Кончок Тэнби-донмэ (1762—1823) (*тиб.* De'i mchan 'grel dkon mchog bstan pa'i sgron mes mdzad pa); 5) «Учение о двадцати видах святых, входящих в общину» Нгаван Таши (1678—1738) (*тиб.* Ngag dbang bkra shis kyis mdzad pa'i dge 'dun nyi shu'i mtha' dpyod); 6) «Взаимозависимое возникновение» Кончок Тэнби-донмэ (*тиб.* Dkon mchog bstan pa'i sgron mes mdzad pa'i rten 'brel mtha' dpyod). В седьмом классе толковательных текстов пять: 1—4) те же, что и в шестом классе; 5) «Источник сознания» Кончок Тэнби-донмэ (*тиб.* Dkon mchog bstan pa'i sgron mes mdzad pa'i kun gzhi'i mtha' dpyod). В восьмом классе толковательных текстов четыре: 1—2) те же, что в шестом и седьмом классах; 3) «Анализ первой, второй, шестой и седьмой глав основного текста» (автор не указан); 4) «Трактат, открывающий прямой и интерпретируемый смысл слов Будды» (*тиб.* drang nges kyi mtha' dpyod) Кунчэн Чжамьян-шэпы. В девятом классе толковательных текстов четыре: 1) и 2) те же, что и в шестом и седьмом классах; 3) «Тщательный анализ 4-й главы основного текста» (автор не указан); 4) «Виды сосредоточения» (*тиб.* bsam gzugs mtha' dpyod) Кунчэн Чжамьян-шэпы. Основные темы: «Виды сосредоточения». Анализ 4-й главы «Знание основ», которая включает в себя одиннадцать предметов.

Третий курс называется «Срединное учение» — Мадхьямака (*тиб.* dbu ma). Состоит из девятого, младшего класса, и десятого, старшего класса. Основным текстом является «Введение в мадхьямаку» (*тиб.* Dbu ma la 'jug pa) Чандракирти (VII в.). Толковательных текстов два: 1) «Объяснение освящения мысли» (*тиб.* Rnam bshad dgongs par rab gsal) Цзонхавы; 2) «Введение в мадхьямаку» (*тиб.* Dbu ma la 'jug pa) Кунчэн Чжамьян-шэпы. Основные темы: бодхичитта (сознание пробуждения), великое сострадание, ум, постигающий пустоту.

Четвертый курс — «Абхидхарма» (*тиб.* mdzod). Состоит из двух классов: одиннадцатого, младшего, и двенадцатого, старшего. Основной текст курса — «Энциклопедия Абхидхармы» (*тиб.* Chos mngon

[16] Второй перерожденец Кунчэн Чжамьян-шэпы и одиннадцатый настоятель монастыря Лавран.

pa‘i mdzod) Васубандху (IV в.). Толковательных текстов два: 1) «Комментарий к „Абхидхармакоше“» Васубандху тибетского автора Чим Чжамьяна (XIII в.); 2) «Критическое исследование „Энциклопедия Абхидхармы“» (*тиб.* Chos mngon pa’i mdzod-kyi mtha’ dpyod) Кунчэн Чжамьян-шэпы.

Последний, пятый курс — Виная (‘дисциплина’). Ему посвящен четырнадцатый класс, или класс претендентов на высшую ученую степень гарамба (*тиб.* bka’ rams pa). Основной текст курса — «Сутра по Винае» (*тиб.* ’Dul ba’i mdo) Гунапрабхи (V в.). Толковательных текстов два: 1) «Океан квинтэссенций» Кунчэн Цона-ба [17] (*тиб.* Kun mkhyen mtsho sna bas mdzad pa’i mtsho tik); 2) «Подробный анализ сутры по дисциплине монашества» Кунчэн Чжамьян-шэпы (*тиб.* Kun mkhyen ’jam dbyangs bzhad pas mdzad pa’i ’dul ba’i mtha’ dpyod).

В таблице указаны не только основные тексты для заучивания наизусть и толковательные тексты для всех курсов, но также представлен полный перечень тем, на которые следует обратить особое внимание. На листах 34 и 35 на монгольском языке даны комментарии и разъяснения к данной таблице.

Дополнительные заметки: тибетский текст в некоторых местах снабжен монгольским переводом. Язык: тибетский — монгольский. Форма: сброшюрованные листы. Размер: 35,5×22,5 см. Инструмент: перо. Количество листов: 6 (л. 30—35).

4. Описание мира животных и прет (существ, которые постоянно испытывают голод и жажду и не могут удовлетворить их), текст билингва: тибетский и монгольский (отрывки).

Форма записи: на развороте двух листов. Размер: 36,0×22,0 см. Инструмент: перо. Количество листов: 2 (л. 36—37).

5. Официальное письмо — обращение к Ваджрадхаре [18] Далай-ламе XIII (Thub bstan rgya mtsho, 1876—1933) на тибетском языке с подстрочным переводом на монгольском языке. Это, видимо, один из экземпляров письма, адресованного Далай-ламе XIII в конце XIX в. или начале XX в., в период, когда Тибет стал центром столкновения интересов крупнейших стран: Китая, Великобритании и России. Объем письма небольшой, начинается с приветственного обращения к Далай-ламе XIII как главе буддийского государства, высокочтимого на Востоке. Смысл письма сводится к тому, что Российская Империя, со своей стороны, не откажет в помощи и с добрыми намерениями предоставит ее в нужное время, если Далай-лама будет способствовать укреплению тесных связей с Россией.

---

[17] К у н ч э н ц о н а - б а, или Шейраб Зангпо из округа Цона-ба в Тибете (р. 1310) [Dung dkar tshig mdzod: 1735].

[18] В а д ж р а д х а р а (*санскр.* ‘держащий ваджру’) — такое обращение в данном случае можно рассматривать как один из эпитетов Далай-ламы.

Дополнительные заметки: в нижней части листа надпись — «Напечатано по распоряжению Министерства Иностранных дел. Типография Императорской Академии Наук».

Язык: тибетский и монгольский. Форма: сдвоенный лист. Размер: 33×20,5 см. Количество листов: 2 (л. 38—39).

6. Таблица, состоящая из букв уйгурского, тибетского, китайского алфавитов и квадратного письма и текст под названием «Alphabet Ouigoụr» на французском языке.

Дополнительные заметки: с левой стороны таблицы надпись от руки на французском языке: «cette planshe est extraite du Chou — che — Hoei yao …er a ere publiéi par M. Devéria dans la "Revue de L'Extrême Orient", 2 — annie, 1883, page 287» [19]. Форма записи: отдельный лист; сдвоенный лист. Размер: 31,0×21,0 см. Инструмент: перо. Количество листов: 3 (л. 40—42).

7. На развороте двух листов текст билингва — тибетский и монгольский. Выборочный перевод некоторых постулатов из учения винаи [20] на монгольский язык, из разделов «ка», «тха» и «ча» с указанием номеров листов со ссылкой на тибетский источник. На первом листе (л. 43 в папке) сбоку есть надпись на старописьменном монгольском языке: tübed kelen-ü burqan-u ǰarliγ binai-yin sudar-aca tegöüǰü orciγulugsan üne // širegetü-yin tula beldü-yin. «Выборочный перевод из канона (букв.: 'слова будды') сутры винаи. Подготовлено для ширэту [21]».

Размер: 36,0×22,0 см. Инструмент: перо. Количество листов: 2 (л. 43—44).

8. Таблица со структурой философских колледжей буддийских монастырей-университетов; большого формата. В ней перечислены на тибетском и монгольском языке названия 13 классов и конспективно указано, что и из каких текстов следует выучить наизусть.

Язык: тибетский — монгольский. Форма: плакатный лист. Размеры: 70,5×44,0 см.

Инструмент: перо. Количество листов: 1 (л. 45).

9. Канонический текст, заклинание-дхарани: *'Phags pa rgyal mtshan gyi rtse mo'i dpung rgyan ces bya ba'i gzungs* / *Ārya-dhvajāgrakeyūrānāmadhāraṇī* / «Украшение [в виде] браслета на кончике священного знамени (стяга)» [Tôhoku: № 612, 923].

Дополнительные заметки: текст напечатан на ткани белого цвета, на оборотной стороне есть надпись, видимо, год поступления и номер: 1927, № 340. Печать ксилографическая.

---

[19] Этот отрывок был извлечен из опубликованной статьи Devéria «Собрание исторических сведений Тао Цзун-и» в журнале «Revue de L'Extrême Orient».

[20] В и н а я (переводится с санскрита как 'дисциплина', 'правило', *тиб.* 'dul ba) — свод правил и распорядка буддийской монашеской общины (сангхи), зафиксированный в канонических текстах.

[21] Ш и р е т у й - л а м а — глава дацана.

Язык: тибетский. Материал: ткань. Размеры: 67,5×38,0; рамка: 52,8× 14,9 см. Количество листов: 2 (л. 46).

IX

Опись коллекции ламайских кумиров и принадлежностей ламайского культа и быта В. Н. Позднеевой, собранных профессором А. М. Позднеевым в течение 40 лет в Монголии, Китае, Маньчжурии и Японии [Ф. 44. Оп. 3. Ед. хр. 9].

Содержание: опись предметов буддийского культа и быта, собранных А. М. Позднеевым.

Дополнительные заметки. Всего описей две: в первой описи перечень из 279 предметов, копия этой описи машинописная, есть начало (67 предметов) и конечный фрагмент листа (304 предмета), видимо, дополненный (?), во второй 217 предметов, также имеется неполная копия второй описи (137 предметов). Эта коллекция в силу различных причин не сохранилась в полном объеме [Войтов, Тихменева-Позднеева, 2001: 1].

Язык: русский, монгольский, названия буддийских божеств и предметов культа написаны кириллицей. Год записи: нет сведений. Форма записи: сброшюрованные листы, отдельные листы.

Размеры: 1) 35,4×22,3 см; копия: 34,5×22,0 см; фрагмент: 22,8× 22,0 см; 2) 35,6×22,2 см; копия: 34,8×21,8 см. Инструмент: перо. Количество листов: 12.

Перечисленные материалы отражают широкие научные интересы А. М. Позднеева. Конечно, прежде всего он известен научному миру как крупнейший в области монголоведения специалист, труды которого охватывают все отрасли знания этой науки. Вместе с тем немаловажное значение для истории востоковедения имеют материалы из собрания Архива востоковедов ИВР РАН, свидетельствующие об интересе исследователя к изучению тибетского буддизма, медицины, истории. Перечислим наиболее важные из них.

Как известно, еще во время своего первого путешествия по Монголии (1876—1879) Позднеев живо заинтересовался ламаизмом [22]. В ходе командировки в Забайкальский округ в 1910 г. в качестве тайного советника при Министерстве иностранных дел А. М. Позднеев собрал ценные материалы о системе образования философского колледжа при Анинском дацане Бурятии. Несомненно, эти сведения заинтересовали его, так как в изданном ранее «Очерке быта буддийских монастырей и

[22] Как пишет Н. П. Шастина, этой теме было посвящено много работ, носящих описательный этнографический характер [Шастина, 2003: 6].

буддийского духовенства в Монголии» [Позднеев, 1887] система образования при буддийских монастырях была представлена не столь подробно и полно.

Среди его материалов имеются также копии грамот, выданных Далай-ламой XIII и Панчен-ламой V об окончании образования и обретении соответствующих духовных званий получателями грамот, а также письмо на тибетском и монгольском языке, адресованное Далай-ламе XIII от официального лица, представлявшего интересы Российской империи. В качестве консультанта Министерства народного просвещения, ведающего делами астраханских калмыков, Позднеев написал рецензию на пособие для преподавания буддийского учения в калмыцких школах.

В Архиве востоковедов хранится опись коллекции предметов буддийского культа, собранных Позднеевым в течение сорока лет во время его поездок в Монголию, Китай, Маньчжурию и Японию. Судя по описи, составленной В. Н. Позднеевой после смерти мужа, коллекция была богатой.

Отметим еще, что, будучи знатоком монгольского языка, Алексей Матвеевич пытался понять смысл тибетских текстов посредством монгольских переводов. В основном все тибетские тексты из коллекции Позднеева снабжены подстрочным монгольским переводом.

Несмотря на давность лет, собранные А. М. Позднеевым документы и материалы сохраняют свою актуальность для науки. Они свидетельствуют также о неослабном стремлении этого выдающегося ученого к новым изысканиям, к расширению и углублению круга своих научных интересов. Наконец, в этих материалах зафиксирована его методика организации работы над переводами (использование текстов билингва, составление небольших словарей в виде рабочих тетрадей и т. д.), ознакомление с которой может быть небесполезным для современных и будущих исследователей.

Список литературы

Документы из Архива востоковедов ИВР РАН

Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 8: Алфавит тибетский в отношении к монгольскому алфавиту Пагба-ламы.

Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 17: [Выписки слов к переводу калмыцкого текста. Монгольско-тибетско-русский словарик].

Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 115: Сущность целебного. Основы восьмичленных таинственных наставлений. [Отрывок из русского перевода.]

Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 116: Сущность целебного. Основы восьмичленных таинственных наставлений. II часть. Повествовательная основа.

Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 120: [Фотографии и оттиски монгольских и тибетских текстов со счетом на их изготовление].

Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 161: О кратком учебнике ламайского вероучения. По поводу перевода с тибетского на калмыцкий язык Дорже Сетенова «Краткого учебника ламайского вероучения».

Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 260: [Фрагменты географических и этнографических описаний Тибета и Монголии].

Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 262: Материалы на тибетском, китайском, арабском и других языках.

Ф. 44. Оп. 3. Ед. хр. 9: Опись коллекции ламайских кумиров и принадлежностей ламайского культа и быта В. Н. Позднеевой, собранных профессором А. М. Позднеевым в течение 40 лет в Монголии, Китае, Маньчжурии и Японии.

Ф. 152. Оп. 1. Ед. хр. 5: [Перечень поступлений в Азиатский музей].

Исследования

Войтов, Тихменева-Позднеева, 2001: *Войтов В. Е., Тихменева-Позднеева Н. А.* Алексей Матвеевич Позднеев и его восточная коллекция. Самара: Агни, 2001.

Воробьева-Десятовская, Савицкий, 1972: *Воробьева-Десятовская М. И., Савицкий Л. С.* Тибетоведение // Азиатский музей — Ленинградское отд-ние Ин-та востоковедения АН СССР. М.: Наука, 1972. С. 149—176.

Зорин, 2010: *Зорин А. В.* Тибетский фонд Института восточных рукописей РАН: из истории формирования и каталогизации (1720—1917 гг.) // Новый ист. вестник. 2012. № 3 (33). С. 37—53.

Иориш, 1972: *Иориш И. И.* Монголоведение // Азиатский музей — Ленинградское отд-ние Ин-та востоковедения АН СССР. М.: Наука, 1972. С. 209—234.

Крапивина, 2005: Ум и знание. Традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / Авт.-сост., пер. с тиб. Р. Н. Крапивина. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.

Позднеев, 1887: *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии. СПб., 1887.

Позднеев, 1908: Учебник тибетской медицины / С монг. и тиб. перевел А. Позднеев. Т. 1. СПб.: Имп. АН, 1908.

Сабрукова, 2013: *Сабрукова С. С.* Образцы буддийских документов из коллекции архивных материалов А. М. Позднеева // Письменные памятники Востока. 2013. № 1 (18). С. 236—241.

Шастина, 2003: *Шастина Н. П.* А. М. Позднеев / Подгот. к печати, примеч. А. Г. Сазыкина // Mongolica. VI. СПб., 2003. С. 7—18.

Dung dkar tshig mdzod: Mkhas dbang dung dkar blo bzang ’phrin las mchog gis mzad pa’i bod rig pa’i tshig mzod chen mo Shes bya rab gsal. Pe cin: Krung go’i bod kyi she rig dpe srung khang, 2002.

Tôhoku: A complete catalogue of the Tibetan Buddhist canons (Bkaḥ-ḥgyur and Bstan-ḥgyur) / Ed. by Hakuju Ui, Munetada Suzuki, Yenshô Kanakura, Tôkan Tada. Sendai: Tôhoku Imperial University, 1934.

Svetlana S. Sabrukova

A. M. Pozdneev's Legacy in Tibetan and Mongolian Studies, According to the Materials Kept at the IOM RAS Archives of the Orientalists

The paper deals with A.M. Pozdneev's archival documents in Russian, Tibetan and Mongolian kept at the Archives of the Orientalists in the Institute of Oriental Manuscripts, the Russian Academy of Sciences. It introduces some of his working notebooks, abstracts, reviews, and translations, as well as texts collected by him, through brief description of their outer features and contents. These sources demonstrate Pozdneev's broad academic interests and show the principles used by him for the study of Tibetan texts.

Key words: Tibetan studies, A. M. Pozdneev, archival materials, bilingual texts, Buddhism

В. Л. Успенский

О ГОСУДАРСТВЕ ГУШИ-ХАНА

В ходе завоевательных войн хошутский Гуши-хан смог создать обширное государство, которое включало в себя Кукунор (Цинхай), Центральный Тибет, Восточный Тибет. Территория хошутского ханства приблизительно соответствовала территории Тибетской империи VII—IX вв. Гуши-хан с помощью военной силы сделал буддийскую школу Гелугпа господствующей в Тибете. Деятельность Гуши-хана получила поддержку маньчжурской династии Цин, что нашло отражение в визите Далай-ламы в Пекин. Хошутское ханство, первоначально независимое от империи Цин, постепенно было поглощено ею и в 1724 г. окончательно прекратило свое существование.

Ключевые слова: Тибет, Гуши-хан, хошуты, буддизм, династия Цин

Хошутский правитель Гуши-хан (1582—1655) известен главным образом тем, что, вступив со своим войском в Тибет, силой оружия сделал главенствующей религиозную школу Гелугпа. В результате наиболее почитаемый иерарх этой школы — Далай-лама V — стал духовным и светским главой Тибета. Однако масштабы его деятельности и завоеваний не ограничивались Тибетом.

Его собственное имя было Турубайху, он был третьим сыном хошутского правителя Хани-нойон Хонгора. Хотя хошуты являлись одним из ойратских, т. е. западномонгольских племен, их правители вели свое происхождение от Хабуту Хасара, младшего брата Чингис-хана. Этот факт может показаться удивительным, поскольку почти все потомки Хасара проживали в Восточной Монголии. По-видимому, предки хошутов были переселены на запад ойратским вождем (тайши) Эсенем в середине XV в. Тогда же часть потомков Хасара со своими подданными под натиском ойратов мигрировали далее на восток, в район реки Нонни [Okada, 1987: 203—207].

В начале XVII в. на всем огромном пространстве Центральной Азии и Дальнего Востока произошли крупные социально-политиче-

ские изменения. Монгольский Лигдан-хан (1592—1634) безуспешно пытался объединить под своей властью Южную и Восточную Монголию, в то время как на востоке стремительно набирало силу недавно созданное государство маньчжуров. Крайне нестабильной была обстановка в Тибете, где внутренние конфликты приобретали религиозную окраску и выглядели как борьба различных буддийских школ. Ойраты осуществляли экспансию в западном направлении и дошли до низовьев Волги. В Китае продолжала править слабеющая династия Мин, в 1368 г. свергнувшая монгольскую династию Юань.

В такое смутное время Турубайху проявил свои качества воина и полководца в весьма юном возрасте: будучи тринадцати лет от роду, он командовал войском, которое успешно разгромило туркестанцев. В возрасте двадцати пяти лет ему удалось примирить халхаских и ойратских князей. За эту дипломатическую заслугу он получил титул Гуши, который означает по-китайски «государственный учитель», «наставник государственного значения» (*кит.* гоши 国師) [Ahmad, 2008: 151].

Панегирическая прижизненная биография Гуши-хана содержится в историческом сочинении Далай-ламы V «Пир молодежи» (или «Песня царицы весны»), написанном в 1643 г. по просьбе самого хошутского хана. Факты, содержащиеся в этой биографии, были заимствованы и позднейшими тибетскими историками [Ahmad, 2008; Martin, 1997: 107. № 222].

Религиозная борьба в Тибете отразилась на противостоянии различных монгольских князей. Враждебную позицию по отношению к школе Гелугпа занял Лигдан-хан. Потерпев поражение в борьбе с маньчжурами, он двинулся на запад, в сторону Кукунора, но умер в пути. В Халха-Монголии у него был сильный сторонник — Цогту-тайджи (1581—1637), который также был противником Гелугпы. Со своим внушительным войском он выдвинулся из Халхи в район Кукунора, куда перенес свою ставку в 1634 г. Необходимо иметь в виду, что Кукунор был родиной Цзонхавы — основателя школы Гелугпа. Поэтому подавление этого очага школы Гелугпа, которое начал осуществлять Цогту-тайджи, стало бы серьезным ударом.

Правитель Тибета Карма Тэнкьонг (известный в монгольских источниках как Цзанпа-хан) проводил политику, направленную на притеснение и ограничение деятельности школы Гелугпа.

Ситуация осложнилась и тем фактом, что в 1635 г. под влиянием своего советника-кармапасца Цогту-тайджи направил в Тибет в помощь Цзанпа-хану десятитысячную армию под командованием своего сына Арслана. Поэтому иерархи Гелугпы отправили тайную миссию в Джунгарию с просьбой о помощи и заступничестве. Согласно легенде, Гуши-хан вызвался лично отправиться в Тибет под видом паломника для выяснения обстановки. Встретившись по пути с Арсланом, Гуши-хан убедил его не причинять вреда школе Гелугпа. Арслан нарушил

волю отца, предпринял военные действия против Цзанпа-хана и был убит по приказу Цогту-тайджи [Yang Ho-Chin, 1969: 34—36].

В 1636 г. объединенное ойратское войско под командованием Гуши-хана начало поход на Кукунор против Цогту-тайджи. В первый день 1637 г. по лунному календарю произошло генеральное сражение. Цогту-тайджи был убит, а его войско разгромлено [Yang Ho-Chin, 1969: 37—38]. После этого с противниками школы Гелугпа среди монгольских князей было покончено. Именно в 1637 г. у монгольских князей возникла мысль пригласить в Монголию Далай-ламу [Мартынов, 1978: 79].

В этом году халхаский Тушэту-хан направил маньчжурскому императору послание следующего содержания: «Мы считаем, что было бы правильным пригласить Далай-ламу. Семь хошунов Халхи одобряют приглашение. Говорят, что „Четыре ойрата“ [одобряют] приглашение. Может быть, [следует] совместно отправить посланника с приглашением?» [Монгольские документы. Т. 1: 191].

Таким образом, в Монголии (точнее, у монгольских племен и народов) Гелугпа восторжествовала раньше, чем в Тибете.

Джунгарская часть войска под командованием Эрдэни-Батур-хунтайджи покинула Кукунор, а Гуши-хан в 1637—1639 гг. переселил туда своих подданных-хошутов. В благодарность за помощь Гуши-хан отдал свою дочь Аминдару в жены Эрдэни-Батур-хунтайджи [Yang Ho-Chin, 1969: 38, 72, примеч. 101]. Их сыном был знаменитый джунгарский правитель Галдан-Бошогту-хан (1644—1697). Таким образом, Кукунор стал владением и коренным улусом Гуши-хана.

В 1640 г. состоялся крупный съезд халха-монгольских и ойратских князей, на котором присутствовало двадцать восемь человек. Они являлись правителями как больших улусов (как халхаские Тушэту-хан и Джасакту-хан), так и более мелких. Принял участие в этом съезде и Гуши-хан. На съезде был принят свод законов, известный как «Великое уложение», в его преамбуле упоминаются Цзонхава, Далай-лама и Панчен-лама [Дылыков, 1981: 13].

Проведение столь представительного съезда обычно объясняется стремлением монголов к консолидации сил перед лицом маньчжурской угрозы. В 1636 г. была провозглашена династия Цин, в состав которой вошли Южная и Восточная Монголия. Но ситуация в те годы была значительно сложнее, так как провозглашение новой династии не означало падения в Китае династии Мин, которое произошло через несколько лет по совсем другим причинам. По мнению Д. Снита, это «Великое уложение» явилось своего рода «конституцией» нового «государства без руководителя» (headless state), у которого нет ни столицы, ни центра, ни правителя [Sneath, 2007: 181—182].

В 1639 г. из Кукунора Гуши-хан направил свою экспансию в сторону Тибета. Сначала он двинулся на восток, в сторону Бери, и раз-

громил армию Донёд-Дорджэ, который являлся приверженцем религии бон и поддерживал Цзанпа-хана. Весь Восточный Тибет (Кхам) вплоть до Дэргэ и Ганцзэ был завоеван хошутами. В 1641 г. Гуши-хан вступил в Центральный Тибет. Цзанпа-хан был разгромлен и убит. В 1642 г. Далай-лама V был провозглашен в Шигацзе духовным и светским правителем Тибета. Гуши-хан получил от Далай-ламы титул «дхармараджа, поддерживающий Религию» (*тиб.* bstan 'dzin chos kyi rgyal po; *монг.* Šasin bariγči nom-un qaγan) [Ahmad, 2008: 152—153].

Цзанпа-хан успел отправить маньчжурскому императору Хунтайцзи послание с просьбой о поддержке. Интересно, что он не обратился к императору династии Мин, которая еще правила в Китае. Хунтайцзи ответил, что он не разобрался в том, кто прав, а кто виноват, и поэтому ограничивается небольшим подарком [Мартынов, 1978: 85; Монгольские документы. Т. 1: 377].

Через месяц император отправил послание Гуши-хану. Из этого письма видно, кого он признал правым в этом конфликте. Интересно, что в монгольском черновике этого послания первоначально адресат был назван Гуши-нойон, но затем исправлен на Гуши-хан. Слово «нойон» (noyan) является стандартным названием «господин, командир».

Вот перевод этого послания с монгольского языка:

> Священный владыка отправил послание Гуши-хану. Я слышал, что ты покарал тех, кто уклоняется [от пути] государства и религии.
>
> Причина отправки этого послания следующая.
>
> Чтобы поддерживать непрерывной связь между государством и религией, установленную правителями прежних времен, я отправляю посольство [во главе] с Илагугсан-хутухту, чтобы пригласить из Тибета выдающихся мудрецов (siditen merged). Разреши моим послам посетить как «желтые», так и «красные» монастыри без различия! Стремись поддерживать религию Будды!
>
> Вместе с этим письмом я посылаю тебе [в дар] доспехи.
>
> [Мартынов, 1978: 85—86; Монгольские документы. Т. 1: 378—379]

Как видно из этого послания, император одобрил военные действия Гуши-хана, однако не желал быть втянутым во внутрирелигиозный конфликт. Но, по-видимому, Гуши-хан убедил регента Доргоня в том, что поддержка должна быть оказана именно Гелугпе и ее первоиерарху Далай-ламе V. Приглашение Далай-ламе V посетить Пекин было отправлено в 1648 г., о чем был одновременно письменно уведомлен Гуши-хан.

Это приглашение было написано по-монгольски в стихотворной форме. Приводим его полностью, поскольку до недавней публикации факсимиле этого документа оно не было известно:

Erten-ü ilaγuγsad-ača vivanggirid ögdegsen:
Eng olan amitan-i udurid-un:
Erkin sayin üilen-dür oruγulǰu el-e:
Engke ǰirγalang-ṯur kürgekü-yin tulada:
Ülemǰi degedü blam-a bey-e-ber:
Ürgülǰide sayin ölǰei qutuγ orosiγul-un:
Ünen gün mör-i ǰiγaǰu ögkü-yin tula:
Ögede bolǰu irekü aǰiyamu
kemen:: [Монгольские документы. Т. 3: 11].

[Тот, о ком] пророчествовали Будды прежних времен,
[Кто] руководил множеством живых существ
И приводил их к совершению добрых дел,
Чтобы принести им мир и радость, —
Замечательный высокий лама
Ради того, [чтобы все] пребывали в счастье и благополучии,
И для того, чтобы указать [им] истинный сокровенный путь,
Пусть лично соблаговолит прибыть.
[Так] сказано.

Как видно из текста приглашения, цели визита были обозначены в нем как чисто религиозные. Но сам факт приглашения Далай-ламы означал признание императором (фактически регентом Доргонем) легитимность действий Гуши-хана по завоеванию Тибета и провозглашения школы Гелугпа господствующей. Не случайно в титуле, который император Шуньчжи пожаловал Далай-ламе V, тот назван «управляющим делами буддийского учения во всей Поднебесной» [Мартынов, 1978: 119]. (По-монгольски эта часть титула звучит как delekei-deki burqan-u surγaγuli-yi erkilegsen.) В то же время Далай-лама, который уже был к тому времени признан всеми монголами как главнейшая религиозная фигура Тибета, освятил воцарение новой династии Цин и придал этому факту легитимность в глазах значительного числа монголов и тибетцев. Нам представляется, что именно в этом и было главное значение состоявшегося в 1652—1653 гг. визита Далай-ламы V в Пекин.

Немаловажным является тот факт, что и Гуши-хан, и мать императора Шуньчжи (годы правления 1644—1661) принадлежали к той группе монгольских аристократов, которые вели свое происхождение от младшего брата Чингис-хана Хабуту-Хасара. Восточномонгольские князья-потомки Хасара были первыми и ближайшими союзниками маньчжуров.

Что же касается статуса Тибета, то в это время он являлся страной, зависимой от хошутского хана, который был независим от маньчжурского императора. Даже китайская династия Мин считала Тибет частью монгольских владений [Dai Yingcong, 2009: 40]. В указе импера-

тора Хунтайцзи, изданном в 1641 г. (т. е. еще до падения династии Мин) и обращенном к монголам, которые бежали от маньчжуров на территорию минского Китая, четко говорится: «Благодаря помощи Неба, я подчинил всех монголов, кроме ойратов (букв.: „которые ближе к нам, чем ойраты“. — *В. У.*) и корейцев. Сейчас остался только Китай» (*монг.* Tngri-yin ibegel-iyer: bi ögeled oyirad ulus-ača inaγsi qamuγ mongγol ulus kiged: solongγ-a ulus bügüde-yi oruγulba: edüge γaγča kitad ulus bui ǰ-a:) [Монгольские документы. Т. 1: 309—311].

Отношения между хошутами и Тибетом вполне вписываются в общую модель взаимоотношений завоевателей-кочевников с оседлой страной. Установив в ней лояльное по отношению к себе правление, завоеватели мало вмешиваются во внутренние дела своих оседлых подданных. Однако подчинение Тибета хошутами имело и свою специфику. Как заявляли сами тибетские авторы, Центральный Тибет был богат лишь одним — буддийской Дхармой. Про «Тибет и Большой Тибет» (bod dang bod chen po, т. е. весь ареал расселения тибетцев) говорили так: «Богатое людьми Амдо (Mdo stod), богатый Дхармой Центральный Тибет (Dbus gtsang), богатый лошадьми Кхам (Mdo smad)» [Биография Джанджа-хутухты Ешэй-Данби-Джалцана: 229a]. И все завоеватели Тибета видели в этом особый смысл: поскольку религия являлась важнейшим фактором жизни Центральной Азии и Дальнего Востока, то контроль над этим тибетским продуктом духовной деятельности мог стать и зачастую становился источником политической и даже экономической власти.

Однако помимо духовных приобретений, контроль над Тибетом приносил хошутам и вполне материальные выгоды. Прежде всего это были налоги и пошлины, которые они получали от тибетско-китайской торговли, которая шла через Восточный Тибет (Кхам).

Как пишет современный историк, «Кукунор стал основной базой хошутов во главе с Гуши-ханом. Кукунорские кочевья тучны и обильны, некоторые районы весьма благоприятны для земледелия. Наряду с этим, по причине поступления таможенных сборов из Кхама, кукунорские монголы стали весьма зажиточными. Поскольку Кукунор являлся основной базой хошутов, то он преграждал путь силам империи Цин, двигавшимся с севера, и мог обеспечить безопасность власти хана над Тибетом» [Ван Цайхуа, 2011: 161—162]. К этому можно добавить, что реальный контроль над Юго-Западным Китаем маньчжурская династия Цин смогла установить к концу XVII в. До этого там себя вполне независимо чувствовали князья-данники (такие как У Саньгуй), которые в итоге взбунтовались против маньчжуров в 1673—1681 гг. Этот пограничный с Восточным Тибетом большой регион находился на периферии политики династии Цин, которая долго не проявляла экспансионистских устремлений, что создавало благоприятные условия для внутреннего развития и стабильности хошутского государства.

Значительную часть созданного Гуши-ханом государства составляла территория Тибетской империи VII—IX вв., причем периода ее наибольшего могущества и экспансии. Часть западных территорий бывшей Тибетской империи принадлежала джунгарам. Не случайно Далай-лама V относил именно к Гуши-хану «божественные пророчества» о «втором царе-дхармарадже Сонцэн-гампо», который подчинит своей власти не только собственно Тибет (т. е. Центральный Тибет), но и «Большой Тибет» [Ahmad, 2008: 152]. Другие исторические сочинения называют Гуши-хана воплощением грозного божества Ваджрапани [Биография Джанджа-хутухты Ешэй-Данби-Джалцана: 207a].

По мере консолидации империи Цин разные части хошутского ханства испытывали ее нарастающее давление как с юго-востока (Кхам), так и с северо-востока (Кукунор). В 1724 г. маньчжурами был жестоко подавлен мятеж хошутского князя Лобсан-Дандзина, который надеялся объединить хошутов под своей властью и вернуть титул «царя Тибета» [Солощева, 2013]. Так завершилось существование созданного Гуши-ханом государства.

Список литературы

Биография Джанджа-хутухты Ешэй-Данби-Джалцана: J̌ögelen itegel šasin-u ǰula maha-a baǰar-dhar-a ǰanggiy-a yišis bstanbii rgial-mcan šrii-badr-a-yin törül-ün üyes-lüge selte-yin čadig: γurban oron-i üǰesküleng bolγaγči γaγča čimeg: sayin nomlal-un čintamani-yin eriken kemegdekü terigün debter orosiba. Рукописный фонд ИВР РАН, Q 232.

Ван Цайхуа, 2011: *Vang Cai Huva* (王才华). Kökenaγur — Degedü Mongγolčuud-un irel γarul bolon teüken toγimu (*Ван Цайхуа*. Очерк происхождения и истории монголов Кукунора — Верхней Монголии. Хух-Хото: Народное изд-во Внутренней Монголии, 2011).

Дылыков, 1981: Их цааз (Великое уложение). Памятник монгольского феодального права XVII в. Ойратский текст / Транслитерация сводного ойратского текста, реконструированный монгольский текст и его транслитерация, перевод, введение и комментарий С. Д. Дылыкова. М., 1981.

Монгольские документы: Čing ulus-un dotoγadu narin bičig-ün yamun-u mongγol dangse ebkimel-un emkidkel = 清内秘书院蒙古文档案汇编 Цин нэй мишу юань мэнгу вэнь данъань хуэйбянь (Собрание документов на монгольском языке из дворцового архива династии Цин). Т. 1—7. Хух-Хото, 2004.

Мартынов, 1978: *Мартынов А. С.* Статус Тибета в XVII—XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений. М.: Наука, 1978.

Солощева, 2013: *Солощева М. А.* Кукунорский мятеж 1723—1724 годов и его значение для истории Тибета // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Сер. 13: Востоковедение. Африканистика. 2013. № 1. С. 58—67.

Ahmad, 2008: The Song of the Queen of Spring, or A History of Tibet by Ṅag-dBaṅ Blo-bZaṅ rGya-mTSHo, Fifth Dalai Lama of Tibet. Revised Translation by Zahiruddin Ahmad. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 2008.

Dai Yingcong, 2009: *Dai Yingcong*. The Sichuan Frontier and Tibet: Imperial Strategy in the Early Qing. Seattle: University of Washington Press, 2009

Martin, 1997: *Martin D.* Tibetan Histories: A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works. London: Serindia Publications, 1997.

Okada, 1987: *Okada Hidehiro*. Origin of Dörben Oyirad // Ural-Altaische Jahrbucher. Bd. 7. 1987. S. 181—211.

Sneath, 2007: *Sneath D.* The Headless State: Aristocratic Orders, Kinship Society, and Misrepresentations of Nomadic Inner Asia. New York: Columbia University Press, 2007.

Yang Ho-Chin, 1969: *Yang Ho-Chin*. The Annals of Kokonor. Bloomington: Indiana University, 1969.

Vladimir L. Uspensky

About the State of Gushi Khan

As a result of his conquests, Gushi Khan of the Hoshut Mongols succeeded in the creation of a vast state which included Kokonor (Qinghai), Central Tibet and Eastern Tibet. The territory of this Hoshut Khanate roughly corresponded to the territory of the Tibetan Empire of the seventh-ninth centuries. By the power of his military forces, Gushi Khan made the Gelugpa School the dominant Buddhist school in Tibet. Gushi Khan's subjugation of Tibet and surrounding areas had the approval of the Manchu Qing dynasty, and this fact is demonstrated by the visit of the Fifth Dalai Lama to Beijing. The Hoshut Khanate had originally been independent from the Qing Empire but was later absorbed by it, and finally ceased to exist in 1724.

Key words: Tibet, Gushi Khan, Hoshuts, Buddhism, Qing dynasty

М. А. Солощева

ПОИСКИ ЛЕГИТИМНОГО ПРЕЕМНИКА ДАЛАЙ-ЛАМЫ VI

Статья посвящена исследованию обстоятельств истории Тибета первой четверти XVIII в., когда сложилась уникальная ситуация: существовало три Далай-ламы VI: Цаньян Гьяцо (воспитанник регента Сангье Гьяцо), Нгаван Еше Гьяцо (ставленник хошутского «царя Тибета» Лхавсан-хана) и Кэлсанг Гьяцо (перерождение Цаньян Гьяцо). При написании статьи были использованы источники на китайском языке, написанные современниками событий, что позволило автору проследить эволюцию позиции цинского двора в отношении вопроса признания Далай-ламы VI и Далай-ламы VII.

Ключевые слова: Тибет, Далай-лама, Цин, Канси, Юнчжэн, Кэлсанг Гьяцо, Цаньян Гьяцо

В 1642 г. предводитель хошутских монголов Гуши-хан (1581—1655) завоевал Тибет и провозгласил себя его «царем». Он активно способствовал распространению учения традиции школы тибетского буддизма Гелуг, к которой относится линия перерождений Далай-лам. Основав династию «царей Тибета», Гуши-хан практически не принимал участия в управлении страной, заезжая туда лишь изредка. Он передал власть в руки Далай-ламы V Нгаван Лосанг Гьяцо (1617—1682), оставив за собой лишь контроль над войском. Однако формально главой государства продолжал считаться монгольский правитель.

Переняв бразды правления, духовный лидер сосредоточил в своих руках религиозную и светскую власть в Тибете и, по сути, стал его единоличным правителем. Благодаря своим личным качествам и успешной деятельности как в политической, так и в религиозной сфере на территории Восточной Азии, Нгаван Лосанг Гьяцо вошел в историю как Великий Пятый. Внутренняя стабильность в Тибете во время его правления обеспечивалась прежде всего личностью Далай-ламы V, который являлся авторитетом и для тибетцев, и для хошутов, и для цинского императора Канси (годы правления 1661—1722).

Исключительное влияние, которое Нгаван Лосанг Гьяцо приобрел за время своего правления, подтверждается тем, что факт его смерти в

1682 г. регент Сангье Гьяцо (1653—1705) скрывал на протяжении пятнадцати лет, управляя Тибетом от его имени. Утайку смерти Великого Пятого можно объяснить стремлением Сангье Гьяцо как продолжать управлять Тибетом, так и поддерживать в нем спокойствие. Пользовался именем умершего Далай-ламы V и маньчжурский двор: когда Сангье Гьяцо в 1697 г. официально объявил о его смерти, император ответил, что уже знал об этом несколько лет. Тем не менее Канси отправлял Далай-ламе V письма и после 1682 г. и в общении с монголами ссылался на его авторитет. Так, конфликт джунгарских князей с халхаскими был временно улажен в 1686 г. главным образом благодаря вмешательству из Лхасы по просьбе императора [Ермаченко, 1974: 86; Rockhill, 1910: 22]. А. Хюммель также приводит сведения о многократных попытках Канси привлечь Далай-ламу к решению в 1680-х гг. конфликтов в Халхе, вошедшей в 1691 г. в состав империи Цин [Hummel, 1943—1944: 266—267]. Ю. Исихама также сообщает о том, что слово Далай-ламы действительно имело значение в решении этого вопроса, так как после того, как был обнародован факт смерти Далай-ламы V, это вызвало гнев императора и его обвинения в фальсификации слов духовного лидера в адрес регента Сангье Гьяцо [Ishihama, 2003: 161].

Вопрос о том, кто должен управлять Тибетом после смерти Великого Пятого, осложнялся рядом обстоятельств: до своей смерти в 1682 г. он успел передать управление страной регенту Сангье Гьяцо; монгольские князья, унаследовавшие титул «царя Тибета» от Гуши-хана, также претендовали на полноту власти; кроме того, титул Далай-лам передавался не по наследству, а по линии перерождений, т. е. следующего новорожденного духовного лидера искали при помощи оракулов, определяющих по знамениям, где и когда он должен был родиться. В 1685 г. по тайному распоряжению регента были организованы поиски нового воплощения Великого Пятого.

В воспитании мальчика Цаньян Гьяцо, которого Панчен-лама V Лосан Еше Пэлсанпо (1663—1737) признал Далай-ламой VI, Сангье Гьяцо принял активное участие, уделяя особое внимание светским дисциплинам: Цаньян Гьяцо изучал основы управления государством, обучался верховой езде и владению оружием.

В 1697 г. регент был вынужден официально объявить монгольским ханам и маньчжурскому императору о смерти Далай-ламы V и предложил императору прислать в Лхасу ламу, который знал Далай-ламу V и мог бы лично убедиться в его сходстве с Цаньян Гьяцо. Император признал его перерождением Великого Пятого и даровал ему грамоту и золотую печать.

Далай-лама VI рос своевольным юношей, гораздо больше времени посвящая поэзии, стрельбе из лука, вину и женщинам, чем религиозным занятиям или делам управления Тибетом. В итоге, вместо того

чтобы принять все необходимые монашеские обеты в 1702 г., он снял с себя даже те обеты, которые уже успел принять [Шакабпа, 2003: 141—142].

В это время в Тибете разгоралась борьба за власть между Сангье Гьяцо и главой хошутских монголов в Центральном Тибете Лхавсан-ханом. В 1703 г. регент был вынужден уйти в отставку. Это было вызвано недовольством монголов, а также ухудшением его отношений с Далай-ламой VI. Однако, оставаясь в тени, Сангье Гьяцо продолжал управлять тибетской администрацией. Лхавсан-хан также претендовал на полноту власти в Тибете. О его вражде с регентом свидетельствуют китайские источники, в которых упоминается попытка Сангье Гьяцо отравить монгольского правителя [ВУГТБКВМТ: Цз. 91, 16г].

В 1705 г. конфликт перерос в вооруженное столкновение. Бывший регент потерпел поражение и был казнен. Лхавсан-хан, при поддержке цинского двора, с которым он вел переписку, объявил Цаньян Гьяцо «фальшивым» Далай-ламой. Высшие религиозные авторитеты Тибета не решились его поддержать, однако это не помешало Лхавсан-хану объявить, что найден «настоящий» Далай-лама VI Нгаван Еше Гьяцо, являющийся истинным перерождением Великого Пятого. Нового духовного лидера признали Панчен-лама V и цинский двор. В 1709 г. по указу императора Канси Нгаван Еше Гьяцо была дарована печать Далай-ламы VI [Там же: Цз. 91, 17г]. Однако среди тибетского населения он не пользовался авторитетом ни как религиозный деятель, ни как политик.

«Поддельный» Далай-лама VI Цаньян Гьяцо был низложен и отправлен в ссылку. Он умер по дороге в Пекин 14 ноября 1706 г. неподалеку от озера Кукунор. Тибетские и китайские источники свидетельствуют о том, что причиной смерти была болезнь, однако среди широких масс населения бытовала версия о насильственной смерти, о чем свидетельствуют также записки католических миссионеров, пребывавших в то время в Лхасе. Отсутствие достоверных сведений о погребении Далай-ламы VI с соблюдением положенных по этому случаю церемоний породило слухи о его чудесном спасении. Существует версия о том, что Цаньян Гьяцо, избежав смерти, вел жизнь монаха-скитальца, был в Монголии, Тибете, Непале и Индии и умер в 1746 г. Однако британский тибетолог М. Эйрис в 1988 г. доказал, что речь шла о самозванце [Aris, 1988: 181—212].

В то же время кукунорскими князьями, не признававшими нового Далай-ламу VI, были организованы поиски перерождения Цаньян Гьяцо. Согласно традиции, намек на то, где искать новое воплощение, должен был сделать умерший предшественник. Этот намек был найден в стихах Далай-ламы VI:

Птица, белый журавль,
Мне крылья сильные отдай, пожалуйста.
В дальних краях не задержусь,
Литан облечу и вернусь.
[Савицкий, 1983: 140]

Журавль в тибетской традиции является символом долголетия. Таким образом, слова Цаньян Гьяцо, по некоторым истолкованиям, подразумевали продолжение его жизни путем перерождения в Литане и последующим возвращением в Лхасу Далай-ламой VII.

Кэлсанг Гьяцо, будущий Далай-лама VII, родился в девятнадцатый день седьмого месяца года земли-мыши по тибетскому календарю (3 сентября 1708 г.) в Литане в области Кам. Ламы местного монастыря сразу признали Кэлсанг Гьяцо перерождением Цаньян Гьяцо. В 1712 г. кукунорские правители цинь-ван Батур Тайджи (1632—1714, десятый сын Гуши-хана Даши Батур, глава хошутских монголов в Кукуноре) и цзюнь-ван Галдан Эрдени Джунанг (ум. 1735, правнук Гуши-хана Цеван Дандзин) официально объявили найденного в Литане мальчика Далай-ламой VII. Это же подтвердил и прибывший в Литан лхасский оракул Нэчунг Чойкьён. Лхавсан-хан отправил послов разобраться в сложившейся ситуации, и они объявили Далай-ламу из Литана «фальшивым» [Б7ДЛ: 17r—18v]. Согласно сведениям из официальных цинских источников, хан был напуган и направил войска убить Кэлсанг Гьяцо [ВУГТБКВМТ: Цз. 92, 5r].

Опроверг легитимность Кэлсанг Гьяцо и Панчен-лама. Его мнение играло достаточно важную роль как в высших слоях тибетского общества, так и среди простого населения.

Тибетская аристократия не приветствовала существующий режим, при котором вся полнота власти находилась в руках хошутского хана, занимавшего позицию лояльности по отношению к династии Цин. Традиционность, присущая тибетскому обществу, также склоняла знать на сторону Далай-ламы VII из Литана, который являлся перерождением Далай-ламы VI Цаньян Гьяцо. Тем не менее сторонники Лхавсан-хана были и среди тибетских аристократов. Одним из них был Соднам Тобгье (1689—1747), известный как Полханэ, сыгравший важнейшую роль в междоусобной войне 1727—1728 гг. и ставший затем светским правителем Тибета.

Цинский двор не сразу определил свои позиции относительно происходящего в Тибете. Маньчжуры были заинтересованы в раздробленности монгольских племен и стремились оказывать на них влияние, заручившись авторитетом духовного лидера буддистов — Далай-ламы. Однако сам Тибет пока не входил в сферу территориальных интересов цинской империи. Лхавсан-хан, с одной стороны, про-

являл лояльность по отношению к императору, с другой стороны, он поддерживал связь с джунгарами — главным противником цинской империи на геополитической арене в это время. Кроме того, позиции Лхавсан-хана в Тибете были не столь прочны. По императорскому указу 8 марта 1709 г. в Тибет был отправлен чиновник по имени Хэшоу, чтобы разобраться в сложившейся ситуации. Официально он был назначен императором «управляющим делами Тибета» [1] [ВУГТБКВМТ: Цз. 91, 17r; Цин Шилу: 186]. Хэшоу иногда называют первым амбанем, так как это был первый официальный представитель цинской администрации, отправленный на постоянное проживание, чтобы следить за событиями в Тибете. Миссия Хэшоу также предполагала контроль за составлением карты Тибета, которую он привез в Пекин в 1711 г. [Halde, 1735: 459—460]. 22 апреля 1710 г. Хэшоу получил императорский указ — вручить Нгаван Еше Гьяцо грамоту и печать, — основанный на заверениях Панчен-ламы и Лхавсан-хана в том, что он сведущ в буддийском учении. Однако, когда кукунорские князья уличили Лхавсан-хана в обмане, император решил взять под опеку Далай-ламу Лосанг Кэлсанг Гьяцо из Литана, а Хэшоу покинул Тибет [ВУГТБКВМТ: Цз. 91, 17r; Цин Шилу: 186—187].

Канси повелел кукунорским князьям Цеван Дандзину и Лобсан Дандзину, под опекой которых находился Кэлсанг Гьяцо, отправить его в Китай. Однако князья попросили разрешения императора поселить его в монастыре Кумбум, опасаясь, по официальной версии, дальних путешествий из-за оспы. Можно также предположить, что они хотели получить поддержку и признание Канси, но при этом не упустить Кэлсанг Гьяцо из-под своего контроля. Император повелел после того, как Далай-лама прибудет в Кумбум, оставить сопровождавших его маньчжурских воинов в качестве охраны. Выбор монастыря можно объяснить как политическими, так и религиозными причинами: с одной стороны, он располагался в пределах досягаемости цинских войск — на территории Цинхая; с другой — этот монастырь был построен Далай-ламой III (1543—1588) на месте рождения основателя школы Гелугпа Цзонхавы. В Литан для охраны Кэлсанг Гьяцо были направлены маньчжурские войска из Дацзянлу [ВУГТБКВМТ: Цз. 92, 5r—v].

Таким образом, после смерти Далай-ламы VI Цаньян Гьяцо расстановка сил в Тибете приобрела следующий характер: светским правителем являлся Лхавсан-хан; на место духовного лидера Тибета претендовали ставленник Лхавсан-хана Далай-лама VI Нгаван Еше Гьяцо, признанный Панчен-ламой, и Далай-лама VII Кэлсанг Гьяцо, поддерживаемый оппозиционно настроенным духовенством, кукунорскими

[1] *Кит*. гуань ли си цзан ши у.

правителями и большей частью тибетской аристократии. Цинский двор, поначалу выступивший на стороне Лхавсан-хана, спустя некоторое время признал «настоящим» Кэлсанг Гьяцо. Заручившись поддержкой признаваемого верующими буддистами Далай-ламы, цинские власти стремились усилить свое влияние на монголов, духовным лидером которых он также являлся. Отправляя воинов сопровождать Кэлсанга Гьяцо в Кумбум, император велел им не только остаться для охраны Далай-ламы, но и следить за тайным проникновением в Тибет джунгаров [ВУГТБКВМТ: Цз. 91, 17v]. Их предводитель Цеван Рабтэн (1697—1727), наблюдая за усилением китайского влияния на события в Тибете, стремился, в свою очередь, контролировать ситуацию, поддерживая отношения с Лхавсан-ханом.

В 1717 г. джунгарская армия вступила в Тибет. Декларируемыми целями джунгарского вторжения были месть за смерть регента Сангье Гьяцо, возвращение власти в стране тибетцам и водворение в Лхасе законного Далай-ламы VII. Джунгары захватили Лхасу и подвергли ее разграблению, Лхавсан-хан был убит в сражении. Однако перед своей гибелью он успел отправить императору Канси письмо с просьбой о военной помощи. В 1720 г. объединенные маньчжуро-монголо-китайские войска изгнали джунгаров из Тибета.

В 1719 г. в монастыре Кумбум, где Далай-лама находился с 1715 г. под покровительством цинских и кукунорских войск, было объявлено об императорском решении сопроводить Далай-ламу в Лхасу и возвести его на золотой трон в Потале. Согласно «Правдивым записям», решение о вручении Кэлсанг Гьяцо печати и грамоты Далай-ламы было принято императором 7 ноября 1719 г. Правда, в этом указе присутствует оговорка, что отправлять его в Лхасу можно только в том случае, если он вместе с кукунорскими князьями не вступил в сговор с двоюродным братом Цеван Рабтэна Церин Дондубом. После же прибытия в Тибет там надлежало оставить одну или две тысячи солдат для охраны и внимательно следить за контактами с джунгарами [Цин Шилу: 234—235]. После празднования Нового года железа-мыши (1720) прибывший в Кумбум со свитой в 3000 человек принц Юньти [2] (1688—1755) лично объявил Кэлсанг Гьяцо о необходимости отправиться в Лхасу и передал ему соответствующий императорский указ [Б7ДЛ: 53r, 57v, 59v]. Официальное вручение именной золотой печати Далай-ламы VI весом 130 лянов состоялось 30-го числа 3-го месяца года железа-мыши (27 апреля 1720 г.). Текст золотого диплома весом 150 лянов, врученного вместе с многочисленными дорогими подарками, гласил:

[2] 14-й сын императора Канси.

Силой вечного неба всеобщего владыки Поднебесной повеление:

Для того, чтобы все люди на земле мирно радовались, я им покровительствую, не различая внешних и внутренних [3], храню народ, проявляя милосердие и почтение. Тех, кто праведную жизнь, уважая, хранит и в принципах и законах Будды пребывает, почитая их в соответствии с традицией, истинно хвалю и поощряю и всем им даю почетные титулы и прозвания. Поэтому, Далай-лама, ты, с древних времен непрерывно в каждом своем рождении с западной стороны и в окраины и в срединные земли распространив сущность религии, получил указ из Срединного государства [4] и был возвышен.

Сейчас ты, с малого возраста, в продолжение прежнего порядка, усердствуешь в нравственности и обучении, хорошо вникаешь в тонкий смысл трех колесниц [5]. Благодаря этому о тебе все думают с доверием. Поэтому вместе с восхваляющим тебя повелением, даю диплом и печать. Поскольку тебя возвысили до звания «Распространяющий учение и направляющий живые существа Далай-лама Шестой», проявляй усердие в том, чтобы, не ленясь, Учение Будды распространив, повсюду отдавать силы для [блага] моего правления.

Указ дан в благоприятный день 2-го месяца 59-го года правления императора Канси и написан на тибетском, монгольском и маньчжурском языках [Б7ДЛ: 60r—v].

22-го числа 4-го месяца (28 мая) Кэлсанг Гьяцо, признанный императором Далай-ламой VI, в сопровождении принца Юньти отправился вместе с цинской армией в Лхасу. Торжественный въезд в Лхасу и восшествие Кэлсанг Гьяцо на золотой трон состоялись 15-го числа 9-го месяца года железа-мыши (16 октября 1720 г.) [Там же: 61v—67r]. При этом, признав Кэлсанг Гьяцо «настоящим», цинский император не признал его предшественника Цаньян Гьяцо. Поэтому Кэлсанг Гьяцо получил от императора печать Далай-ламы VI. Таким образом, сложилась уникальная в истории Тибета ситуация: существовало три Далай-ламы VI: Цаньян Гьяцо (воспитанник регента Сангье Гьяцо), Нгаван Еше Гьяцо (ставленник Лхавсан-хана) и Кэлсанг Гьяцо (перерождение Цаньян Гьяцо).

С введением цинской армии в Лхасу начался новый период в истории Тибета: начиная с этого момента, внутренние дела Тибета решались при непосредственном участии уполномоченных представителей империи Цин. Однако, несмотря на то что делами светского правления Далай-лама не занимался, на документах требовалась его печать. В одном из докладов китайский генерал Нянь Гэнъяо (ум. 1725) даже

[3] В пределах империи и вне ее границ.

[4] Императорский указ.

[5] Три колесницы (*санскр.* triyāna): шравакаяна (*санскр.* śrāvaka-yāna), пратьекабуддаяна (*санскр.* pratyekabuddha-yāna) и махаяна (*санскр.* mahāyāna) [Tsepak Rigzin, 1986: 124—125].

писал императору о том, что необходимо сделать для Далай-ламы новую печать, так как та, которая была вручена ему в 1720 г., была меньше, чем у его предшественника. Из-за этого тибетцы, по сведениям, предоставленным генералу ламой Цултим Санпо, будучи глупыми и необразованными, полагали менее значимым как нового Далай-ламу, так и указы, на которых стояла эта печать, и поэтому не считали нужным их соблюдать. В Лхасе новое правительство даже стало пользоваться старой печатью, дарованной при династии Юань, чтобы вызвать больше уважения. Нянь Гэнъяо предложил Юнчжэну решить проблему, сделав для Кэлсанг Гьяцо увеличенную копию печати предыдущего Далай-ламы (т. е. Далай-ламы V, так как Цаньян Гьяцо был разжалован и цинский двор больше не признавал его Далай-ламой) [СДНГЯМКЯ: 7]. Предложение было императором принято, и в 1724 г. Кэлсанг Гьяцо получил от императора Юнчжэна новую печать большего размера, но уже без порядкового номера. Сегодня эта печать хранится в Музее тибетской культуры при Центре китайской тибетологии в Пекине, и она действительно является увеличенной копией печати Далай-ламы V. Это подтверждают также исследования китайских ученых, часть которых относят по этой причине официальное признание Кэлсанг Гьяцо Далай-ламой только к 1723 г. [Дордже Цетен и др., 2005: 420—421; Трактат о Тибете, 1968: 37].

Список литературы

Источники

Б7ДЛ: *Lcang skya kho thog thu rol pa'i rdo rje*. Rgyal ba'i dbang po thams cad mkhyen gzigs rdo rje chang blo bzang bskal bzang rgya mtsho'i zhal snga nas kyi rnam par thar pa mdo tsam brjod pa dpag bsam rin po che'i snye ma (Биография седьмого Далай-ламы Лосанг Кэлсанг Гьяцо). Ксилогр. изд., рукописный фонд библиотеки Восточного факультета СПбГУ, шифр Т-229/2.

ВУГТБКВМТ: Цинь дин вай фань мэн гу хуэй бу ван гун бяо чжуань (Высочайше утвержденные генеалогические таблицы и биографии князей Внешней Монголии и Туркестана). Ксилогр. изд., рукописный фонд библиотеки Восточного факультета СПбГУ, шифр Xyl F-11.

СДНГЯМКЯ: Нянь гэн яо мань хань цзоу чжэ и бянь (Собрание донесений Нянь Гэнъяо на маньчжурском и китайском языках: Пер. на кит.). Тяньцзинь: Тяньцзиньское изд-во древней лит., 1995. 368 с.

Цин Шилу: Цин ши лу цзан цзу ши ляо (Материалы из цинских «правдивых записей» по истории тибетского народа). Т. 1—9. Лхаса: Тибетское народное изд-во, 1982.

Исследования

Дордже Цетен и др., 2005: *Дордже Цетен, Дэн Жуйлин, Чэн Цинъин, Чжан Юн, Чжу Циюань*. Юань и лай си цзан ди фан юй чжун ян чжэн фу гуань

си янь цзю (Исследование отношений китайского правительства с Тибетом, начиная с династии Юань). Пекин, 2005.

Ермаченко, 1974: *Ермаченко И. С.* Политика маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М.: Наука, 1974.

Савицкий, 1983: *Цаньян Джамцо*. Песни, приятные для слуха / Изд. текста, пер. с тиб., исслед. и коммент. Л. С. Савицкого. М.: Наука, 1983.

Трактат о Тибете, 1968: Си цзан чжи (Трактат о Тибете). Тайбэй: Тайбэйское изд-во письменных памятников, 1968.

Шакабпа, 2003: *Шакабпа В. Д.* Тибет: Политическая история. СПб: Нартанг, 2003. [*Tsepon W. D. Shakabpa*. Tibet: A Political History. New York: Potala Publishers, 1984 (original pub. 1967, Yale University Press).]

Aris, 1988: *Aris Michael*. Hidden Treasures and Secret Lives: a Study of Pemalingpa (1450—1521) and the Sixth Dalai lama (1983—1706). New Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.

Halde, 1735: *Du Halde*. Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise. Paris: P. G. Lemercier, 1735.

Hummel, 1943—1944: Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644—1912) / Ed. by Arthur W. Hummel. Washington: United States Government Printing Office, 1943. Vol. 1; 1944. Vol. 2.

Ishihama, 2003: *Ishihama Yumiko*. The Conceptual Framework of the dGa'-ldan's War Based on the Beye dailame wargi amargi babe necihiyeme toktobuha bodogon i bithe — «Buddhist Government» in the Tibet-Mongol and Manchu Relationship // Tibet and Her Neighbours: A History / Ed. by A. McKay. London, 2003. P. 157—165.

Rockhill, 1910: *Rockhill W. W.* The Dalai Lamas of Lhasa and Their Relations With the Manchu Emperors of China. 1644—1908 // TP. 1910. Vol. 11. P. 1—104.

Tsepak Rigzin, 1986: *Rigzin Tsepak*. Tibetan-English dictionary of Buddhist Terminology. Dharmasala: Library of Tibetan Work and Archives, 1986.

Mariia A. Soloshcheva

On the Search for the Sixth Dalai Lama's Legitimate Successor

The first quarter of the 18th century was a unique period in the history of Tibet since there existed three Sixth Dalai Lamas: Tsangyang Gyatso, brought up by the regent Sanggye Gyatso, Ngawang Yeshe Gyatso, the Mongolian Lajang Khan's political puppet, and the Seventh Dalai Lama Kelsang Gyatso who was recognized as the Sixth Dalai Lama by the Qing court. This paper is based on Chinese sources written by the contemporaries of the events and represents the evolution of the Qing court's attitude to the issue of the recognition of the Sixth Dalai Lama and Seventh Dalai Lama.

Key words: Tibet, Dalai Lama, Qing, Kangxi, Yongzheng, Kelzang Gyatso, Tsangyang Gyatso

Е. Ю. Харькова

К СТОЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ МУГЕ САМТЭНА ГЬЯЦО: ПУТЬ БУДДИЙСКОГО УЧЕНОГО И ДУХОВНОГО НАСТАВНИКА

Самтэн Гьяцо Мичжиг Янчен Гавэ Лодой (1914—1993) широко известен в Тибете как Муге (Мурге) Самтэн Гьяцо. Этот крупный буддийский ученый и просветитель внес заметный вклад в буддийскую культуру Тибета минувшего столетия. В статье, основанной на автобиографическом сочинении Муге Самтэна Гьяцо *Rang gsal Adarsha*, отражены этапы становления его как ученого, знатока десяти буддийских наук, его проповедническая и просветительская деятельность. Многочисленные труды и комментарии Муге Самтэна Гьяцо, обобщающие его колоссальный опыт работы с древними и средневековыми текстами, проливают свет на многие проблемы философии, истории и культуры буддийского Тибета. Исследование автобиографии и *сумбума* Муге Самтэна Гьяцо не оставляют сомнения в том, что это один из самых великих буддийских ученых Тибета XX в.

Ключевые слова: Муге Самтэн Гьяцо, буддийская культура Тибета, десять буддийских наук, монастырь Лавран Ташикьил, монастырь Муге Таши Кхорло

Самтэн Гьяцо Мичжиг Янчен Гавэ Лодой (1914—1993) широко известен в Тибете как Муге (Мурге) Самтэн Гьяцо (ил. 6). Этот буддийский ученый, просветитель, религиозный и общественный деятель оставил заметный след в тибетской культуре минувшего столетия. Он, как и его старший современник Гендун Чойнпэл (1903—1951) [1], автор известного исторического сочинения *Deb ther dkar po* — «Белые Анналы» (1946) [2], получил классическое буддийское образование в монастыре Лавран Ташикьил в Восточном Тибете.

[1] Жизни и творчеству этого известного ученого и поэта посвящена монография [Stoddart, 1985].

[2] См. перевод на английский язык: [Gedun Choephel, 1978].

Муге Самтэну Гьяцо, который никогда не покидал родину, довелось пережить сложный период культурной революции, когда сильна была угроза разрушения буддийской традиции и национального уклада жизни тибетцев. Возрождение тибетской культуры в начале 1980-х гг. потребовало неустанного труда трех буддийских ученых: Муге Самтэна Гьяцо, Цетэна Шабдруна (1910—1985) [3] и Дункара Лобсана Тинлэя (1927—1997) [4]. Муге Самтэн Гьяцо по праву считается одним из самых великих буддийских ученых Тибета XX в.

В апреле 1997 г. в КНР тиражом в 2000 экземпляров вышло в свет полное собрание сочинений (*сумбум*) Муге Самтэна Гьяцо [Сумбум]. Преодолев пешком сотни километров, внучатый племянник ученого Лабсум Гьяцо доставил в «Народное издательство провинции Цинхай» (Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang), расположенное в Синине, рукописи ученого, которые он вез на спине мула. Он также передал в издательство около 20 000 юаней на публикацию полного собрания сочинений своего учителя. Так началась подготовка *сумбума* к изданию.

Работы Муге Самтэна Гьяцо, которые входят в это шеститомное собрание, разнообразны по жанрам: среди них биографии (*намтары*), монастырские хроники (*дэнраб*, *чжунрим*), исторические сочинения (*логью*), комментарии, в том числе подробные (*тудрэл*, *цигдрэл*), сочинения по астрологии и астрологические таблицы, учебники.

В 2009 г. благодаря большой подготовительной работе, предпринятой монахами монастырей Лавран Ташикьил и Муге Таши Кхорло, в «Народном издательстве провинции Сычуань» (Si khron mi rigs dpe skrun khang) вышло второе, дополненное, издание *сумбума* в шести томах. Подготовку к изданию курировали геше Шейраб Гьяцо, ныне настоятель монастыря Муге Таши Кхорло, близкий ученик Муге Самтэна Гьяцо, и лама Лабсум Гьяцо.

В колофонах к своим сочинениям ученый часто использовал имя Самтэн Гьяцо Мичжиг Янчен Гавэ Лодой, что, без сомнения, указывает на его особые достижения в области таких наук, как грамматика, поэтика, композиция и драма. Сарасвати (*тиб.* Dbyangs can ma) как покровительнице знания и учености вообще, поэзии и музыки в частности, поклонялись и последователи брахманизма, и буддисты.

---

[3] Цетэн Шабдрун — известный буддийский ученый, знаток традиционных наук, автор трудов по философии, грамматике, астрономии. В 1987 г. был опубликован его *сумбум*. Краткую биографию ученого см.: [Dung dkar tshig mdzod: 1705—1707].

[4] Дункар Лобсан Тинлэй — Лама-перевоплощенец (*тулку*) монастыря Линчжи, геше-лхарамба, профессор истории Тибетского университета в Лхасе, составитель энциклопедического словаря реалий и персоналий тибетской культуры с подзаголовком «Ясное разъяснение предметов познания» [Dung dkar tshig mdzod].

В настоящее время основным источником сведений о жизни и деятельности Муге Самтэна Гьяцо является его автобиографическое сочинение *Rang gsal adarsha* [5], написанное в последние годы жизни [Adarsha]. Данное сочинение представляет собой традиционную автобиографию *намтар*. Согласно определению самого ученого, «*Намтаром* называется последовательное описание ступеней освобождения от всех страданий, подразумеваемых истиной страдания, которое возможно после искоренения причины страдания в результате осуществления всех практик, подразумеваемых истиной пути» [Adarsha: 527]. Рассматривая это определение во всей его глубине, сам автор отрицает, что созданное им сочинение — *намтар*, и подчеркивает, что замысел его работы заключался в создании правдивого жизнеописания — без преувеличений и искажений.

Тем не менее в автобиографии Муге Самтэна Гьяцо можно проследить все элементы композиции, традиционные для *намтара*. Немаловажно упоминание ученого о том, что его жизнеописание создано по просьбе многочисленных учеников. Дж. Гьяцо, характеризуя жанр тибетской автобиографии, пишет следующее: «Вопрос читательской аудитории — это то, с чего стоит начать исследование тибетобуддийской автобиографии. Читателями такой автобиографии в основном являются ученики — настоящие и будущие — ее автора. Ученики играют важную роль, обусловливая природу личности, представляемой в автобиографии. Довольно часто граница между автором и читателями начинает исчезать по ряду причин практического и теоретического характера» [Gyatso, 1992: 469]. В то же время Муге Самтэн Гьяцо мотивирует создание автобиографии желанием избежать переоценки своей деятельности в работах, которые могли бы посвятить его жизнеописанию ученики. В поддержку своей позиции он приводит высказывание Юнтон Дорже Пэлсанпо [6]:

slob mas brtsams pa'i rnam thar phal cher ni||
che brjod drags pas bla ma zog par gtong||
des na rang gis rang gi rnam thar ni||
sgro skur spangs nas mdor bsdus yi ger bkod||
[Adarsha: 528]

Большинство *намтаров*, написанных учениками,

[5] Санскритское слово *адарша* ('зеркало') в заглавии автобиографии Муге Самтэна вводит аллегорию рефлексирующего сознания, отражающего свой собственный опыт и воспоминания.

[6] Юнтон Дорже Пэлсанпо (1284—1365) — известный представитель школы Ньинма, знаток учения тантр [Dung dkar tshig mdzod: 1877].

Излишней хвалою создают ложное представление об учителе.
Поэтому сами пишите свои *намтары* —
Кратко, отбросив и преувеличение [заслуг], и порицание.

В автобиографии Муге Самтэна Гьяцо присутствуют все традиционные элементы описания духовного пути: 1) взращивание в потоке сознания адепта трех аспектов *праджни*: слушать учение, размышлять над его смыслом, осваивать его в процессе практики созерцания (*санскр.* śravaṇa, cintā, bhāvanā; *тиб.* thos, bsam, sgom gsum) [7]; 2) обретение трех достоинств: ученость, нравственность, служение другим (mkhas btsun bzang gsum gyi yon tan); 3) осуществление трех основных функций ученого, обозначенных четвертым патриархом школы Сакья — Сакья Пандитой (1182—1251) — в его «Введении в науку»: проповедь, диспут, составление сочинений (’chad, rtsod, rtsom gsum) [Sa skya Pandita].

Автобиография создавалась на протяжении многих лет. В основу ее легли детские и юношеские воспоминания автора, а также сделанные им дневниковые записи. Даты событий до 1950 г. можно установить на основании данных о возрасте ученого, которые он приводит. Точные даты в тибетском и мировом исчислении даны в сочинении с 1950 г. Последние годы жизни Муге Самтэна (1990—1993) описаны чрезвычайно подробно. Это объясняется тем, что записи под его диктовку вели ученики, повсюду сопровождавшие учителя, страдавшего тяжелым заболеванием глаз. Последняя запись, сделанная под диктовку ученого, датируется февралем 1993 г.

Описание последних дней жизни, кончины и захоронения праха Муге Самтэна в Ендум чотэне [8], расположенном у западной стены монастыря Муге Таши Кхорло, изложено в двух приложениях, написанных его учеником Шейрабом Гьяцо по черновым записям внучатого племянника ученого Лабсум Гьяцо.

Муге Самтэн Гьяцо родился в местности Муге (Мурге на местном диалекте), ныне входящей в уезд Сунчудзон [9]. В царствование Сонцэна Гампо (VII в.) этот район Кхама находился в пределах тибетского государства. Небольшое тибетское поселение было основано в Муге, когда танская армия, вторгшаяся на территорию Тибета, была изгнана и преследовавшие ее войска заняли эту местность [Adarsha: 529].

Ученый приводит любопытное истолкование смысла топонима Муге: «[Здесь] божества держат нить *му* (dmu thag), и всеми десятью

---

[7] См.: [Ruegg, 1966: 39].

[8] Один из восьми иконографических типов ступ — ступа Примирения, или Единства сангхи. Построена в XVIII в. Кхецаном Чжамьяном Кхедубом Гьяцо.

[9] Г ь я л р о н — Северо-Восточный Кхам, ныне Аба-Тибетский автономный район провинции Сычуань (Nga ba mi rigs dang chang rigs rang skyong khul). Административный центр района — г. Баркам.

благими качествами (dge) исполнена местность» [Adarsha: 530]. В этом истолковании присутствуют два пласта ассоциаций — древние бонские и буддийские, и нам становится очевидно, что тибетцы жили здесь еще с добуддийских времен. Указание автора на то, что словосочетание *му тхак* (‘нить му’) является ключом к пониманию происхождения топонима Муге, дает основания для следующего предположения. Согласно древним представлениям бон, небесный род Му был связан с земным миром серебряной нитью, по ней небожители (в числе которых были легендарные тибетские цари) могли спускаться к людям. По этой же нити люди поднимались на небо, когда срок их земной жизни подходил к концу. Серебряная нить понималась как своего рода небесная лестница — *му ке* [10], или ‘небесная лестница *му*’. Таким образом, можно предположить, что в результате фонетических изменений, характерных для данной местности, словосочетание *муке* стало произноситься как Муге или Мурге.

Семья будущего ученого жила в местности Согпо, входившей в район Рондэ Танво, который находился под управлением монастыря (dgon pa’i ’og gi sde pa) Муге Таши Кхорло. Родное селение Муге Самтэна называлось Кьонмэ Кхорлоцан.

Муге Самтэн Гьяцо родился в первой половине ноября года дерева-тигра пятнадцатого рабчжуна (1914). Из рода Тэлцан, к которому принадлежала его матушка А Цэ (A Tshe), вышло немало ученых лам, среди которых был Аку Лобсан Чойдэн Пэлсанпо, двоюродный дед Муге Самтэна. Одно время этот просвещенный духовный деятель был настоятелем монастыря в местности Амчог [11], где преподавались философия и логика, а затем занял трон монастыря Муге Таши Кхорло, что сыграло большую роль в дальнейшей судьбе мальчика.

Монастырь Муге Таши Кхорло был основан одним из четырех учеников Цонкхавы (они были известны как «пришедшие самыми первыми» — snga tshar bzhi), по имени Цакхова Агван Такпа. Цакхо, как указывает Муге Самтэн, — одно из племен, населявших Гьялрон. Цакхо Вёнпо Агван Тагпа был сыном князя Цаккхо. Именно по его просьбе Чже Цонкхава написал известное сочинение «Три основы Пути» (Lam gtso rnam gsum). Цакхова распространял учение Гелуг в Восточном Тибете, где основал несколько монастырей, в том числе и монастырь в Муге.

В течение долгого времени монастырь был на попечении трех сменивших друг друга перевоплощений (*тулку*) местности Тонкор. Затем Муге Таши Кхорло был передан в качестве подношения Второму Чжамьяну Шейпе Кёнчогу Чжигмэ Ванпо (1728—1791), который основал там факультет тантры, и монастырь стал филиалом (dgon lag)

[10] Это слово разъясняется в словаре [Dung dkar tshig mdzod: 1635].

[11] См.: [Востриков, 2007: 310].

Лаврана. Во времена Третьего Чжамьяна Шейпы Лобсана Тубтэна Чжигмэ Гьяцо (1792—1855) в монастыре был учрежден факультет философии и было введено тринадцатилетнее обучение. В 20-е гг. прошлого столетия, когда трон Лаврана перешел к Пятому Чжамьяну Шейпе Лобсану Чжамьяну Еше Тэнпе-Гьялцэну (1916—1947), в Муге Таши Кхорло жили и проходили обучение более пятисот монахов.

Когда Муге Самтэну исполнилось десять, а по традиционному счету — одиннадцать лет, он вместе с десятью другими мальчиками в присутствии ламы Лобсана Тэнпе-Ньимы принял обеты *гецула* (т. е. обеты младшей ступени монашества) и получил имя Лобсан Самтэн. С этого события началась его жизнь в монастыре Муге Таши Кхорло, где, как и во всех филиалах Лаврана, обучение велось по единой программе.

Эта система обучения, соответствовавшая традиции Гоман-дацана монастыря Дрэпун, базировалась на учебных, философских и доктринальных сочинениях, созданных линией воплощений Чжамьяна Шейпы. Лавранская методика обучения философии и логике, нашедшая отражение и в собственных, лавранских, учебниках *йигча*, считалась одной из лучших в Тибете. Традиция обучения философии и логике, основоположником которой был Первый Чжамьян Шейпа, с XVIII в. распространялась в Монголии, затем этой школы стали придерживаться и в большинстве буддийских монастырей Забайкалья.

В возрасте восемнадцати лет Муге Самтэн успешно завершил монастырский курс *дуйры* (начального этапа освоения логики), эпистемологии и науки о правильных логических основаниях (blo rtags), стал одним из лучших учеников и вскоре был назначен старшим монахом в классе рецитации (skyor dpon) [12]. У него появилось желание продолжить образование в Лавране, и через год его мечта осуществилась.

Для того чтобы полнее представить условия, в которых формировался интеллектуальный потенциал будущего ученого, обратимся к описанию монастыря Лавран Ташикьил, которое по времени совпадает с пребыванием Муге Самтэна в этом монастыре.

В тот период Лавран представлял собой крупный университет, где было шесть факультетов (*дацанов*). Факультет философии Мэчжун Тхёсамлин, основанный Первым Чжамьяном Шейпой в 1710 г., в начале XX в. насчитывал около 3000 студентов, которые обучались по тринадцатилетней программе обучения, последовательно осваивая

[12] Заучивание текстов наизусть является обязательным этапом обучения в тибетском буддийском монастыре. Коллективная рецитация заучиваемого текста проводится под руководством старшего монаха в классе, который читает текст сам и следит за правильностью чтения остальных монахов.

дуйру (четыре года), *тагриг* (один год), *парамиту* (четыре года), *мадхьямаку* (два года), *абхидхарму* (4 года) [13].

Факультет тантры Гьюмэ (Rgyud smad pa grwa tshang) был также учрежден основателем Лаврана в 1715 г. В трех классах Гьюмэ обучались 150 студентов. Факультет Калачакры (Dus 'khor grwa tshang) был основан в 1763 г. Вторым Чжамьяном Шейпой для изучения астрологической системы Калачакра-тантры. На этом факультете обучались 100 студентов.

На медицинском факультете (Sman pa grwa tshang), основанном Вторым Чжамьяном Шейпой в 1784 г., было более 100 монахов. Они изучали общий обзор текстов Четырех медицинских тантр (Rgyud bzhi) по пульсодиагностике, уринодиагностике, анатомии, фармакологии, диетологии, хирургии и другим отраслям медицинского знания. Затем следовали практикум по фармакологии, изучение и сбор лекарственного сырья, демонстрация изготовления лекарств. Здесь изучались и комментарии к основным текстам тибетской медицины, а на завершающем этапе обучения студенты совершенствовались в науке врачевания.

Факультет Хеваджры (Kye rdor grwa tshang) был основан Четвертым Чжамьяном Шейпой (1856—1916) в 1881 г. для изучения пекинской астрологической системы. Там обучались 120 студентов. На факультете Гьюто (Rgyud stod pa grwa tshang), основанном Пятым Чжамьяном Шейпой в 1939 г., также преподавалась тантра, но методы отличались от преподаваемых в Гьюмэ [14].

В Лавране была своя номенклатура ученых степеней: младшая ученая степень *рабчжампа* присваивалась студентам от первого года обучения в классе *парамиты* до второго года обучения в классе *мадхьямаки*, сдавшим экзамен по логике и *мадхьямаке*, а также специальный устный экзамен по церемониям первого и второго лунного месяцев. Кандидаты из тех же классов, сдавшие экзамены по церемониям шестого лунного месяца, получали ученую степень *кабчу*. Степень *карамба* присваивалась всем, кто сдал экзамены за полный курс тринадцати классов-*дзинда*. Высшая ученая степень *дорампа* после экзаменов по всем пяти основным предметам присваивалась студентам любого года класса *абхидхармы*. Эта степень соответствовала степени *геше-лхарампа* монастырей Сэра, Гандэн и Дэпун в Лхасе. В Лавране слово *геше* использовалось скорее как почтительное обращение, чем как наименование ученой степени [15].

---

[13] Подробное описание системы обучения в тибетских буддийских монастырях приводится в очерке Б. Барадийна, см.: [Барадийн, 1926].

[14] См.: [Li An-che, 1982: 30—33].

[15] [Ibid.: 35].

По прибытии в Лавран в 1933 г. Муге Самтэн поступил на философский факультет Мэчжун Тхёсамлин в класс изучения семидесяти тем «Абхисамая-аламкары» (*тиб.* don bdun bcu, *санскр.* saptati-artha). Его наставником стал ученый лама Кёнчог Самдуб. Успешное освоение эпистемологии и логики в монастыре Муге Таши Кхорло позволило ему перейти в класс углубленного освоения *дуйры* (bsdus chen), где изучались не только тибетские, но и индийские комментарии к «Праманаварттике».

Вскоре Лобсан Самтэн стал одним из лучших в классе диспута и получил титул «знаток теории» (rigs pa smra ba), именно тогда за ним и закрепилось имя Муге Самтэн, с тех пор хорошо известное в Лавране, а затем и повсюду в Тибете. Когда Муге Самтэну исполнилось 22 года, он получил *лун* — полномочие на чтение и изучение Ламрима Цонкхавы — из уст своего учителя Лако-ринпоче Чжигмэ Тинлэя Гьяцо [16], изучал и другие сочинения, в том числе «Анализ сущности [текстов] прямого и условного значения» (*Drang nges legs bshad snying po*) Цонкхавы, и впервые задумался о принятии обетов *гелона* — высшей ступени монашества. Через четыре года он среди ста других студентов принял обеты *гелона* от Лако-ринпоче.

В 1942 г. приехавший в Лавран отец молодого ученого обратился к нему с просьбой вернуться на родину, где он не был целых девять лет. Хотя Муге Самтэну Гьяцо обидно было прерывать занятия, которые шли так успешно, ему пришлось откликнуться на просьбу родных. В Муге молодой ученый продолжает обучение в монастыре Таши Кхорло, беседует с ламой Лобсан Чойдэном, который в то время находился в затворничестве, но все же нашел возможность дать юноше наставления. Под его влиянием Муге Самтэн серьезно задумался об изучении традиционных наук (rig gnas) [17]. После почти года отсутствия он возобновляет занятия в Лавране.

---

[16] Лако-ринпоче Чжигмэ Тинлэй Гьяцо (1866—1948) — известный лавранский *тулку*. Когда ему исполнилось семь лет, Четвертый Чжамьян Шейпа Келсан Тубтэн Ванчуг (1856—1916) признал его воплощением 50-го Лако-ринпоче Чжамьяна Гьяцо. Чжигмэ Тинлэй Гьяцо входил в круг ближайших учеников Четвертого Чжамьяна Шейпы, а в свое время, согласно традиции, стал наставником следующего воплощения своего учителя.

[17] Rig gnas, *санскр.* vidyāsthāna — «пять больших» наук (rig gnas che ba lnga), к которым относятся технология, или технические искусства (bzo rig pa), медицина (gso rig pa), грамматика (sgra rig pa), логика (gtan tshigs rig pa) и «наука внутреннего смысла», или «буддийская наука» (nang don rig pa, adhyatmavidya), включающая пять основных аспектов буддийской философии и четыре класса тантр; и «пять малых» наук (rig gnas chung ba lnga): поэтика (snyan ngag), метрика (sdeb sbyor), лексикография (mngon brjod), драматическое искусство (zlos gar) и астрология (skar rtsis) [Болсохоева и др., 1987: 87—112]. Система терминов «пяти больших наук» дана в известном тибетско-

Следуя наставлениям ламы Лобсана Чойдэна, Муге Самтэн твердо решил изучать традиционные науки и начал их освоение с науки стихосложения, которая привлекала его возможностью создавать собственные сочинения. Первыми его самостоятельными работами были «Хвала Сарасвати» и «Хвала Манджушри в трех частях». В этот период Муге Самтэн начинает писать свои письма в стихотворной форме, читает *намтар* Миларепы.

Изучение грамматики и поэтики, начатое под руководством Лакоринпоче, молодой ученый продолжил у ламы Ом Кьилвы Чжамьяна Легше, который комментировал для него грамматические трактаты Тонми Самбхоты «Сумчупу» и «Таггичжугпу», подробно комментировал «Сарасвати-вьякарана-тику» (Dbyangs can sgra tī ka), а также комментарий Пятого Далай-ламы к «Кавья-адарше» [18] под названием «Мелодия Сарасвати» (Dbyangs can dgye glu). У известного в то время ученого Лхамо Цюлтимпы он учится разным видам письма — *ланьца*, *варту*, *сугрин* — и астрологии.

В 1940 г. в Лавран из Центрального Тибета прибыл Пятый Чжамьян Шейпа Лобсан Чжамьян Еше Тэнпе-Гьялцэн [19] и ввел некоторые изменения в устав и структуру монастыря. Он стремился расширить курс философского факультета и усовершенствовать систему обучения младших монахов. С этой целью в 1945 г. была учреждена специальная школа для младших монахов, где среди прочих предметов изучалось театральное искусство — «драма Сонцэн Гампо» (Srong btsan sgam po'i zlo gar). Преподавателем тибетской грамматики и поэтики в эту школу Пятый Чжамьян Шейпа назначил Муге Самтэна Гьяцо.

Большим ударом для Лаврана стала неожиданная смерть Пятого Чжамьяна Шейпы, который ушел из жизни в 1947 г. (год огня-свиньи), когда ему было всего тридцать два года. Школа, в которой преподавал Муге Самтэн, была закрыта. Ученый вспоминает:

> На следующий день после его [Пятого Чжамьяна Шейпы] ухода монастырская администрация, собрав всех учащихся школы, объявила, что в связи с кончиной ринпоче школу вынуждены закрыть. После закрытия школы по распоряжению казначея мне присвоили степень *дорампа* [Adarsha: 567].

монгольском терминологическом словаре буддизма «Источник мудрецов» (Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas) (1741—1742), научное издание которого было впервые предпринято в нашей стране Р. Е. Пубаевым и Б. Д. Дандароном [Источник мудрецов, 1968—1978].

[18] «К а в ь я - а д а р ш а» — «Зерцало поэзии», знаменитый трактат по поэтике индийского пандита Дандина (VI—VII в. н. э.).

[19] Уроженец Литана (Кхам) Пятый Чжамьян Шейпа (1916—1947) впервые прибыл в Лавран Ташикьил в 1920 г.

О поисках Шестого Чжамьяна Шейпы [20] ученый пишет в автобиографии:

> Хотя необходимо было найти следующее перевоплощение Чжамьяна Шейпы, среди высшего духовенства не было согласия: одни считали, что признать его должен Панчен-лама, другие, — что Далай-лама, поскольку Панчен еще не был возведен на трон [Adarsha: 570] [21].

Победила точка зрения тех, кто счел более правильным, чтобы новое воплощение Чжамьяна Шейпы признал Панчен-лама, который в то время находился в Кумбуме. Его приглашение в Лавран оказалось трудной задачей, поскольку духовенство, управляющее его делами, и руководство Лаврана не могли договориться между собой. Муге Самтэн счел ситуацию, сложившуюся в Лаврана, очень тревожной и не захотел больше там оставаться.

В это время администрация округа предложила ученому отправиться работать в Ланьчжоу. По этому поводу его несколько раз приглашал к себе Гунтан-ринпоче, знаменитый лама-перерожденец монастыря Лавран, и давал наставления по истории, традиционным наукам и вопросам политики. «Вы должны войти в состав нашей группы, отправляющейся на юг. Вы назначаетесь старшим ученым секретарем (drung chen mkhen po)», — сказал ему Гунтан. Кроме того, ринпоче напутствовал его пожеланием побывать в Пекине, встретиться с геше Шейраб Гьяцо [22] и передать ему письмо. В Ланьчжоу, куда ламы прибыли поездом, их встретил лично геше Шейраб Гьяцо.

---

[20] Шестой Чжамьян Шейпа Лобсан Чжигмэ Тубтэн Чойки-Ньима (р. 1948), под чьим духовным руководством в настоящее время находится Лавран, постоянно проживает в Ланьчжоу (провинция Ганьсу).

[21] Седьмой (Десятый) Панчен-лама Келсан Цетэн (1938—1989) был официально признан перевоплощением в Китае при поддержке гоминьдановского правительства 10 августа 1949 г. [Шакабпа, 2003: 323]. После признания Панчен-ламой получил имя Лобсан Тинлэй Лундуб Чойки-Гьялцэн.

[22] Геше Шейраб Гьяцо из Гоман-дацана монастыря Дрэпун (1884—1968) с 1957 г. занимал пост председателя Китайской буддийской ассоциации. Он был выдающейся фигурой своего времени. По указанию Далай-ламы XIII, в период с 1916 по 1918 г. он подготовил к изданию первое полное собрание сочинений систематизатора тибетобуддийского канона выдающегося ученого Будона Ринчендуба (1290—1364). В 1922—1923 гг. геше Шейраб Гьяцо участвовал в подготовке нового издания Ганчжура в Лхасе. В 1937 г. работал в Китае и Восточном Тибете. Геше Шейраб Гьяцо перевел на китайский язык «Ламрим» Цонкхавы (1357—1419) и на тибетский язык — «Три принципа народа» («Sanmin Zhiyi») Сунь Ятсена. См.: [Dung dkar tshig mdzod: 1163—1164; Stoddart, 1985: 86—88].

В 1950 г. геше Шейраб Гьяцо и Муге Самтэн Гьяцо с группой чиновников из администрации провинции Синьцзян самолетом прибыли в Пекин, где с ними неоднократно встречались представители КПК и китайского правительства. Ученым было поручено переводить на тибетский язык и редактировать общественно-популярные иллюстрированные журналы. Качество переводов, с которыми им пришлось работать, оказалось ниже всякой критики. Угроза вытеснения и уничтожения традиционной тибетской письменной культуры была столь очевидна, что побудила ученого опубликовать собственные комментарии к грамматическим трактатам Тонми Самбхоты «Сумчупа» и «Таггичжугпа» ради предотвращения попыток внедрения намеренно искаженной версии тибетской грамматики.

> Исказив тибетскую грамматическую традицию, ее превратили в нечто лишенное всякой логики. Был составлен «Краткий грамматический справочник», который распространили по всем районам, где проживали тибетцы. Все газеты и журналы на тибетском языке обнаруживали незнание как тибетского, так и китайского языка. После выхода в свет «Краткого грамматического справочника» я сочинил комментарий к «Сумчупе» и «Таггичжугпе», и его напечатало Народное издательство провинции Сычуань [Adarsha: 597].

На фоне лавинообразных изменений в жизни Тибета в 1953 г. началась преподавательская деятельность Муге Самтэна Гьяцо. По письменному распоряжению лавранской администрации *дорампа* Муге Самтэн был назначен преподавателем философии в монастыре Муге Таши Кхорло. Муге Самтэн пишет:

> Некоторым геше я подробно прокомментировал «Анализ сущности [текстов] прямого и условного значения» [Цонкхавы], а затем в каждом из классов постарался разъяснить необходимые книги [Там же: 579].

С разрешения монастырской администрации ученый приглашает из Лаврана Доби-*тулку* Келсана Пэлчжора Санпо[23], который в течение многих дней читал для монахов комментарии к «Ламриму» и «Аграму» Цонкхавы, к «Большому обзору философских систем» Первого Чжамьяна Шейпы, многочисленные тексты Сутры. Он также дал монахам полномочие на изучение Пятикнижия Майтреи и «Бодхичарьяаватары». Комментировал учитель и тексты Тантры, в том числе практику ступеней зарождения и совершенства Чакрасамвары, Гухьясамаджи и Ямантаки, а также практику Нарокхачо, «Шесть йог Наро-

[23] Доби-*тулку* Келсан Пэлчжор Санпо (1882—1958) — один из главных учителей Муге Самтэна. Четвертый Чжамьян Шейпа признал Келсана Пэлчжора Санпо перевоплощением Доби *лхарампы* Тэнзина Гьяцо.

пы» [24] и «Шесть йог Нигумы» [25]. Муге Самтэн Гьяцо изучал под руководством Келсана Пэлчжора Санпо канон пропорций. Сам же он преподавал для некоторых лам индийскую и китайскую астрологию и написал небольшое сочинение по астрологии под названием «Цветок в подношение царям Шамбалы» (Rigs ldan mchod pa'i me tog), разъясняющее принципы расчета лунных и солнечных затмений. Другое его сочинение — Sa bdag lto 'che'i thig pa — представляло собой руководство по изображению хозяев местности, духов земли и *нага*.

Пятнадцатого числа пятого месяца 1954 г. Келсан Пэлчжор Санпо даровал в монастыре Муге Таши Кхорло *ван* Калачакры. Однажды трое монахов — Кёнчог Тэнзин, Шицан-*тулку* и Муге Самтэн, — явившись к учителю, обратились к нему с просьбой написать его *намтар*. Зачерпнув ложкой немного простокваши из чашки, учитель положил каплю в ладонь Муге Самтэна, поручив написать его краткий *намтар*. Впоследствии обет написать *намтар* Келсана Пэлчжора Санпо был выполнен [26].

В 1959 г. Муге Самтэна вызвали в Пекин для работы над тибетско-китайским словарем и редактирования перевода сочинений Мао Цзэдуна, которые должны были войти в краткий сборник, издаваемый к десятилетию КНР. Вскоре в Пекин приехал и Цетэн Шабдрун. «Мы жили в одной комнате, — вспоминает Муге Самтэн. — Поскольку он был человеком мягкого нрава и очень увлечен тибетскими традиционными науками, мы хорошо понимали друг друга» [Adarsha: 587]. Они стали неразлучными друзьями. После юбилейных торжеств в Пекине Муге Самтэн вернулся в Чэнду, где месяц работал над малым учебным словарем тибетского языка.

В 1959 г. правительство КНР начало проводить реформу буддийской церкви, которая практически подорвала экономическую базу существования монастырей. Конфисковывались церковные земли, деньги и ценности. Проводилась кампания за массовое возвращение монахов в «мир» и приобщение их к производительному труду. В результате этих преобразований была ликвидирована теократическая систе-

---

[24] Система практик высшей тантры, имеющая индийское происхождение. Индийский йогин и ученый Наропа (956—1040), ученик махасиддхи Тилопы (928—1009), создал первое письменное руководство по этой системе под названием *Шаддхармопадеша* («Наставления по шести учениям»), поэтому в дальнейшем систему стали связывать с его именем. В Тибете система Шести йог Наропы (Nā ro chos drug) стала особым учением школы Кагью.

[25] Индийская йогини (XI в.) Ваджрадхара Нигума, или Вималашри. Считается ученицей Тилопы. Созданная ею система практик высшей тантры в Тибете получила название Шесть йог Нигумы (Ni gu'i chos drug). Эта система практик является особым учением школы тибетского буддизма Шанпа Кагью.

[26] См.: [Сумбум. Т. 1: 405—435].

ма правления, было подорвано политическое влияние церкви и резко сократилась численность монашества [Богословский, 1976: 113].

Летом 1960 г. Муге Самтэн навестил мать и сестру Дэмчогкьид в Ато [27], где пробыл полтора месяца. Местный монастырь Ато Гомангар был закрыт. Из типографии, где было брошено множество книг, ученый взял несколько томов. Нашел он и довольно много продуктов питания — масло, сыр, зерно и цампу. Это помогло ему выжить, поскольку в этой местности вскоре начался голод. Изнурительные для населения реформы не прекращались. Поскольку проповедническая и преподавательская деятельность были в это время невозможны, Муге Самтэн находил утешение в чтении книг по «очищению ума» школы Кадам (Bka' gdams blo sbyong) [28].

1961—1962 гг. были страшным временем для населения Восточного Тибета. Реформы в области сельского хозяйства не давали никаких результатов. В 1965 г., когда ученый приехал в Чэнду, ситуация стала еще более напряженной. В преддверии Культурной революции в районах, где проживало неханьское население, беспрестанно организовывались новые кампании, как, например, «социалистическое движение», война «четырем старым»: старым идеям, старой культуре, старым обычаям и старым привычкам [Богословский, 1975].

В самый тяжелый момент, когда ученый был подвергнут унизительной процедуре публичного суда, он обращается к практике «очищения ума», одним из приемов которой является «обмен себя на другого» — мысленное перенесение всех бед и несчастий другого на себя, а своего блага и счастья — на другого.

Муге Самтэна Гьяцо приговорили к принудительным работам в сельскохозяйственной «народной коммуне» местности Цзига — одном из 18 районов Гьялрона — в течение года и двенадцати дней (такой именно срок был назначен). Затем он был отправлен в Баркам, где, несмотря на каторжный труд, ему удавалось продолжать ученые занятия. В то время он выучил наизусть «Бодхичарья-аватару». Освобождение пришло лишь в 1973 г.

После смерти Мао Цзэдуна в прессе получили широкую огласку факты, свидетельствовавшие о проведении в КНР в течение длитель-

---

[27] Район на севере провинции Сычуань. Со времен Второго Чжамьяна Шейпы этот район находился под управлением Лаврана. См.: [Nietupski, 2011: 75—76].

[28] Практика «очищения ума» (*тиб.* blo sbyong, *санскр.* *cittapariśuddhi) и связанная с ней литература считается тибетской новацией, распространившейся вместе с проповедью школы Кадам. Однако многие ее ключевые элементы можно проследить в «Бодхисаттвачарья-аватаре» Шантидевы, где в восьмой главе содержится идея «обмена себя на другого» (*санскр.* parātma-parivārtana, *тиб.* bdag dang gzhan du brjes pa). См.: [Sweet, 1996: 247].

ного периода политики национальной дискриминации и насильственной ассимиляции живущих в Китае народов. Газета «Гуанмин жибао» писала о «подавлении национальной литературы и национального искусства», об «удушении национальных языков и письменностей» [Москалев, 1979: 50—54].

В 1975 г. в Чэнду ученый возобновил работу над составлением Большого тибетско-китайского словаря (Bod rgya tshig mdzod chen mo), для которого он подготовил около 6000 статей, касающихся буддийской терминологии. Впоследствии часть этих статей не были включены в словарь, а некоторые статьи были изменены. В издательском предисловии к компактному изданию словаря, выпущенного «Народным издательством» (Mi rigs dpe skrun khang) в 1993 г., упомянуты трое тибетских ученых, внесших вклад в создание этого лексикографического труда: Цетэн Шабдрун, Дункар Лобсан Тинлэй и Муге Самтэн Гьяцо. В 1978 г. Муге Самтэн отправился в Пекин на конференцию, посвященную созданию этого двуязычного толкового словаря, включающего не менее 50 000 статей.

Так как в 1980-х гг. руководство Китая изменило свою национальную политику, признав ошибки, совершенные во время культурной революции, сложились условия, в которых стало возможным возрождение буддийской культуры Тибета. Именно в это время Муге Самтэн Гьяцо начал создавать свои основные работы — биографии, сочинения по теории философии, исторические сочинения. В автобиографии ученый приводит названия многих монастырей в Аба-Тибетском автономном округе на территории провинции Сычуань, где он, начиная с конца семидесятых годов, ведет преподавательскую и проповедническую деятельность. Из его повествования следует, что в восьмидесятых—девяностых годах XX в. была достигнута определенная свобода практики и проповеди учения, возобновилась деятельность многих монастырей, в которых велись строительные и реставрационные работы, росло благосостояние монастырей.

В 1985 г. Муге Самтэн Гьяцо преподавал тибетскую грамматику и поэтику в Юго-западном университете национальностей [29] в Чэнду (провинция Сычуань) для сорока слушателей из разных тибетских автономий КНР. Ученый внес значительный вклад в процесс возрождения буддийской культуры в Аба-Тибетском автономном округе. Прежде всего он посвятил себя работе по возобновлению деятельности монастырей и возрождению традиционного буддийского образования. Посещая монастыри Аба-Тибетского автономного округа, ученый давал посвящения в сан *гецула* и *гелона* сотням монахов. Затем он комментировал для них «Пратимокша-сутру» (So sor thar pa'i mdo), «Ви-

[29] 西南民族大学. Основан в 1950 г.

ная-мула-сутру» (’Dul ba rtsa ba’i mdo) Гунапрабхи, сочинение «Сущность океана Винаи» Цонкхавы (’Dul ba rgya mtsho’i snying po) [30], разъяснял смысл обетов *пратимокши* и исповеди (*санскр.* āpattideśanā, *тиб.* ltung bshags), а также давал наставления относительно практики трех типов обетов (*санскр.* trisamvara, *тиб.* sdom pa rnam gsum): обетов *пратимокши*, обетов бодхисаттвы и обетов Ваджраяны.

В связи с необходимостью возрождения и упрочения основ Учения во всех монастырях, где он проповедовал, Муге Самтэн Гьяцо разъяснял текст из *сумбума* Гунтана Данби-Донмэ [31], в котором был дан развернутый комментарий к «Буддийскому Прибежищу» [32], комментировал «Бодхипатхапрадипу» Атиши, «Бодхичарья-аватару» Шантидевы, «Ламрим», «Краткий ламрим» (Lam rim bsdus don) и «Три основы пути» (Lam gtso rnam gsum) Цонкхавы. Комментировал он и важнейшие тексты, составляющие основу практик буддийского монашества и мирян в гелугпинской традиции: «Гуру-пуджу» (Bla ma’i mchod pa’i cho ga), Гуру-йогу Цонкхавы под названием «Сто божеств Тушиты [33]» (Dga’ ldan lha rgya ma), «Семь аспектов практики очищения ума» (Blo sbyong don bdun ma), а также метод созерцания Ваджрасаттвы.

Что касается общего курса буддийской философии, то ученый преподавал во многих монастырях для обучающихся с разным уровнем подготовки. Он неоднократно читал для начинающих курс *дуйры*, *салама* [34], *сутр и тантр*, преподавал *сиддханту* (grub mtha’) [35] согласно сочинениям Первого и Второго Чжамьяна Шейпы. Особенно часто он обращался к работе «Драгоценные четки сиддханты» (Grub mtha’ rin chen phreng ba), которую комментировал много раз. По всей видимости, это было связано с тем, что данное сочинение представляет со-

---

[30] Текст опубликован в переводе на английский язык [Mullin, Lobsang Rapgay, 1978].

[31] Гунтан Данби-Донмэ (1762—1823) — двадцать первый настоятель Лаврана.

[32] «Буддийское Прибежище» (*тиб.* skyabs ’gro) — в данном контексте это класс текстов, в которых более или менее подробно комментируется круг тем, связанных с приходом к прибежищу в Трех Драгоценностях. Например, разъясняется, что такое «объекты прибежища», какова цель прихода к прибежищу, какие практики необходимо осуществлять для реализации этой цели и т. д.

[33] Согласно традиции Гелуг, Цонкхава и его ближайшие ученики — Гьялцаб и Кхедуб — пребывают на небе Тушита.

[34] Курс начальной философии и логики включает предмет под названием «ступени и пути» (sa lam), содержанием которого является разъяснение этапов пути духовного совершенствования вплоть до достижения просветления.

[35] Описание этих историко-философских сочинений и их характеристика даны Р. Е. Пубаевым, см.: [Пубаев, 1986: 6, 9—10].

бой краткий обобщающий труд, написанный в 1733 г. Вторым Чжамьяном Шейпой на основе сочинений Первого Чжамьяна Шейпы и Чанкья Ролпе-Дорже (1717—1786) [Hopkins, 1996: 173].

В курсе *парамиты* Муге Самтэн комментировал «Абхисамая-аламкару», краткий комментарий к этому тексту, где в содержании восьми глав «Абхисамая-аламкары» выделено семьдесят основных тем (Don bdun bcu), подробный комментарий Первого Чжамьяна Шейпы к «Абхисамая-аламкаре» под названием «Устные наставления Майтреи» (Mi pham zhal lung) [36]. В числе работ, рекомендуемых Муге Самтэном для изучения, было небольшое сочинение Гунтана «Обучение методу исследования сутр и тантр» (Gun thang gi slob gnyer bslab bya) [37].

В автобиографии ученого содержатся пространные перечни тантрийских посвящений, которые он давал в разных монастырях. Это были посвящения разных уровней (*лун*, *жейнан*, *ван*) всех четырех классов тантры. Ученый неоднократно комментировал «Манджушринамасангити» [38].

Событием, которое может рассматриваться как итог деятельности Муге Самтэна Гьяцо — проповедника и духовного учителя, была проведенная им в монастыре Муге Таши Кхорло церемония инициации (*ван*) в тантру Калачакры. Это произошло в 1992 г. в праздник, пятнадцатого числа третьего месяца по тибетскому календарю (согласно традиции, в этот день Будда проповедовал «Калачакра-тантру»). В эти дни в монастыре собралось около 10 000 человек — монахов и мирян [Adarsha: 677—678].

В этот период Муге Самтэн преподает тибетскую грамматику, поэтику, метрику, комментирует «Сумчупу» и «Таггичжугпу» на кратких курсах, организованных им в Аба-Тибетском автономном округе (см.: примеч. 9 в данной статье). Он пишет грамматические работы под названием «Врата ясного понимания» (Blo gsal ’jug ngogs) [Сумбум. Т. 5: 1—283] — общий обзор тибетской грамматической системы в шести главах, грамматическую шастру «Светильник, озаряющий [суть „Сумчупы“ и „Таггичжугпы“]» (Rab gsal sgron me) [Сумбум. Т. 5:

---

[36] См. перевод на русский язык [Дампилон, 2001].

[37] См. перевод на русский язык [Островская, 1997].

[38] *Mañjuśrijñānasattvasya-paramārthā-nāmasamgīti*, ритуальное перечисление имен бодхисаттвы Манджушри. Текст, который входит в Ганчжур в раздел Тантр, комментировался многими тибетскими и индийскими авторами и ежедневно читается монахами и мирянами в Индии и Тибете. Санскритский текст впервые издан И. П. Минаевым (1840—1890) [Минаев, 1887: 137—159]. Комментированный перевод на английский язык «Манджушринамасангити» выполнен Р. Дэвидсоном [Davidson, 1981].

305—368] и грамматику тибетского языка «Празднество ясного понимания» (Blo gsal dga' ston) [Сумбум. Т. 5: 369—616]. Он издает сочинение Ульчу Янчен Дуппэ-Дорже [39] «Разъяснение использования подтекста в поэтических трудах тибетских ученых» (Bod mkhas snyan ngag gab tshig gi dpe brjod 'grel ba), а также «Разъяснение метрики» (Sdeb sbyor 'grel ba) Кёнчог Тэнпе-Гьяцо из монастыря Амчог-гёнпа.

Муге Самтэн Гьяцо много работает над составлением учебников и пособий для обучения элементарной грамоте (Yig rmong gsal ba'i slob theb), всего он выпустил четыре такие книги. В этом же году он написал сочинение по истории тибетской медицины — «История Ютогпы Старшего и Младшего» (Gyu thog gsar rnying gi lo rgyu) [Сумбум. Т. 1: 435—524] и работу по логике *Blo gsal rigs sgo* [Сумбум. Т. 6: 1—179].

В 1981 г. Муге Самтэн пишет несколько писем в органы власти, ходатайствуя о восстановлении монастыря Муге Таши Кхорло. Несмотря на всевозможные препятствия, ученому удалось добиться возобновления деятельности монастыря в Муге. С февраля он начал работу над составлением санскритско-тибетского словаря *Sam bod shen sbyar* на базе изучения лексикографического труда «Махавьютпатти» (Bye brag rtogs byed chen po), созданного в первой четверти IX в. [40]

Осенью 1981 г. Муге Самтэн отправился в Аба, где поселился в местном монастыре. Там он написал два сочинения: «Подробный комментарий [к трактату] „Устные наставления Сарасвати, обладающие светом ста тысяч солнц" под названием „Энциклопедия разъяснений [смысла поэзии]"» (Dbyang can zhal lung nyi ma 'bum gyi 'od can zhes bya ba'i 'bru 'grel yang gsal snang ba'i mdzod) [Сумбум. Т. 4: 1—222] — комментарий к сочинению Первого Чжамьяна Шейпы — и работу по истории тибетской культуры «Краткий очерк истории распространения традиционных наук в Тибете» (Bod du rig gnas dar tshul mdor bsdus bshad pa) [Сумбум. Т. 3: 384—463].

Летом 1982 г. по приглашению Института медицины и астрологии Муге Самтэн Гьяцо едет в Лхасу, где участвует во Всекитайской конференции по астрономии и астрологии. В Лхасе он читал курс, разъясняющий некоторые вопросы астрологии, опираясь на свои работы, — *Rigs ldan mchod pa'i me tog* (небольшое сочинение, посвященное принципам расчета лунных и солнечных затмений) и *Dus 'khor go la tshon ris ma 'bri tshul thig* (руководство по иконометрии изображений планет системы Калачакры). В Лхасе Муге Самтэн написал еще несколько работ по астрологии.

---

[39] Ульчу Янчен Дуппэ-Дорже (1801—1887) — племянник и ученик Ульчу Дхармабхадры (1772—1851), автор известных комментариев к «Сумчупе» и «Таггичжугпе».

[40] Последние издания: [Ishihama, Fukuda, 1989; Ishikawa, 1990].

Затем ученый посетил Поталу, Лхадэн Цуглагкан [41], три крупнейших монастыря-университета — Сэра, Гандэн и Дрэпун. В ходе длительной поездки по Цану и на юг Тибета он посетил монастырь Ташилхюнпо, монастырь Сакья, где тщательно осмотрел главный храм и другие здания. Побывал он в Марлам Шалу, а затем в Лхоха, где посетил замок Юмбулакан [42], осмотрел захоронения древних царей [43].

В 1984 г. Муге Самтэн работал над своим сочинением по *парамите* «Комментарий к исследованию алмазной Парамиты, поведанному в стихах самим Манджушри, под названием „Прекрасная гирлянда цветов“» (’Jam dpal dbyangs dngos bzhad pa’i rdo rje ’phar phyin mtha’dpyod kyi tshig ’grel) [Сумбум. Т. 2: 3—178] — комментарий к труду Первого Чжамьяна Шейпы под названием «Устные наставления Майтреи» (Mi pham zhal lung).

Летом этого же года в Лучудзоне (провинция Ганьсу) ученый читает группе из двухсот слушателей курс по написанным им ранее комментариям к поэтическим и грамматическим трактатам, а также по своей «Сарасвати-вьякарана-тике». В Аба-Тибетском автономном округе преподает курс астрологии на основе сочинения «Астрологический трактат „Свет в подношение царям Шамбалы“» (Skar rtsis rigs ldan mchod pa’i ’od snang) [44] и комментирует свои сочинения по астрологии.

В 1985 г. Муге Самтэн Гьяцо читает курс грамматики и поэтики в Юго-западном университете национальностей (см. примеч. 29), а весной 1986 г. вновь приезжает в Лавран, где преподает традиционные науки,

---

[41] Лхадэн Цуглагкан считается первым буддийским храмом Тибета (основан около 649 г.). Жены царя Сонцэна Гампо — непальская принцесса Бхрикути и китайская принцесса Вэньчен — привезли с собой в качестве приданого изображения будды. Для статуи Будды Акшобхьи, привезенной Бхрикути, был построен храм, названный Раса Трюльнан цуглакхан, для статуи Будды Шакьямуни, которую привезла Вэньчен, был построен храм Рамоче. Цэпон Шакабпа пишет: «В следующем поколении статуи этих храмов поменяли местами для сохранности, поскольку прошел слух о том, что китайская армия находится на подходе к Лхасе» [Шакабпа, 2003: 41].

[42] Юмбулакан — одна из древнейших построек на территории Тибета, дошедшая до наших дней. Д. Снэлгроув и Х. Ричардсон датируют ее VII—VIII вв. [Snellgrove, Richardson, 1986: 51]. Юмбулакан считается замком царей Ярлунской династии.

[43] Близ Юмбулакана, в долине Чхонгье, к юго-западу от долины Ярлун, расположены захоронения древних царей Ярлунской династии от Сонцэна Гампо (613—649) до Тицугдэцэна (около 806—838) [Snellgrove, Richardson, 1986: 51—54]. О церемонии погребения *цэнпо* (древних царей Тибета) см.: [Кычанов, Мельниченко, 2005: 31—32; Tucci, 1952].

[44] Сочинение написано в 1867 г. Даггоном Тэнпа-Рабгье (1801—?), автором «Домэ-чойчжуна» [Dung dkar tshig mdzod: 1494—1495; Bod rgya tshig mdzod: 2639].

основываясь на собственных сочинениях, и читает курс по грамматическим комментариям Дати [45].

В 1987 г. ученый завершает работу над своим главным историческим сочинением под названием «История Тибета „Зерцало блаженства“» [Bod kyi lo rgyus]. Продолжаются его поездки по монастырям, где он комментирует сочинения разных авторов по *сиддханте*, *мадхьямаке*, преподает тибетское правописание, обучает монахов письму *ланьца*, преподает поэтику и грамматику, комментируя свои ранее написанные работы.

По просьбе Панчен-ламы Муге Самтэн Гьяцо пишет *намтар* лавранского Лако-ринпоче Чжигмэ Тинлея Гьяцо [Сумбум. Т. 1: 3—404], работу над этим сочинением он закончил в 1988 г. В этот период у него появляется много учеников, среди которых он упоминает имена ламы Самтэна Тэнпе-Гьялцэна, Лабсума Гьяцо и *чодпёна* Шейраба Гьяцо. Первый из них записал письмом *учен намтар* Лако-ринпоче, после чего этот труд Муге Самтэна был сдан в типографию.

Последующие годы его жизни были полны напряженной преподавательской и общественной работы. Муге Самтэн посещает монастыри Гомангар, Тагца Чойсанлин, Лавран, Чамдо-гёнчен, Муге Таши Хорло. По просьбе монахов из монастыря Гьялгегён ученый сочинил хронику (*чжунрим*) этого монастыря *Rgyal dge dgon bkra shis rab brtan gling gi ’byung rim* [Сумбум. Т. 3: 573—607].

В 1990 г. он написал посвященную взаимосвязи буддизма и традиционных наук работу под названием «Неисчерпаемый источник общего блага» (*Spyi nor phun tshogs*) [Сумбум. Т. 3: 816—859]. В этом же году вышел в свет его Санскритско-тибетский словарь. Выехав из Баркама (административный центр Аба-Тибетского автономного округа) на автомобиле в длительную поездку, ученый посетил монастыри Ньяцо, основанный Хор Чже Агваном Пюнцогом, ньинмапинский монастырь Юкхар, монастыри Таго, Чабдогён Чжампалин, Кардзэ и наконец прибыл в Дэрге, где осмотрел типографию и традиционную клинику, в которой были представлены образцы тибетских лекарств.

В этом же (1990) году Муге Самтэн был приглашен в Лавран, чтобы принять участие в празднестве по случаю окончания строительства нового соборного храма (старый храм сгорел в 1986 г.). В Лавране ученый дал множество посвящений и наставлений. Путешествуя по монастырям, Муге Самтэн отметил рост их благосостояния и задумался о судьбе Ендум-чотэна в Муге, пострадавшего во время пожара в 1935 г. и чудом уцелевшего во время культурной революции. Ученый

[45] Тибетский ученый XVIII в., автор комментариев к «Сумчупе» и «Таггичжугпе»: *Kun bzang dgongs gsal* и *Rtags ’jug dgongs ’grel gsal ba* [Bod rgya tshig mdzod: 1897].

надеялся полностью восстановить его. В том же году он начинает работу над подробным комментарием (’bru ’grel) к «Абхидхармакоше» под названием «Ясное разъяснение смысла слов» *Tshig don rab gsal* [Сумбум. Т. 2: 179—722]. Данный комментарий не является субкомментарием к шастре другого ученого, но представляет собой оригинальную работу Муге Самтэна.

В 1991 г. Муге Самтэн закончил работу над *намтаром* Доби-*тулку* Келсана Пэлчжора Санпо, выполнив обет, данный учителю много лет назад. Несмотря на ухудшившееся состояние здоровья — прогрессирующая болезнь глаз вынуждает его пройти обследование и лечение, — ученый продолжает свою деятельность и пишет небольшую работу «Сокровенные мысли старца» (Rgan po’i snying gtam) [Сумбум. Т. 3: 868—879].

Во время пребывания в Лавране ему снится, что некий человек подвел к нему белого коня и сказал: «Что ж, в путь!» — а конь взвился на дыбы. Подумав, что жить ему осталось недолго и вряд ли суждено вернуться сюда еще раз, Муге Самтэн стал проповедовать и давать посвящения с еще большим усердием [Adarsha: 868]. Вернувшись в Муге Таши Кхорло, он пишет «Подробный комментарий к *махаяна-шастре* „Уттаратантра“ под названием „Развитие Учения“» (*Thub bstan yar rgyas*) [Сумбум. Т. 2: 723—930], продолжает давать наставления по разным разделам учения.

Весной 1993 г. Муге Самтэн стал свидетелем завершения работ по восстановлению Ендум-чотэна. В это время мастера трудились над верхней частью сооружения и навершием в виде солнца и луны. Последние дни ученого прошли в Муге Таши Кхорло, где при нем неотлучно находились ученики Лабсум Гьяцо и Сонам Таши. Нередко приезжали к нему и посетители из окрестных монастырей, в которых он проповедовал.

Муге Самтэн Гьяцо скончался 6 мая 1993 г. Прах его был захоронен в Ендум-чотэне.

Творчество Муге Самтэна Гьяцо характеризует его как буддийского ученого и буддийского наставника, знатока пяти больших и пяти малых наук. Среди работ Муге Самтэна нет ни одной, которая не была бы адресована молодому поколению тибетцев. Методически продуманные, основанные на обширном опыте преподавательской работы, сочинения Муге Самтэна используются в качестве учебных пособий как в ТАР, так и во всех провинциях КНР, где проживают тибетцы. Изучение трудов Муге Самтэна Гьяцо, написанных современным языком и одновременно обобщающих колоссальный опыт работы с древними и средневековыми текстами, без сомнения, полезно всем, кто стремится глубже узнать тибето-буддийскую культуру.

Список литературы

Источники

Сочинения Муге Самтэна Гьяцо

Сумбум: Rje dmu dge bsam gtan rgya mtsho'i gsung'bum (Собрание сочинений (*сумбум*) Муге Самтэна Гьяцо). Т. 1—6. Zi ling: Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1997.

Adarsha: Rang gsal Adarsha [Автобиография] // Сумбум. Т. 1. С. 525—707.

Bod kyi lo rgyus: Bod kyi lo rgyus kun dga'i me long [«История Тибета „Зерцало блаженства“»] // Сумбум. Т. 3. С. 3—383.

Прочее

Sa skya Pandita: *Sa skya Pandita*. Mkhas pa rnams 'jug pa'i sgo // Sa skya pa'i bka' 'bum. Vol. 1—15 (Ka — Ba). Pandita Kun dga rgyal mtshan gyi bka' 'bum (Tha). No 6. F. 163—224a. Tokyo: The Toyo Bunko, 1968.

Справочные издания

Источник мудрецов, 1968—1978: Источник мудрецов. Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма (Dag yig mkhas pa'i 'byung gnas). Парамита и Мадхьямика (вып. 1) / Подгот. текста, пер. и примеч. Р. Е. Пубаева и Б. Д. Дандарона. Улан-Удэ, 1968; Абхидхарма (вып. 2) / Подгот. текста, пер. и примеч. Б. Д. Дандарона. Улан-Удэ, 1972; Тантра (вып. 3) / Подгот. текста, пер. и примеч. В. Н. Пупышева. Улан-Удэ, 1978.

Bod rgya tshig mdzod: *Krang dbyi sun et al.* Bod rgya tshig mdzod chen mo. Vol. 1—2. Pe cin: Mi rig dpe skrung khang, 1993.

Dung dkar tshig mdzod: Mkhas dbang dung dkar blo bzang 'phrin las mchog gis mzad pa'i bod rig pa'i tshig mzod chen mo Shes bya rab gsal. Pe cin: Krung go'i bod kyi she rig dpe srung khang, 2002.

Rigzin Tsepak, 1986: *Rigzin Tsepak*. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1986.

Ishihama, Fukuda, 1989: *Ishihama Y., Fukuda Y.* A New Critical Edition of the Mahāvyutpatti: Sanskrit-Tibetan Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology. Tokyo, 1989. (Studia Tibetica 16, Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries. Vol. 1.)

Ishikawa, 1990: *Ishikawa M.* A Critical Edition of the Sgra sbyor bam po gnyis pa: An Old and Basic Commentary on the Mahāvyutpatti. Tokyo, 1990. (Studia Tibetica 18, Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries. Vol. 2.)

Исследования и переводы

Вострикова, 2007: *Вострикова А. И.* Тибетская историческая литература. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007.

Барадийн, 1926: *Барадийн Б.* Буддийские монастыри // Очерки истории бурят-монгольского народа. Верхнеудинск, 1926. С. 101—151. — Перепечатка: *Барадийн Б. Б.* Буддийские монастыри (краткий очерк) // Orient (альманах). Вып. 1. СПб., 1992. С. 61—116.

Богословский, 1975: *Богословский В. А.* Горькая судьба тибетцев // Великодержавная политика маоистов в национальных районах КНР. М., 1975. С. 102—124.

Богословский, 1976: *Богословский В. А.* Ламаистская церковь в Тибете и ее современное положение // Китай: традиции и современность. М., 1976. С. 262—278.

Болсохоева и др., 1987: *Болсохоева Н. Д., Ванчикова Ц. П., Дашиев Д. Б. и др.* Введение в изучение Ганчжура и Данчжура / Отв. ред. Р. Е. Пубаев. Новосибирск, 1987.

Островская, 1997: *Гунтан Данби Донмэ*. Обучение методу исследования сутр и тантр / Введ., пер. с тиб. и монг., коммент. и исслед. Е. А. Островской-младшей. М., 1997.

Дампилон, 2001: *Гунчен Жамьян Шадба*. Исследование крайностей семидесяти значений парамиты / Пер. с тиб. Б. Б. Дампилон. Верхняя Иволга, 2001.

Минаев, 1887: *Минаев И. П.* Буддизм. Исследования и материалы. Т. I, вып. 2. СПб., 1887. (Записки Историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета. Т. XVI.)

Москалев, 1979: *Москалев А. А.* Национальная политика // КНР в 1977 году. Политика, экономика, идеология. М.: Наука, 1979.

Кычанов, Мельниченко, 2005: *Кычанов Е. И.*, *Мельниченко Б. Н.* История Тибета с древнейших времен до наших дней. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2005.

Празаускене, 1978: *Празаускене И. А.* Система управления в Восточном Тибете (XVIII—первая половина XX в.) // Государство и общество в Китае. М.: Наука, 1978. С. 121—138.

Пубаев, 1986: *Пубаев Р. Е.* Тибетская историко-философская литература // Источниковедение и историография истории буддизма. Новосибирск, 1986.

Шакабпа, 2003: *Шакабпа, Цэпон В. Д.* Тибет. Политическая история. СПб.: Нартанг, 2003.

Davidson, 1981: *Davidson R. M.* The Litany of Names of Mañjuśrī. Text and translation of Mañjuśrīnāmasamgīti // Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein, Mélanges Chinois et Bouddhique. Vol. XX. Brüssel, 1981. P. 1—69.

Gedun Choephel, 1978: *Gedun Choephel.* The White Annals / Transl. by Samten Norboo. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1978.

Hopkins, 1996: *Hopkins J.* The Tibetan Genre of Doxography // Tibetan Literature: Studies in Genre. NY, 1996. P. 170—186.

Gyatso, 1992: *Gyatso Janet*. Autobiography in Tibetan Religious Literature: Reflections on the Modes of Self-Presentation // Tibetan Studies: Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Naritasan Shinshoji, 1992. P. 465—478.

Li An-che, 1982: History of Tibetan Religion in Labrang / Transl. from the Tibetan by Li An-che, ed. by Chie Nakane. Tokyo, 1982.

Nietupski, 2011: *Nietupski P. K.* A Tibetan Buddhist Community on Inner Asian Borderlands. 1709—1958. Plymouth (UK): Lexington Books, 2011.

Mullin, Lobsang Rapgay, 1978: Lama Mipam's Annotated Commentary to Nagarjuna's *Stanzas for a Novice Monk*, together with Tsong Khapa's *Essence of the Ocean of Vinaya*, translated by Glenn H. Mullin and Lobsang Rapgay. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1978; Репринт (с тибетским текстом): 1997.

Ruegg, 1966: The Life of Bu ston Rin po che (sGra tshad pa Rin chen rnam rgyal. Bu ston rnam thar) / Transl. and introd. by D. S. Ruegg. Rome: ISMEO, 1966. (Serie Orientale Roma XXXIV.)

Snellgrove, Richardson, 1986: *Snellgrove D.*, *Richardson H.* A Cultural History of Tibet. Boston; London: Shambala, 1986.

Stoddart, 1985: *Stoddart H.* Le Mendiant de l' Amdo. Paris, 1985.

Sweet, 1996: *Sweet M. J.* Mental Purification (Blo sbyong): A Native Tibetan Genre of Religious Literature // Tibetan Literature: Studies in Genre. NY, 1996. P. 244—260.

Tucci, 1952: *Tucci G.* The Tombs of the Tibetan Kings // Journal of the Royal Central Asian Society. London, 1952. Jan. Vol. 39. Pt. 1. P. 42—44.

Elena Yu. Kharkova

Muge Samten Gyatso: The Path of a Buddhist Scholar and Spiritual Teacher, On the Centenary of His Birth

Samten Gyatso Mijig Yangchen Gawe Lodrö (1914—1993) is widely known in Tibet as Muge (Murge) Samten Gyatso (Dmu dge bsam gtan rgya mtsho). This prominent Buddhist scholar and educator made an important contribution to development of Tibetan culture during the last century. The present paper, based on the scholar's autobiography *Rang gsal Adarsha*, presents a brief account of the formative stages of his path as a scholar, expert in the ten Buddhist cultural sciences, a spiritual teacher and a great educator of his time. The numerous commentaries and original works by Muge Samten Gyatso summarizing his great knowledge of the ancient and mediaeval Tibetan texts cast light on the problems of philosophy, history, and culture of Buddhist Tibet. The study of his autobiography and *sumbum* does not leave any room for doubt that Muge Samten Gyatso is one of the greatest Tibetan scholars active during the 20th century.

Key words: Muge Samten Gyatso, Tibetan Buddhist culture, ten cultural sciences, Labrang Tashikyil monastery, Muge Tashi Khorlo monastery

В. С. Толокнов

ПУТИ СОХРАНЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ТИБЕТЦЕВ В УСЛОВИЯХ ДИАСПОРЫ

В данной статье рассматриваются некоторые проблемы сохранения этнической идентичности тибетцев в условиях диаспоры, когда привычные механизмы адаптации не работают или работают частично. Проблема рассматривается главным образом на примере тибетских мигрантов Северной Индии (штат Химачал-Прадеш), а также, частично, на примере тибетцев, переселившихся в страны Запада. Образование, религия, язык, традиции и обряды, литературная традиция — все это является ключевыми компонентами этнической идентичности. Сохранение и поддержание этих и других компонентов на должном уровне призвано предотвратить утрату тибетскими мигрантами своей этнической идентичности и выйти на новый виток развития тибетского общества в диаспоре.

Ключевые слова: тибетская диаспора, тибетцы, миграция, этническая идентичность, традиции, Дхарамсала, Тибет, Индия, Китай, Центральная тибетская администрация

Процессы глобализации и тенденция к повсеместной унификации в современном мире приводят к размыванию традиционных культур, разрушению вековых традиций и тем самым вынуждают народы искать новые, отвечающие современным вызовам формы сохранения и передачи своих этнических ценностей.

Говоря об этнической идентичности тибетцев, невозможно абстрагироваться от той «пограничной черты», которая была проведена Китаем в 1950-е гг. В понимании и самих тибетцев, и всех остальных людей «тибетский мир» раз и навсегда разделился на «до» и «после». Хотя следует признать, что абсолютно свободным от китайского влияния Тибет практически никогда не был, если не считать периода первой половины XX в., когда раздираемому внутренними конфликтами Китаю было не до Тибета.

Тибетское общество всегда было весьма неоднородно. И дело здесь было не только в социальном неравенстве. Например, был оче-

виден уходящий вглубь веков конфликт между воинственными кхампами и землевладельческими элитами. Эти группы по-разному видели благополучие Тибета и по-разному относились к необходимости и возможности реформ.

В качестве другого примера может служить конфликт, существовавший между лагерем Панчен-ламы в Шигацзе и окружением Далай-ламы, находившегося в Лхасе.

Внутренняя разобщенность (территориальная, религиозно-сектарная, классовая) и соперничество были атрибутами тибетского общества накануне китайского вторжения и способствовали началу китайской оккупации Тибета. Эта разобщенность стала еще более выраженной, когда впоследствии власти Китая разграничили Тибет политический и Тибет этнографический.

На протяжении 1950-х гг. возрастающая угроза со стороны КПК впервые породила среди тибетцев новый тип самосознания. Уже 1952—1953 гг. характеризовались классовой борьбой, направленной на постепенную либерализацию Кхама и Амдо на востоке Тибета. Китайская сторона начала предпринимать усилия по переориентированию ценностных установок тибетцев, вести активную пропаганду с целью приведения тибетского общества к настроениям, господствующим внутри собственно Китая. Тех, кто противился этому, клеймили как реакционеров и рабовладельцев и всячески преследовали.

После 1959 г., когда Далай-лама со своим окружением бежал в Индию, опасаясь за свою свободу, за ним потянулись тысячи рядовых тибетцев. Вопрос о социальном составе первой волны эмиграции довольно спорный и малоизученный. Китайские источники утверждают, что бежали преимущественно аристократы, духовенство, землевладельцы и прочие привилегированные сословия, так как опасались преследований и народного гнева. Тибетская сторона до сих пор утверждает, что большая часть покинувших родину были выходцами из простого народа, рядовыми тибетцами, не видящими себя на родине без своего духовного пастыря, без своего живого бога, без Далай-ламы.

Так или иначе, с конца 1950-х—начала 1960-х гг. начинается история так называемой «тибетской диаспоры». Вопрос о том, можно ли относить тибетских беженцев, расселившихся как на территории Индии, так и в странах Запада, к классическому понятию «диаспора», является дискуссионным, но не меняет сути процессов, происходящих внутри этих сообществ.

Многие исследователи считают, что для диаспоры первоочередную роль играет сохранение таких фундаментальных характеристик национальной самобытности народа, как язык, религия и культура. Кроме того, важнейшую роль в функционировании и сохранении диаспоры играет способность к созданию в своих рамках разноуровне-

вых организационных форм. Классическим примером одной из таких форм для представителей тибетской диаспоры является институт землячества. Также создаются многочисленные общественные, культурные, политические организации, призванные противостоять ассимиляционным процессам.

Не секрет, что тибетцы на протяжении многих столетий проживали на огромной территории Тибетского плато довольно дисперсно, что, несомненно, накладывало определенный отпечаток на их национальное самосознание. У них, конечно, было общее представление о происхождении тибетского народа, основанное на мифологии и ранней истории. Был у них и общий язык, несмотря на то что люди из разных местностей вполне могли не понимать устную речь друг друга. У тибетцев даже существует такая поговорка: «В каждой долине — свой язык, у каждого учителя — свое учение».

Повсеместное распространение буддизма также стало цементирующим фактором в становлении тибетцев как нации. С той лишь оговоркой, что в общественной жизни Тибета религия была чем-то большим, чем просто совокупностью духовных представлений. Институционализированные школы тибетского буддизма являлись своеобразными партиями наряду со светскими кланами. У меня нет сведений, влияло ли как-то доминирующее положение той или иной школы на повседневную жизнь рядовых тибетцев, не сведущих ни в светской, ни в религиозной политике. Скорее всего нет. В каждом поселении знали, к какому учителю им идти, и в целом были весьма прагматичны в отношении религии.

В настоящее время буддизм является если не главной, то одной из ключевых ценностей, объединяющих тибетцев как внутри КНР, так и за его пределами. Об этом говорят сами тибетцы. Видно это и со стороны. Этому способствует и небывалый рост популярности тибетского буддизма в западных странах. Такой интерес со стороны Запада дает тибетцам надежду на то, что эта важнейшая составляющая их этнокультурной идентичности все же сохранится, пусть и в несколько модифицированном виде.

На процесс формирования этнокультурной идентичности диаспоры существенное влияние оказывает специфика региона проживания. Актуализировать тот или иной маркер этнокультурной идентичности могут как внутренние, так и внешние факторы и процессы. Например, внутри диаспоры это может быть деятельность активистов. Значительную роль играют также степень консолидированности диаспорного сообщества и интенсивность связей со страной исхода. К внешним факторам можно отнести отношение принимающего населения, особенности миграционной политики принимающего государства, деятельность СМИ и т. п. [Муха, 2013].

Наблюдения показывают, что тибетцам за пределами исторической родины свойственно стремление к объединению в различного рода общины, широко практикуется взаимопомощь. Например, один тибетец из Миннесоты попытался основать частное охранное предприятие с целью трудоустройства своих молодых соотечественников, которые могли бы работать там в ночное время, а днем имели бы возможность получать образование. Когда его проект по некоторым причинам не удался, он поехал в г. Дхарамсалу (штат Химачал-Прадеш, Северная Индия), чтобы помогать местным тибетцам. Для начала он открыл крошечное кафе для бедняков, в котором каждый мог поесть за символическую даже по меркам Индии плату, а также обсудить новости, посмотреть телевизор и просто отдохнуть.

Что касается миграции тибетцев из Индии в Европу, то мотивация мигрантов не является однозначной. Понятно стремление людей к лучшим условиям жизни и процветанию. Но зачастую они находятся в плену иллюзий и недостаточной информированности, попадая из-за этого в сложные жизненные ситуации на новом месте жительства. В этом направлении необходима хорошо организованная просветительская работа, в которой будут задействованы как европейцы, так и сами тибетцы, проживающие в европейских странах.

Существование уже сложившейся диаспоры значительно облегчает адаптацию вновь прибывших на чужбину соотечественников. Зачастую в рамках диаспоры они получают психологическую поддержку, а порой и некоторую материальную помощь. Это отчасти способствует сохранению основных традиционных ценностей, духовности, бытовых привычек, предохраняя вновь прибывших от столкновения лицом к лицу с незнакомым миром и от тяжелой вынужденной ломки привычного уклада жизни.

Обычно первое, с чего начинается адаптация, это изучение языка той страны, куда человек прибыл. В случае с тибетцами в Индии, например, они становятся трехъязычными (тибетский, хинди, английский). И если для самих этих переселенцев родной тибетский язык останется родным и они вряд ли забудут его лексику и письменность, то для их детей это уже будет вопросом более сложным. Опыт моего личного общения с молодым поколением тибетцев, живущих в США, показывает, что далеко не всегда они свободно владеют письменным тибетским языком (даже письмом *у-чен*, не говоря уже о письме *у-мэ*). В связи с этим одной из важных задач является открытие курсов литературного тибетского языка для тибетцев, проживающих в условиях диаспоры, при местных культурных и религиозных центрах, а также правильная мотивация молодежи к качественному овладению родной речью и письменностью. Одновременно с этим необходимо обращать внимание на все более распространяющиеся пиджины.

Сохранение языка напрямую связано и с сохранением религиозной идентичности. Ведь все религиозные тексты, которыми пользуются тибетские буддисты на родине или за ее пределами, написаны на тибетском языке. Религиозные ритуалы также подразумевают использование тибетского языка. Другой вопрос, насколько глубоко погружаются тибетцы-миряне в многочисленные религиозные тексты.

В сознании тибетских мигрантов ясно прослеживается разделение на «мы» и «они». В одном из интервью тибетский информант утверждал, что тибетцы — это такие люди, которым он «может доверять и на которых он может положиться», в то время как индийцам он «не может доверять и положиться на них не может». Также он добавил, что тибетцы «с виду, может, и не кажутся добрыми и учтивыми, но в душе они добрые и отзывчивые». Индийцы же, отметил он, внешне выглядят добрыми и учтивыми, но этих качеств нет в их сердцах [Penny-Dimri, 1994].

Эта позиция недоверия и приписывание некоторых негативных характеристик другой этнической группе иногда создает ситуацию, препятствующую тесным межличностным отношениям. В то же время это укрепляет социальные связи внутри этнической группы путем оправдания, объяснения поведения, которое отделяет их от других социальных групп данной территории.

До 1959 г. разделение на «мы» и «они» имело фактически единственный смысл. Это было разделение на *phyi pa* и *nang pa*, на последователей доктрины Будды и тех, кто не является таковыми.

Важнейшим фактором сохранения этнической идентичности тибетцев в условиях диаспоры является образование. В случае с тибетскими беженцами, живущими в Дхарамсале, существует «тенденция консервации тибетских этностереотипов, ценностей и норм посредством общественной системы воспитания и образования, чрезвычайно важным элементом которой являются школы-интернаты» [Урбанаева, 2005: 60].

Ключевым компонентом тибетской идентичности является принцип общего происхождения. Поскольку тибетцы сегодня разбросаны по всему миру, то очень важным маркером идентичности является общность происхождения. Как кратко сказал один из министров тибетского правительства в изгнании: «Где бы ты ни родился — ты тибетец, если твои родители тибетцы».

Говоря о сохранении тибетской этнической идентичности, нельзя не сказать о роли Центральной тибетской администрации (Тибетского правительства в изгнании). Я не буду сейчас останавливаться на политических аспектах деятельности данной структуры, а остановлюсь лишь на ее роли в социальной, культурной, образовательной сферах. Хотя, справедливости ради, надо отметить, что политика в жизни ря-

довых тибетских беженцев сегодня играет довольно существенную роль, особенно среди молодежи.

ЦТА проводит в тибетских образовательных учреждениях курс «тибетского образования», ориентированный на максимально полную передачу учащимся традиционных базовых знаний, обеспечивающих их этнокультурную идентичность. Это обязательные предметы, сопровождающие многолетний цикл обучения: «основы Дхармы и история буддизма», «тибетская грамматика», «история Тибета», «тибетская поэзия» и другие базовые курсы.

Регулярно проводятся традиционные тибетские праздничные мероприятия, посвященные главным праздникам года (таким как Лосар, Монлам, Сага Дава и другим). Подготовка и участие в этих мероприятиях также играют определенную роль в сохранении тибетской этнической идентичности, обеспечивая преемственность поколений, поддержание обрядовой культуры и т. д.

Тибетцы второй волны эмиграции, живущие на Западе, уже не всегда помнят такие праздники, как:

— праздник урожая Онгкор, древний тибетский праздник, посвященный окончанию сбора урожая;

— праздник Великой пуджи (tshogs mchod dus chen), некогда один из двух главных общенациональных праздников, отмечавшихся в Лхасе, посвященный памяти о Великом Пятом Далай-ламе;

— официальная церемония Палден Лхамо, проводившаяся монахами монастыря Намгьял;

— Шотон, букв.: «праздник кислого молока»; это торжество ежегодно проходит в середине августа, после окончания месячного уединения (*petpuma*) монахов, которых встречают молочными продуктами. Традиционно открытию фестиваля предшествует вывешивание гигантской танки Будды Шакьямуни. Танку достают еще до рассвета и расстилают на горе с западной стороны монастыря Дрэпунг.

Разумеется, современным западным тибетцам недоступны столь популярные ранее в Тибете скачки и стрельба из лука.

Несмотря на то что проводятся некоторые мероприятия, приуроченные к этим праздникам, историю возникновения последних расскажет далеко не каждый. Это усугубляется тем, что все чаще в среде европеизированных тибетцев можно услышать мнение, будто в современную эпоху обычаи их предков устарели. Такая тенденция не уникальна для тибетцев, это характерная черта молодежи любой нации, но для тибетцев она губительна ввиду их малочисленности и угрозы исчезновения тех основ, на которых держится вся тибетская цивилизация уже многие сотни лет.

И даже на территории исторического Тибета многие традиционные мероприятия в наши дни зачастую преследуют цель развлечения туристов и заработка.

Одной из важных сторон деятельности ЦТА является интеграция тибетского народа в международное сообщество, организация международных встреч в формате культурного и межрелигиозного диалога, а также диалога буддизма и науки — конференции на темы «Христианско-буддийская мирная конференция» (Christian Buddhist Peace Conference), «Буддизм и наука» (Buddhism and Science).

Поощряются программы студенческого обмена. Примером такого рода программы является «Longsho» (1999) (Tibetan/Jewish Youth Exchange) — программа обмена тибетской молодежи и еврейской молодежной диаспоры из Великобритании. Проект был инициирован Далай-ламой, который обратился к еврейским лидерам с просьбой «поделиться секретами выживания евреев в изгнании».

Осуществление централизованной политики тибетского правительства в изгнании происходит через сеть подведомственных учреждений. Департамент образования и департамент религии и культуры курируют деятельность Института Норбулингка, Тибетского института исполнительских искусств, Центрального института высших тибетских исследований (Central Institute of Higher Tibetan Studies), Библиотеки тибетских рукописей и архивов (LTWA), Тибетского Дома. Административную систему школьного образования помимо департамента образования представляют центральная администрация тибетских школ и администрация школ TCV и других автономных школ, подведомственных фонду «Tibetan Homes Foundation».

Следует отметить, что на сегодня не существует единой оформленной концепции сохранения этнической идентичности тибетского народа, т. е. системы принципов, целей и задач, направленных на создание условий для поддержания и развития самобытности, культуры, языка и религии тибетцев, проживающих внутри КНР и за ее пределами.

Между тем тибетской молодежи, живущей на Западе, необходимо обеспечить доступ ко всему тому культурному наследию, к которому с самого раннего детства приобщены тибетцы, проживающие в Северной Индии (например в Дхарамсале) или в Южной Индии (например в штате Карнатака). Одним только основанием многочисленных буддийских центров на территории так называемой «Чистой Земли» (США) и Европы невозможно комплексно решить проблему сохранения традиций, языка и культуры в целом. Тибетский буддизм был способен решить эту задачу комплексно лишь тогда, когда буддийские монастыри были единственными и притом мощными образовательными центрами внутри исторического Тибета.

Постоянные изменения в этнической и миграционной политике Китая, Индии и стран Запада заставляют исследователей следить за положением дел тибетских мигрантов в этих странах. В связи с этим остается открытым вопрос, пойдет ли на пользу тибетцам, вынужденно покинувшим свою историческую родину, тесное взаимодействие с

западной цивилизацией. Трудно сказать, будет ли это взаимодействие способствовать сохранению этнической идентичности тибетцев в условиях диаспоры. Но создание многочисленных неправительственных организаций и культурных центров во всех странах, где проживают представители тибетской диаспоры, позволяет надеяться, что западные ценности и западная культурная парадигма не трансформируют коренным образом традиционное мироощущение тибетцев и мы станем свидетелями своеобразного ренессанса тибетской культуры.

Список литературы

Муха, 2013: *Муха В. Н.* Этнокультурная идентичность в условиях диаспоры: конфессиональный, гражданский и региональный компонент // Теория и практика общественного развития. Электронное научное издание. 2013. № 3 (Социологические науки). URL: http://teoria-practica.ru/-3-2013/sociology/mukha.pdf (дата обращения: 17.06.2014).

Урбанаева, 2005: *Урбанаева И. С.* Дхарамсала и мир тибетской эмиграции. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. науч. центра СО РАН, 2005.

Penny-Dimri, 1994: *Penny-Dimri S.* Conflict Amongst the Tibetans and Indians of North India: Communal Violence and Welfare Dollars // The Australian Journal of Anthropology. Vol. 5. Is. 1—2. March 1994. P. 280—293.

Vyacheslav S. Toloknov

Ways of Preserving Tibetan Ethnic Identity in the Diaspora

This paper deals with some aspects of the process of preserving Tibetan ethnic identity under those circumstances when the usual adjustment mechanisms either do not work or work only partially. It is based on the study of examples given by the Tibetan migrants in North India (Himachal Pradesh) and, to a lesser degree, by Tibetans who have migrated to Western countries. Basic components of ethnic identity include education, religion, language, traditions and customs, literary traditions, etc. Their proper preservation and maintenance can help prevent Tibetan migrants from losing their ethnic identity and so reach a new stage in the development of Tibetan diasporic society.

Key words: Tibetan diaspora, Tibetans, migration, ethnic identity, traditions, Dharamsala, Tibet, India, China, Central Tibetan Administration

А. В. Зорин

О СТРУКТУРЕ И СОДЕРЖАНИИ СБОРНИКА «СУНГДУЙ» *

В статье представлены предварительные результаты анализа структуры знаменитого сборника буддийских текстов, который вошел в историю тибетской и монгольской литературы под названием «Сунгдуй», а также краткая характеристика основных литературных жанров, представленных в сборнике, таких как сутры, дхарани-сутры, дхарани, мантры, гимны, молитвы. Особо рассмотрен вопрос о том, каким был первичный список текстов сборника, составленный Таранатхой в первой трети XVII в.

Ключевые слова: «Сунгдуй», Таранатха, структура сборника текстов, жанры тибетской литературы

Сборник буддийских канонических, постканонических и апокрифических [1] текстов «Сунгдуй», восходящий к знаменитому тибетскому учителю и мыслителю Таранатхе (1575—1634), известен в большом количестве изданий на тибетском и монгольском языке. В недавней специальной публикации мне, я надеюсь, удалось обосновать существование двух линий развития тибетского варианта сборника, которые я условно назвал «оригинальной тибетской» и «императорской пекинской» [Zorin, 2014]. В другой же публикации, написанной в соавторстве с А. А. Сизовой, была выдвинута гипотеза о том, что императорская пекинская линия развития возникла не без влияния имевшейся уже к тому моменту монгольской версии памятника [Зорин, Сизова, 2013]. Обе публикации основаны на изучении уникального соб-

* Статья написана в рамках исследовательского проекта, поддержанного субсидией от Комитета по науке и высшей школе Правительства Санкт-Петербурга (конкурс для молодых ученых, молодых кандидатов наук ВУЗов, отраслевых и академических институтов, расположенных на территории Санкт-Петербурга, 2013 г.).

[1] Данные термины используются исключительно в контексте истории тибетской литературы, а не буддийской литературы вообще.

рания различных изданий «Сунгдуя» на тибетском и монгольском языке, имеющегося в коллекции ИВР РАН; обе же носили сугубо текстологический характер и только коротко касались вопросов структуры и содержания сборника, раскрытию которых и посвящена данная статья.

Хотя сборник давно привлекает внимание ученых, о его структуре и содержании написано не так много. Пожалуй, наиболее подробно они рассмотрены в статье Р. Майзецаля, сыгравшей важную роль в истории изучения «Сунгдуя» [Meisezahl, 1968: 73—82]. Однако в силу обширности задач, стоявших перед автором, он не мог уделить им полноценного внимания. Можно упомянуть также росписи репертуара сборника, представленные в нескольких каталогах тибетских и монгольских книг: хотя они не выходят за археографические рамки, но все же наглядно демонстрируют общую направленность содержания сборника [2].

В своей статье, носящей предварительный характер, я постараюсь расширить анализ «Сунгдуя», во-первых, выделив группы текстов внутри двух его разделов, во-вторых, охарактеризовав основные жанры входящих в него сочинений, однако в основном без учета апокрифических текстов, которым я надеюсь посвятить отдельное исследование. Замечу также, что, хотя я в своем анализе опираюсь на материалы тибетского варианта сборника, полученные результаты в основном приложимы и к его монголоязычному варианту.

1. О проблеме исходного списка текстов «Сунгдуя»

Как было сказано, формирование «Сунгдуя» восходит к Таранатхе, который, помимо прочего, был лидером влиятельной буддийской школы чжонанг, после его смерти разгромленной и практически уничтоженной в правление Пятого Далай-ламы. Главный центр школы, которым стал монастырь Тактэн-дампэ-чойки-линг, основанный Таранатхой близ Шигацзе в 1615 г. [Dung dkar tshig mdzod chen mo, 2002: 2330], был поглощен школой гэлук в 1650 г. и в 1658 г. переименован в Гадэн-пунцок-линг. В этом именно монастыре было осуществлено первое издание «Сунгдуя», которое пока остается не выявленным в мировых собраниях тибетских книг. Однако в нашем распоряжении имеются ксилографические издания, весьма близкие к оригинальному,

[2] См., например, каталог В. Л. Успенского, где расписано содержание монголоязычного издания 1727 г., соответствующего тибетоязычному пекинскому изданию 1691 г. [Uspensky, 1999: 147—170]. Полный список каталогов, содержащих описание различных изданий «Сунгдуя», представлен в статье [Зорин, Сизова, 2013].

прежде всего его копия, отпечатанная в Монголии во второй половине XVII в., по-видимому, под патронажем младшего брата Дзанабадзара по имени Сидиширн [3]. Другое издание, хотя хронологически и несколько более раннее, чем монгольское (оно было напечатано в монастыре Тактэн-дампэ-чойки-линг, т. е. еще до его переименования в 1658 г.), отражает уже слегка измененную редакцию сборника. Оба ксилографа достаточно красноречиво свидетельствуют о репертуаре оригинального издания. Из знакомства с ним очевидно следует, что Таранатха не был редактором и издателем всего сборника в том виде, в каком он был впервые напечатан, но, вероятно, составил «ядро» сборника, которое впоследствии было расширено за счет некоторых других текстов.

Точный размер этого первоначального ядра не до конца ясен. Весьма возможно, он ограничивался лишь основной частью первого раздела сборника, озаглавленного *Gzungs mdo*. Этот термин является эквивалентом санскритского слова *Dhāraṇī-sūtra*, оно означает разновидность жанра сутр, отличающуюся тем, что во входящих в нее текстах содержатся особые молитвы-заклинания, дхарани, которым приписывается большая магическая сила. Помимо текстов такого рода (к ним относится, например, «Дхарани Ушнишавиджаи» [Tôhoku: № 594—596] [4] и т. д.), а также некоторого количества просто молитв-дхарани, не имеющих какой-либо нарративной рамки, раздел «Gzungs mdo» содержит несколько других важных текстов, наделяемых большой сакральной силой, в частности знаменитую «Манджушри-нама-сангити» [Tôhoku: № 360]. Тексты или группы текстов в сборнике пронумерованы тибетскими буквами, от ཀ до ཨ, далее ཀི, ཀུ, ཀེ, ཀོ и т. д., как правило, вплоть до ཪྻ. Конец той части, которая была составлена Таранатхой, по крайней мере внутри первого раздела, находится в части ཪྻ, снабженной колофоном: «Этот [раздел] „дхарани-сутр“ был подготовлен Великим Ваджрадхарой Таранатхой и потому совершенно верен» [5]; несколько иная версия этого колофона содержится в текстах, относящихся к одной из редакций сборника: «Это копия [раздела]

[3] Я хотел бы поблагодарить проф. В. Л. Успенского за помощь в идентификации этого исторического лица; подробнее см.: [Зорин, Сизова, 2013].

[4] Здесь и далее я привожу номера сочинений по каталогу дэргэского издания канона [Tôhoku] и только в случае, если указываю их названия; полный список текстов императорской пекинской редакции «Сунгдуя» см., например, в каталоге В. Л. Успенского, где они сопровождаются отсылками к каталогу пекинского издания канона; список текстов тибетской линии развития «Сунгдуя» на конец XVII в. представлен в работах Х. Аймера [Eimer, 1972—1978; 2006].

[5] *Gzungs mdo 'di ni rdo rje 'chang chen po rje btsun tā ra nā thas zhus dag gnang nas shin tu dag pa yod do* [Tib. 177-3, ч. Co: 3a5; etc.].

„дхарани-сутр“, подготовленного Великим Ваджрадхарой Таранатхой» [6]. Впоследствии к первому разделу были добавлены еще несколько текстов и, возможно одновременно с ними, второй раздел под названием «*Mdo phran*», «Малые сутры», содержащий такие важные тексты, как, например, «Ваджраччхедика» [Tôhoku: № 16]. Также в этот раздел входит некоторое количество текстов иного рода, прежде всего относящихся к литературе из кладов (тэрма) [Востриков, 2007: 30—31] и тесно связанных с фигурой Падмасамбхавы (VIII в.).

У второго раздела нет особого колофона, в котором был бы обозначен Таранатха как его составитель, хотя многие тексты раздела, подобно большинству сочинений первого раздела, завершаются редакторскими вердиктами *zhus dag* или *dag*, т. е. «проверено», «верно» и различными формулами благопожелания, однако не вполне ясно, следует ли все эти вердикты рассматривать непременно как слова самого Таранатхи. Здесь уместно процитировать *карчак* издания «Сунгдуя» амдоского монастыря Лавран (конец XVIII в.):

> …хотя имеется множество сборников дхарани, составленных учеными людьми, появлявшимися здесь, в Стране снегов, в течение первоначального и последующего [распространения Дхармы, мы] переиздали издание «Сунгдуя» монастыря Тактэн-пунцок-линг, состоящее из [разделов] дхарани-сутр и малых сутр, отобранных Великим Досточтимым Таранатхой и расширенных за счет некоторых текстов из кладов и т. д., ставших знаменитыми в Тибете [7].

Если мы можем полагаться на сведения, содержащиеся в издании, отстоящем на полтора века от времени смерти Таранатхи, тогда ядром сборника, составленного им, следует признать и большую часть первого раздела, и второй раздел, не считая текстов тэрма.

В любом случае, я полагаю, эти цитаты достаточно красноречиво опровергают выраженную в некоторых пекинских изданиях идею о том, что Таранатха непосредственно готовил ксилографическое издание сборника [8], окончательное же формирование его состава, не говоря уже о печати, очевидно, имело место после его смерти.

---

[6] *Gzungs mdo 'di ni rdo rje 'chang chen po rje btsun tā ra nā thas zhus dag gnang ba'i dpe las bris ba'o* [Tib.177-2, ч. Co: 4a2—3; etc.].

[7] *De yang gangs can gyi ljongs 'dir snga phyir byon pa'i mkhas pa du mas bsgrigs pa'i gzungs bsdus mang du mchis na'ang | 'dir rje btsun chen po t'a ra n'a thas zhus dag mdzad pa'i mdo phran dang gzungs phran rnams kyi steng du | bod na grags che ba'i gter ma sogs 'ga' zhig bsnan nas | rtag brtan phun tshogs gling du brkos pa'i gzungs bsdus par ma phyi mor byas te par gsar bskrun la bzhugs pa*... [Tib. 172, Dkar chag: 2a5—2b3; etc.].

[8] *Gangs can rtag brtan du tā ra na tas par du bzhengs pa* [Tib.170, Dkar chag: 1b6; etc.].

Это первое издание «Сунгдуя», основанное на первоначальном сборнике, составленном Таранатхой, и расширенное за счет некоторых дополнительных текстов, послужило отправной точкой для многочисленных переизданий сборника, нередко сопровождавшихся изменениями в его составе, на весьма широкой территории, включающей Центральный и Восточный Тибет, Китай, Монголию, Бурятию, Ладак.

2. Структура сборника

С конца XVII в. как в оригинальной тибетской, так и в императорской пекинской редакциях, равно как и в монголоязычных изданиях, сборник стал издаваться преимущественно в двух томах. При этом каждый из двух упомянутых выше разделов — «Дхарани-сутры» и «Малые сутры» — занимает в таких изданиях примерно по одному тому.

Первый раздел, как было сказано, восходит непосредственно к Таранатхе. По всей вероятности, список Таранатхи имел следующий состав.

1. «Манджушри-нама-сангити». Это знаменитый стихотворный текст, представляющий собой цикл гимнов бодхисаттвы мудрости Манджушри, насыщенный тантрической символикой и тесно связанный с высшими практиками буддийской тантры; его анализу посвящена монография А. Уэймэна [Wayman, 1999].

2. Тексты, посвященные группе «трех божеств долголетия», в которую входят Амитаюс (2 текста), Ушнишавиджая (4 текста, включая мантры, напечатанные отдельно) и Белая Тара (3 текста). Главным в этой группе обычно выступает Амитаюс, чье имя, собственно, означает «Бесконечная Жизнь»; таким образом, он трактуется как Будда долголетия и на иконах, посвященных данной триаде, как правило, изображается в центре. Его спутницами выступают две ипостаси знаменитой буддийской богини Тары, а именно Ушнишавиджая и Белая Тара, обе также считаются «отвечающими» за долголетие. Практики всех трех божеств особенно популярны у буддистов-мирян.

3. Сочинения, воспевающие имена Будды («Сто восемь имен Будды Бхагавана» [Tôhoku: № 532, 873] и несколько дополнительных коротких дхарани) и некоторых буддийских божеств: Праджняпарамиты, Майтреи, Тары. Основными текстами этой подгруппы являются сочинения жанра *намашташатака* (букв.: ‘сто восемь имен’), представляющие собой перечисление имен и эпитетов божеств.

4. Сочинения, посвященные еще нескольким божествам: Парнашавари, Маричи, Дхваджагре, Ваджраратиру, Махабале. Их практики также связаны с обеспечением мирских благ, в частности основная функция Парнашавари — это защита от болезней, прежде всего заразных (к ее помощи прибегают, например, в ситуации, когда большое

количество людей собирается для получения религиозных наставлений).

5. Две дхарани-сутры, посвященные, соответственно, защите от разбойников и от различных препятствий.

6. Тексты, посвященные бодхисаттве сострадания Авалокитешваре в нескольких его формах (Одиннадцатиликому Тысячерукому, Симхаваде, Амогхапаше). Практики, касающиеся Авалокитешвары, зачастую связаны с разного рода мирскими заботами (существует, например, особая форма божества, поклонение которой, как считается, может избавить человека от болезни глаз).

7. Тексты, посвященные еще нескольким важным божествам: бодхисаттвам Ваджрапани и Самантабхадре, гневному царю Бхуркумкуте (практики этого божества напрямую связаны с задачами излечения от болезней).

8. Значительное число общих дхарани, направленных на достижение тех или иных целей: обильного мужского потомства, победы в бою, нейтрализации яда, клеветы, болезней и т. д. Среди этих текстов также имеются короткие дхарани, связанные с почитанием священных текстов по учению праджняпарамиты.

9. Группа текстов, связанных с почитанием Куберы и Ганапати, божеств богатства. Помимо их основных дхарани, в группу входят короткие заклинательные тексты, направленные на защиту скота (особенно лошадей и овец), что отражает специфику тибетского общества, в значительной части скотоводческого.

10. Завершает первоначальный список текст по культу божества Ваджравидараны, с которым связаны очистительные практики. В конце текста следует колофон, фиксирующий завершение раздела «Дхарани-сутры», составленного Таранатхой.

Как было сказано выше, первый раздел был дополнен некоторыми текстами уже в оригинальном издании, напечатанном после смерти Таранатхи в монастыре Тактэн. Среди прочего, эти первичные дополнения включают едва ли не самый популярный текст тибетского буддизма — «Гимн Таре в двадцати одной хвале» [Tôhoku: № 438], который неоднократно переводился на западные языки (см., например: [Willson, 1996: 105—166; Зорин, 2009: 37—49, 113—139]).

В дальнейшем обе линии развития памятника расширили данный раздел некоторыми дополнительными текстами. В частности, тибетская линия добавляет прославление имен божества богатства Джамбхалы (пункт 3), мантры пяти богинь-защитниц из группы «панчаракша» (пункт 4) и некоторые другие тексты [9]; а императорская пе-

[9] Я не касаюсь здесь самого позднего лхасского издания «Сунгдуя» 1947 г., существенно расширенного и притом лишенного всяких упоминаний о Таранатхе. Интересно отметить, что издание это заканчивается патриотиче-

кинская линия — дополнительные гимны Ушнишавиджае (пункт 2), Зеленой и Белой Таре (пункт 3, следуют после добавленного к нему «Гимна двадцати одной Таре») и Авалокитешваре (пункт 6).

Согласно колофонам, все остальные сочинения сборника входят во второй его раздел, именуемый «Малые сутры». Некоторое удивление может вызвать то обстоятельство, что в изданиях, где сборник делится на два тома, граница между томами проходит не здесь, а несколько далее, вследствие чего в первый том попадает еще несколько небольших текстов, в том числе знаменитая «Хридая-сутра» [Tôhoku: № 531], содержащая в сжатом виде концепцию учения о пустоте всех дхарм и часто используемая как молитва для концентрации при начале буддийской практики. Издания, отражающие пекинскую редакцию, в этой части сборника содержат несколько текстов, принадлежащих авторитетным тибетским авторам: знаменитому реформатору тибетского буддизма Чже Цонкапе и первому Панчен-ламе; добавим также, что три дополнительных гимна Белой Таре, представленные в этой редакции, принадлежат ученику Чже Цонкапы — Гэдун Друпу, который уже после своей смерти был признан Первым Далай-ламой. Складывается ощущение, что издатели «Сунгдуя» чувствовали некоторую незавершенность первого раздела (по списку Таранатхи, он заканчивается текстом, посвященным Ваджравидаране — не столь почитаемому школой гэлук божеству), и попытались дополнить раздел, формально представив свои дополнения, относящиеся уже к следующему разделу. Это ощущение особенно усиливается тем обстоятельством, что двухтомные издания, относящиеся к тибетской линии развития сборника (т. е. с конца XVII в.), завершают первый том тремя очень краткими гимновыми текстами, которые фиксируются в качестве дополнения к сборнику уже самыми ранними известными нам изданиями: «Экагатха», «Гатхадвая-дхарани» и «Чатургатха» (см., соответственно: [Tôhoku: № 323, 611, 324]). При этом в изданиях императорской пекинской линии указанные тексты также маркируют границу между томами, но не заканчивают первый том (эту функцию выполняют стихотворные фрагменты из сочинений Цже Цонкапы), а начинают второй.

Все тексты второго раздела можно в общем поделить на две группы, причем не по тематическому критерию, в отличие от первого раздела, а по критерию их источника.

1. Сутры из тибетского буддийского канона, некоторые из них довольно объемные, в частности упомянутая выше знаменитая «Вад-

---

ской «Молитвой о счастье для тибетской земли» Чжамгон Лодой Тае (1813—1899), в ней, в частности, выражается упование на то, что враждебные армии, которые могут угрожать Тибету, будут усмирены и побеждены [W1KG12113. Vol. 2: 306a2—4].

жраччхедика-сутра». Также здесь содержится два варианта сутры о том, как Будда в одном из своих предыдущих рождений отдал свое тело тигрице, у которой умирали от голода ее детеныши.

2. Тексты, относящиеся к литературе тэрма и почитаемые в школе ньингмапа, а также пришедшие в Тибет не напрямую из Индии, а через другие страны (Китай, Хотан, Монголию). Некоторые из текстов приписываются авторству знаменитого индийского проповедника буддизма в Тибете и великого йогина Падмасамбхавы (VIII в.), который считается основателем ньингмапы. Отметим, что в первом разделе в изданиях пекинской редакции также имеется текст тэрма, а именно «Гимн Авалокитешваре», приписываемый царю Сонгцэн-гампо (см. ниже).

Завершает сборник группа прославительных и благопожелательных стихотворных текстов, в частности «Гимн пяти Татхагатам» (имеются в виду будды так называемых пяти семейств, чьи образы играют важную роль в символике буддийской тантры) [Tôhoku: № 822, 1105, 3782], «Гимн семи [прошедшим] буддам-героям» [Tôhoku: № 821, 1104] (т. е. семи предыдущим «историческим» буддам, заканчивая Буддой Шакьямуни) и «Гимн десяти деяниям Татхагаты» (имеются в виду основные деяния Будды Шакьямуни, с указанием мест их совершения: рождение, достижение пробуждения и т. д.).

За небольшими исключениями состав второго раздела двух линий редакций памятника практически не отличается. Среди текстов, представленных только в тибетской линии (начиная со второй половины XVII в.), отметим весьма популярную «Трискандха-сутру», посвященную почитанию так называемых тридцати пяти будд покаяния. Ее не следует путать с одноименной сутрой, имеющейся в составе канона [Tôhoku: № 284]. Хотя рассматриваемый текст и известен под этим названием в последующей тибетской традиции, однако в каноне он содержится внутри одной из сутр, входящих в состав обширной «Ратнакута-сутры» [Tôhoku: № 68: 120a—121b]. В нем утверждается, что обращение к тридцати пяти буддам с молитвенным поклоном и раскаянием в различных проступках приводит к их очищению.

3. Жанры буддийской литературы, представленные в сборнике

Даже беглое ознакомление со списком текстов, входящих в «Сунгдуй», показывает, что в него входят сочинения преимущественно благопожелательного, магического, прославительного, молитвенного характера. Впрочем, сочинения, которым такие свойства эксплицитно не присущи, наделяются таковыми буддийской традицией. Так, например, упомянутые выше краткие сутры праджняпарамиты («Хридая-

сутра» и «Ваджраччхедика»), излагающие философское учение буддизма Махаяны о пустоте всех дхарм от самостоятельной сущности, очень часто хранились в домах мирян на алтарях; миряне при этом, как правило, сами не читали этих книг, они были им нужны скорее в функции оберегов.

Пожалуй, не будет преувеличением назвать все сочинения «Сунгдуя» и весь памятник в целом своего рода словесным оберегом от всякого рода напастей, которые могут угрожать людям в их повседневной жизни. Вероятно, именно в этой функции он был востребован и императорами династии Цин, прежде всего Канси и Юнчжэном, при которых памятник был издан несколько раз, причем издание 1674 г. представлено в мире несколькими экземплярами настолько большого формата и настолько высокого качества исполнения, что, без сомнения, они должны были находиться в пользовании высших лиц империи.

Эта функция оберега и высокий имперский статус сборника, очевидно, повлияли и на появление его печатного воспроизведения в одном из бурятских монастырей. Более подробных сведений на сей счет пока, к сожалению, обнаружить не удалось.

Конкретные функции сочинений, входящих в «Сунгдуй», могут быть показаны, в том числе, в ходе анализа их стилистики.

В сборнике представлено несколько важных жанров канонической буддийской литературы. Уже в названиях двух разделов сборника зафиксированы два из них, а именно дхарани-сутры и малые сутры. Здесь же имплицитно содержится название жанра дхарани, к которому примыкают мантры. Наконец, значительную часть сборника составляют гимновые и молитвенные тексты. Рассмотрим коротко каждую группу.

Сутры

Буддийские сутры представляют собой тексты, которые, как считает традиция, были преподаны лично Буддой Шакьямуни (в редких случаях другими буддами) его ученикам с целью проповеди тех или иных философских, этических и прочих норм Дхармы. Нередко эти наставления строятся в форме диалога между Буддой и его учениками, как, например, в «Ваджраччхедике», где Будда беседует со своим учеником Субхути на тему пустоты всех дхарм. Разворачивание этого фундаментального положения происходит через отрицание существования каких-либо дхарм (будь то элементы, составляющие личность человека, или внешние элементы) независимо от других дхарм. На этом положении, в частности, строится отрицание существования «я», вера в которое, согласно буддизму, лежит в основе сансары, так как порождает понятие «мое» и все связанные с этим страсти и аффекты.

Будда (именуемый здесь также именами «Бхагаван» и «Татхагата») ведет разговор, задавая Субхути наводящие вопросы, на которые тот, уже поняв мысль Учителя, всегда отвечает соответственно, никогда не оспаривая его высказываний. В сущности, перед нами монолог, который раздвоен, кажется, исключительно для оживления репрезентации Учения. Приведем небольшой пример.

> Бхагаван произнес:
>
> — Истинно так, о Субхути! Истинно так! Если какой-нибудь бодхисаттва скажет: «Я полностью выведу из мира страданий живых существ», то его нельзя будет назвать бодхисаттвой. И почему так? Поразмысли-ка, о Субхути: есть ли такая дхарма, как бодхисаттва?
>
> Субхути ответил:
>
> — Нет, о Бхагаван.
>
> Бхагаван сказал:
>
> — Поэтому, о Субхути, Татхагата и говорит обо всех дхармах: «Живых существ нет, жизни нет, личности нет». Еще, о Субхути, если какой-нибудь бодхисаттва скажет: «Я осуществляю строительство дворца [будды]», то о нем также следует говорить [как о не-бодхисаттве]. И почему так? Потому, о Субхути, что о том, что называется строительством дворца [будды] или строительством, Татхагата говорит как о несуществующем. Поэтому и говорится о строительстве дворца [будды]. О Субхути, такого бодхисаттву, который молится словами «Дхармы не имеют самосущности, дхармы не имеют самосущности», Татхагата, Победитель Врагов, Всесовершенный Будда называет бодхисаттвой-махасаттвой [Tib.170: 333b7—334a7] [10].

В целом стилистика текста довольно монотонна, в ней используются повторяющиеся речевые штампы, призванные подчеркнуть высочайшую ценность высказываемых изречений, что создает особый, благоговейный настрой слушателей.

Разновидностью жанра сутр являются дхарани-сутры, которые призваны передать ученикам особые заклинательные тексты, дхарани, наделенные силой избавить их от различных опасностей. Например, в «Дхарани, именуемой „Одолевающая разбойников“» [Tôhoku: № 629, 961] Будда передает своему ученику Ананде, увидевшему вдалеке толпу разбойников и сильно испугавшемуся, соответствующее заклинание, способное обезвредить лихих людей. Нарратив этого текста весьма краткий: после зачина, в котором говорится об испуге Ананды при виде разбойников, Будда спрашивает его, не испугался ли тот, и, получив утвердительный ответ, произносит защитную дхарани, после чего описывает эффект, достигаемый ее произнесением. По схожему принципу строятся и другие тексты такого рода.

[10] Здесь и далее цитаты сочинений из «Сунгдуя» приводятся для удобства по одному изданию, а именно по пекинскому изданию 1674 г.

Стоит отметить, что названия текстов данного поджанра не всегда содержат весь термин «дхарани-сутра» целиком. Иногда такие тексты (как упомянутый выше) называются просто «дхарани», но с точки зрения содержания их следует отличать от сочинений, в которых действительно содержатся только заклинательные тексты, не имеющие никакой нарративной рамки.

В составе сборника, по понятной причине, нет третьей разновидности жанра сутр, а именно пространных (вайпулья) сутр, хотя содержатся фрагменты из таковых, а именно отдельные главы из «Сутры Золотого блеска» [Tôhoku: № 550—557], «Сутры благой кальпы» [Tôhoku: № 94], «Лалитавистара-сутры» [Tôhoku: № 95], «Сутры Великого облака» [Tôhoku: № 232] (последний текст связан с почитанием нагов, мифических змееподобных существ, ответственных, в частности, за избавление от засухи, и данная сутра считается способной вызвать дождь, отсюда включение ее фрагмента в состав сборника).

Дхарани

Собственно дхарани, не имеющие нарративной рамки, составляют значительное количество текстов «Сунгдуя». Важно отметить, что иногда дхарани не переводятся на тибетский язык, а передаются средствами тибетской графики на санскрите в различной степени искажения. С учетом того, что обычно тибетские переводчики стремились перевести оригинальный текст максимально полно, включая даже имена, это обстоятельство свидетельствует об особом внимании к магической роли самого звучания речевых заклинаний. Однако некоторые дхарани, очевидно, были созданы уже в Тибете, хотя они и могут выдаваться за индийские, о чем свидетельствует выносимое в заглавие название на санскрите. Последнее, однако, обычно настолько лапидарно, что едва ли действительно может отражать некое исходное наименование. Разумеется, сами тексты таких дхарани написаны полностью по-тибетски и зачастую в стихотворном виде.

Функции таких текстов самые разнообразные: от нейтрализации клеветы до победы в бою, от устранения дурного воздействия планет (которые в буддийской астрологии считаются факторами, влияющими на судьбу человека) до излечения… геморроя.

Среди этих текстов важное место занимают дхарани, направленные на защиту скота, игравшего важнейшую роль в жизни тибетцев (значительная часть населения Тибета была и остается кочевниками-скотоводами) и, разумеется, монголов и бурят. В частности, в «Сунгдуе» имеется группа из шести дхарани, оберегающих лошадей. Первый текст этой группы содержит, например, такие строки, в которых

достаточно полно перечислены основные факторы опасности для их жизни:

Усмири все болезни лошадей!
Эту защиту исполнив,
Жизнь лошадей укрепи!
Другие зловредные пусть не вредят!
Пусть будет сложно врагу внезапно увести [лошадей]!
Проказу, рак, впадение в панику,
Кашель, нарыв, хромоту, оспу и т. д. —
Все болезни лошадей усмири!
Кроме этой, в тройственном мире
Нет иной защитной мантры:
ОМ МАХАКРОДХА РЕМАНТА ХАНА ХАНА ХУМ ПХАТ!
[Tib.170: 240a6—9]

Некоторые дхарани интерпретируются как квинтэссенция тех или иных священных текстов буддизма, прежде всего сутр праджняпарамиты, но также и других важных сутр («Ланкаватары», «Самадхираджи» и т. д.). В этом случае они тесно смыкаются с таким видом священных текстов, как мантры. Тесная связь (иногда перерастающая в полную неотличимость) дхарани и мантр видна и в процитированном отрывке, где мантра божества Ремантры (разновидность Хаягривы) вплетена в текст дхарани.

Отметим, что тексты дхарани, сохраненные по-тибетски в санскритском звучании (хотя и искаженном), как правило, поддаются внятному переводу, не считая отдельных священных слогов, вроде ОМ, ХУМ, ПХАТ, несущих сложную символическую нагрузку. Мантры в этом смысле мало отличаются от дхарани: они содержат также и священные слоги, и обычные санскритские слова, поддающиеся переводу, только этот перевод не всегда имеет некий законченный вид. В частности, знаменитая шестисложная мантра Авалокитешвары ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ обычно буквально переводится ‘ОМ драгоценность в лотосе ХУМ!’, хотя более вероятно, что здесь имеет место сложное слово типа «бахуврихи» в звательном падеже («[О] Драгоценнолотосовый»), обращенное к Авалокитешваре. Есть и иные интерпретации. Между тем представленная в цитированном фрагменте мантра ОМ МАХАКРОДХА РЕМАНТА ХАНА ХАНА ХУМ ПХАТ переводится довольно однозначно: ‘ОМ! Прегрозный [царь] Ремантa, уничтожь, уничтожь [препятствия]! ХУМ ПХАТ!’

Мантры, как мы видим, могут содержаться внутри других текстов, в частности дхарани, но могут быть представлены и как отдельные тексты. Так, императорскую пекинскую редакцию заключают три особо почитаемые мантры: шестисложная (см. выше), стосложная (мантра Ваджрасаттвы, фиксирующая основной смысл практики бодхисаттвы,

заключающейся в неотделимости метода, сострадания к живым существам, от мудрости, знания пустоты) и мантра пратитьясамутпады (квинтэссенция доктрины о 12-членной цепи зависимого существования, начиная с рождения живого существа, формирования его жизненных сил и кончая смертью и новым рождением). Отметим, что стосложная мантра нередко помещается в конце других текстов сборника. Также в составе «Сунгдуя» то и дело встречаются и другие мантры, в частности так называемые «гарбхи» [11] тех или иных текстов, учений, практик.

Гимны и молитвы

Среди благопожелательных, прославительных и молитвенных текстов сборника основное место занимают гимны [12].

В «Сунгдуе» содержатся как индийские тексты этого жанра (в частности «Гимн Таре в двадцати одной хвале», «Гимн Ушнишавиджае» Чандрагомина [Tôhoku: № 3115] и др.), так и оригинальные тибетские сочинения (прежде всего два гимна Белой Таре и гимн Зеленой Таре-Кхадиравани Первого Далай-ламы Гэдун Друпа). Тибетские авторы полностью следовали образцам канонических текстов, переведенных на тибетский язык с санскрита. Ими был воспринят сложный орнаментальный стиль индийских авторов, строящийся, как правило, не на драматизме и лирическом вдохновении авторов, но на нанизывании образов, зачастую подчеркнутых сугубо формальными звуковыми приемами. Иногда гимны содержат развернутые описания райских обителей, где обитают будды и бодхисаттвы, как, например, в «Гимне ста восьми именам Тары» [Tôhoku: № 727]:

[2] В прекрасной преславной Потале,
Украшенной всевозможными минералами,
Увитой всевозможными деревьями-лианами,
Множество «дважды рождённых» [птиц] поют песни,
[3] Водопады всех видов шумят,
Всевозможные дикие звери в изобилии [водятся],
Ароматами цветов всевозможных видов
Все пространство наполнено;
[4] Там же имеются всевозможные чудесные плоды,
[Около которых] жужжат «шестиногие» [пчелы],
Сладкие песни поют киннары,
Повсюду [ходят] слоны, полные истомой;

[11] На санскрите это слово означает ‘лоно, зародыш’, а по-тибетски передается, несколько неточно, словом *snying po* — букв.: ‘сердце’, т. е. «выжимка, квинтэссенция».

[12] Подробный анализ гимнов как жанра индо-тибетской литературы был предпринят автором исследования в монографии [Зорин, 2011].

[5] Сонмы держателей знания и
Гандхарвы [им] песнями вторят;
Отшельники, свободные от страсти,
Сонмы бодхисаттв и другие,
[6] Владыки «десяти земель»,
Тысячи богинь и цариц мантр,
Начиная с Тары,
Постоянно [её] посещают...
[Tib.170: 64b8—65a3]

Примечательной особенностью данного текста является то обстоятельство, что собственно гимновая часть, перечисление имен Тары, содержится внутри объемного нарративного фрагмента, содержащего, в частности, диалог двух бодхисаттв, Авалокитешвары и Ваджрапани. По просьбе последнего Авалокитешвара и произносит имена Тары во имя блага всех живых существ, так как эти имена, по мысли авторов текста, имеют магическую силу помощи.

Важнейшим компонентом стилистики гимнов, прежде всего тантрических, является обильное использование эпитетов и наименований божеств. При всем отличии буддийской религии от древних культов этот важнейший компонент религиозного сознания остался, по сравнению с архаикой, почти без изменений. Проговаривание как можно большего количества характеристик божества должно было способствовать установлению более тесной связи с ним и в конечном счете обретению желаемых результатов, будь то мирское благополучие или духовные достижения — сиддхи. Отсюда наличие в «Сунгдуе» целой серии текстов, воспевающих имена Будды и буддийских божеств.

Особый интерес гимнографов направлен на максимально полное прославление различных внешних и внутренних свойств божеств, а также его благодетельных деяний. Первое имеет как умилостивительную, так и медитативную (визуализирующую) функцию, второе же — молитвенную, имплицитно содержащую призыв к продолжению действий во благо всех живых существ и особенно буддистов. Ярким примером первого является начало выдающегося произведения тибетской гимнографии — «Гимна Кхадиравани-Таре, Головного украшения ученых» Гэдун Друпа:

[2] Кланяюсь стопам Тары, защищающей от всех бед,
Знанию, состраданию и мощи победителей трёх времён,
Которые, благодаря чуду милосердия Великомилосердного
[Авалокитешвары],
Проявляются в облике прекрасной богини деяний!
[3] Поклон объединившей метод и мудрость,
[Стоящей в позе алидха,] выставив правую ногу и поджав левую,
На троне из луны и лотоса, [так как] ясно постигла пустоту;
Сапфирового цвета одноликой двурукой деве, достигшей
созревания!

[4] Кланяюсь Тебе, красавице из Кхадиравани,
Пышногрудой сокровищнице незапятнанного счастья,
С белозубой улыбкой на лике — полной луне,
С долгими очами спокойствия и милосердия!
[5] Поклон Тебе, что словно бы приглашаешь
Мудрых к пиршеству высших сиддхи правой рукой,
Сложенной в мудру дарования высшего [блага], гибкой,
Точно склонённая ветвь [небесной] бирюзовой пальмы! — и т. д.
[Tib. 170: 69b2—7]

В отличие от рассмотренных выше текстов, «Гимн Авалокитешваре», приписываемый тибетскому царю Сонгцэн-гампо (первая половина VII в.), является типичным тантрическим гимном, содержащим практически исключительно только описательную характеристику божества. Отметим, что речь здесь идет об апокрифическом тексте, по всей видимости, связанном со знаменитым сборником «Мани-кабум», который якобы был составлен при жизни Сонгцэн-гампо, а потом обнаружен в XI в. К сожалению, в доступной автору исследования редакции «Мани-кабума» данный гимн Авалокитешваре найти не удалось, однако практически нет сомнений, что он должен содержаться в одной из других редакций, поскольку, во-первых, авторство текста приписывается Сонгцэн-гампо, во-вторых, адресат гимна, особая форма Авалокитешвары, появляется впервые именно в этом сборнике. Речь идет об Одиннадцатиликом Тысячеруком Авалокитешваре-Гаганарадже, который отличается от канонической формы, описанной в гимнах индийской монахини Лакшми. Согласно последней, одиннадцать ликов Авалокитешвары расположены следующим образом: 3+3+3+1+1. У Гаганараджи расположение лиц такое: 3+3+2+2+1.

[2] Трем основным, спокойным белым ликам,
Исполненным улыбки, прекрасным,
Умиротворяющим карму и страсти-аффекты,
Ликам Тела Дхармы — поклон и хвала!
[3] Поверх них [находящимся], цвета жидкого золота,
Величественно смеющимся трем грозным ликам,
Жизнь, заслуги, богатства и т. д.
Преумножающим — поклон и хвала!
[4] Поверх них [находящимся], красным как кораллы,
Двум ликам, творящим деяния подавления,
Нахмуренным, скалящимся
Ликам Тела Блаженства — поклон и хвала!
[5] Поверх них [находящимся], творящим яростные деяния,
Двум ликам цвета черных туч,
Разевающим три глаза, страшных, грозных,
Ликам Явленного Тела — поклон и хвала!

[6] Поверх всех них [находящемуся] телу проявления,
Воплощению всех будд, цвета охры,
Защитнику-Победителю Амитабхе,
Венчающему [образ] — поклон и хвала!
[Tib.170: 106a7—106b3]

Стилистика текста настолько типична для тантрических индийских гимнов, датируемых временем начиная, по меньшей мере, с VIII в., что было бы в высшей степени неожиданным, если бы он мог возникнуть в Тибете веком ранее, тем более быть созданным тибетским царем, впервые пригласившим буддийских проповедников из Индии. Скорее всего, перед нами апокриф, как, собственно, и весь цикл текстов «Мани-кабум», связанный с именем этого царя [Востриков, 2007: 31].

Что касается молитвенных текстов (как правило, именуемых «монлам»), то наиболее ярко этот малоисследованный жанр индо-тибетской буддийской литературы представлен в императорской пекинской редакции, где целый блок таких текстов вставлен посередине сборника: в двухтомных изданиях он завершает собой первый том. Среди них находится, например, весьма обширная «Молитва об обретении рождения в земле Сукхавати» Чже Цонкапы. Данное сочинение написано частично правильными стихами, частично прозаическими (но, по-видимому, ритмическими) периодами и довольно эмоционально [13] в описании сначала мучений и заблуждений, присущих сансарическому бытию, а затем — тех многочисленных благ, которые станут доступны молящемуся после достижения им рождения в обители Будды Амитабхи — Сукхавати, например:

Еще — пусть [я] во всех [последующих] рождениях буду подобен Победителю Амитаюсу и способен одолеть всякую преждевременную гибель одним лишь произнесением [его] имени, произвольно определяя срок [своей] жизни!

Пусть при приближении опасности для жизни будет мне являться образ Покровителя Амитаюса, соответствующий способу обуздания [угрозы] тем или иным из четырех [его] деяний, так что стоит лишь мне увидеть [его], как все без исключения опасности будут усмирены!

Что же до образа этого, соответствующего способу обуздания [угрозы], то пусть [я] буду узнавать [в нем верно] Защитника Амитаюса и порождать твердую и неподдельную веру, в силу чего во всех своих [будущих] рождениях не лишусь явственной поддержки со стороны Победителя Амитаюса как благого друга [своего]!

[Tib.170: 292b1—6]

[13] Можно предположить, что эмоциональность вообще присуща феномену религиозных молитвенных текстов.

В отличие от гимнов (которые, однако, нередко выступают в паре с молитвами, а часто и содержат в самих себе ярко выраженные молитвенные фрагменты), здесь акцент делается не на восхвалении божества и описании присущих ему благих качеств, но именно на личном переживании своих несчастий и на решимости [14] действовать в будущем таким образом, чтобы заслужить благосклонность божества и устранить свои недостатки. При этом, даже достигнув чистого рождения в райской обители, молящийся желает приносить помощь другим живым существам, «погрязшим» в сансаре. Тема такой помощи и благопожелания всем живым существам входит в число самых распространенных мотивов индо-тибетской религиозной поэзии.

Подводя итог сказанному, отметим следующие основные выводы:

— «ядро сборника», составленное Таранатхой, было расширено уже при первом издании «Сунгдуя» в монастыре Тактэн (по-видимому в середине XVII в.), однако остается неясным масштаб этого расширения: сводилось ли оно только к нескольким небольшим текстам или помимо них был добавлен еще целый второй раздел;

— собственно деление на два раздела в некоторой степени размывается в изданиях, состоящих из двух томов, так как в них в первый том попадает несколько небольших текстов, относящихся, согласно *карчаку*, ко второму разделу;

— исходный список Таранатхи в первом разделе достаточно условно можно поделить на 10 групп текстов: по содержательному признаку (например тексты, посвященные отдельно бодхисаттве Авалокитешваре, или группа текстов, посвященных различным божествам), жанровому (а именно восхваления имен Будды и некоторых божеств) и функциональному (дхарани, направленные на достижение различных целей), при этом группа текстов, посвященных «трем божествам долголетия», может быть выделена как по содержательному, так и по функциональному признаку, а начинающий сборник текст «Манджушри-нама-самгити» в силу своей культовой, религиозно-практической значимости стоит отдельно;

— второй раздел довольно четко делится на две группы текстов соответственно их происхождению — каноническому и апокрифическому (с последним смыкаются и те тексты, которые были переведены на тибетский язык не непосредственно с санскрита);

— исходя из содержания сборника, его в целом можно охарактеризовать как своего рода словесный оберег от всякого рода напастей, которые могут угрожать людям в их повседневной жизни;

[14] Отметим, что этим словом иногда может быть переведено также тибетское слово «монлам».

— в сборнике представлено несколько важных жанров канонической буддийской литературы: дхарани-сутры и малые сутры; собственно дхарани, к которым примыкают мантры; гимновые и молитвенные тексты, среди которых основное место занимают гимны;

— если в изданиях, относящихся к тибетской линии развития, практически отсутствуют тексты, принадлежащие собственно тибетским авторам, то в императорской пекинской редакции в состав сборника оказываются включены стихотворные произведения таких выдающихся деятелей тибетского буддизма, как Чже Цонкапа и Гэдун Друп, продолжающие традиции канонической буддийской поэзии.

Список литературы

1. Издания «Сунгдуя» на тибетском языке

из коллекции ИВР РАН:

Tib.170: пекинское издание 1674 г., в 1 томе, 591 л. + тибетский карчак (5 л.) и монгольский гарчик (7 л.)

Tib.172: лавранское издание 1785 г. в 2 томах, [418] и [446] л. (пагинация не сквозная)

Tib.177-2: издание монастыря Тактэн, до 1658 г., в 2 томах [409] и [410] л. (пагинация не сквозная) + карчак (5 л.) и парчжанг (2 л.)

Tib.177-3: монгольское издание Сидиширн, до 1686 г., в 1 томе, [536] л. (пагинация не сквозная)

Из электронной библиотеки TBRC:

W1KG12113: лхасское издание 1947 г, в 2 томах, 310 и 311 л. + карчак (9 л.)

2. Исследования, каталоги, справочная литература

Востриков, 2007: *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. 2-е изд. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007.

Зорин, 2009: Гимны Таре / Пер. с тибет., крит. текст, предисл., прилож. А. В. Зорина. М.: Открытый Мир, 2009.

Зорин, 2010: *Зорин А. В.* У истоков тибетской поэзии. Буддийские гимны в тибетской литературе VIII—XIV вв. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010.

Зорин, Сизова, 2013: *Зорин А. В., Сизова А. А.* Первые пекинские издания сборника «Сундуй» на тибетском и монгольском языках // Mongolica XI. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. С. 37—44.

Dung dkar tshig mdzod chen mo, 2002: Mkhas dbang dung dkar blo bzang 'phrin las mchog gis mdzad pa'i bod rig pa'i tshig mdzod chen mo shes bya rab gsal. Beijing: Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2002.

Eimer, 1972—1978: *Eimer H.* Tibetica Stockholmiensia. Handliste der tibetischen Texte der Sven-Hedin-Stiftung und des Ethnographischen Museums zu Stockholm // Zentralasiatische Studien 6. 1972. S. 603—682; 7, 1973. S. 301—351; 8, 1974. S. 179—240; 9, 1975. S. 37—86; 10, 1976. S. 625—674; 11, 1977. S. 507—554; 12, 1978. S. 315—358.

Eimer, 2006: *Eimer H.* Die Ausgabe des Gzungs 'dus aus Dga' ldan phun tshogs gling // Jaina-itihāsa-ratna. Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag. Marburg: Indica et Tibetica Verlag, 2006. S. 163—177.

Meisezahl, 1968: *Meisezahl R. O.* Über zwei mDo-mań Redaktionen und ihre Editionen in Tibet und China // Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn — 2. Wiesbaden: Kommissionsverlag Otto Harrassowitz, 1968. S. 67—150.

Tôhoku: A complete catalogue of the Tibetan Buddhist canons (Bkaḥ-ḥgyur and Bstan-ḥgyur) / Ed. by Hakuju Ui, Munetada Suzuki, Yenshô Kanakura, Tôkan Tada. Sendai: Tôhoku Imperial University, 1934.

Uspensky, 1999: *Uspensky V.* Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999.

Willson, 1996: *Willson M.* In Praise of Tara: Songs to the Saviouress — Source Texts from India and Tibet on Buddhism's Great Goddess. Boston: Wisdom Publications, 1996.

Wayman, 1999: Chanting the Names of Mañjuśrī. The Mañjuśrī-Nāma-Saṃgīti. Sanskrit and Tibetan Texts / Translated, with Annotations & Introduction by A. Wayman. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1999.

Zorin, 2014: *Zorin A.* Lines of Development of the Tibetan Editions of Gzungs 'dus Collection First Printed in the Rtag brtan Monastery Founded by Tāranātha // Вестник РУДН. Сер. Философия. 2014. № 1. С. 40—52.

Alexander V. Zorin

On the Structure and Contents of the Gzungs 'dus Collection

The paper presents some tentative results of an analysis of the structure of the famous collection of Buddhist texts that became known as *Gzungs 'dus* in the history of Tibetan and Mongolian literatures, and the brief characteristics of major literary genres found in the collection, such as sūtras, dhāraṇī-sūtras, mantras, hymns and prayers. The issue of the initial list of texts of the collection compiled by Tāranātha in the first third of the 17th century is also addressed.

Key words: *Gzungs 'dus*, Tāranātha, structure of the collection of texts, genres of Tibetan literature

А. А. Сизова

ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКИЙ СЛОВАРЬ ПО ТЕРМИНОЛОГИИ «ЛАМРИМ ЧЕНМО» ИЗ КОЛЛЕКЦИИ ИВР РАН

Трактат Цзонхавы «Ламрим Ченмо», или «Большой Ламрим», наиболее известный образец буддийских сочинений о ступенях пути, со времени своего создания (1402) на протяжении нескольких веков являлся предметом толкования в комментаторской и справочной литературе тибето- и монголоязычного мира. Текст «Ламрим Ченмо» насыщен специальными терминами, а также включает в себя большое количество изречений тибетских учителей, содержащих слова из диалектов тибетского языка, которые не всегда могли быть понятны читателю. Это привело к необходимости создания работ по терминологии данного сочинения, к числу которых относится рассматриваемый в данной статье тибето-монгольский словарь. Приводя толкования слов и выражений из текста «Ламрим Ченмо», составитель данного словаря опирался на ряд других сходных лексикографических работ тибетской литературы. В качестве источника текст интересен в первую очередь содержащимся в нем монголоязычным материалом, так как переводы «Ламрим Ченмо» на монгольский язык и бытование его в монголоязычном пространстве в целом изучены сравнительно мало.

Ключевые слова: тибето-монгольские словари, «Ламрим Ченмо»

«Ламрим Ченмо» Цзонхавы [1] (1357—1419) является наиболее известным образцом сочинений тибетской буддийской литературы о ступенях пути к Пробуждению. Несмотря на присущую Цзонхаве ясность изложения, читатель данного трактата зачастую нуждался во вспомогательной литературе. Причины этого заключаются, во-первых, в наличии большого количества специальной терминологии, во-вторых, в присутствии в тексте сочинения изречений тибетских учителей, содержащих диалектные слова и выражения, которые не всегда

[1] Написание тибетских имен на русском языке приводится в соответствии с изданием «Синей летописи» [Гой-лоцава Шоннупэл, 2001].

были понятны носителю классического тибетского языка. С целью толкования терминов и объяснения диалектизмов создавались специальные словари, к числу которых относится тибето-монгольский толковый словарь, описание которого приводится в данной статье [2].

I. Описание двух экземпляров словаря

Два экземпляра тибето-монгольского словаря по терминологии трактата «Ламрим Ченмо» поступили в монгольский фонд ИВР РАН из тибетского фонда в 2012 г., когда было принято решение о передаче двуязычных (тибето-монгольских) текстов в монгольский фонд. С большой степенью вероятности можно предположить, что данные словари ведут свое происхождение из буддийских монастырей Бурятии и (с учетом характеристик материалов и инструментов письма) датируются концом XIX—началом XX в. (до второй половины 30-х гг.).

1. Словарь по терминологии «Ламрим Ченмо» (Lam rim chen mo'i brda chad shan sbyar ma bzhugs) [SS1].

Шифр Q 4690, инв. № 8426. Рукопись, 27 л. Размер листа: 9×44,4 см. Пагинация тибетскими цифрами. На странице располагается по три строки тибетского текста с монгольским переводом. Перо, черные чернила. Строки линованы простым карандашом. Русская бумага.

2. Без названия [SS2].

Шифр Q 4601, инв. № 8329. Рукопись, 32 л. Размер листа: 11×35,8 см. Пагинация тибетскими цифрами и прописью. На странице располагается по три строки тибетского текста с монгольским переводом. Перо, черные чернила. Строки линованы простым карандашом. Русская бумага со штемпелем «Фабрика наследников Сумкина».

Почерк на л. 1 отличается от того, что присутствует на всех последующих листах, размером и наклоном.

Содержание двух данных рукописных экземпляров, включая предисловие и порядок словарных терминов, идентично. Расхождения наблюдаются на уровне отдельных словарных статей и, по большей части, коренятся в ошибках, возникающих при переписывании. Они включают в себя пропуски или неправильное использование огласовок

[2] В силу того что в буддийском образовании монголов тибетский язык играл ключевую роль, «Ламрим Ченмо» изучался монгольскими последователями Цзонхавы на языке оригинала, а это зачастую требовало необходимой справочной литературы. Тем не менее весьма распространены были переводы данного трактата на монгольский язык. Первая часть монгольского перевода «Ламрим Ченмо» была издана Ц. Г. Цыбиковым [Цыбиков, 1910], который также опубликовал ее перевод на русский с комментариями [Цыбиков, 1913]. О некоторых особенностях монгольского перевода трактата и отличиях его различных редакций см.: [Цыбиков, 1981].

в тибетских словах и вариативное написание монгольских слов. К примеру, слово khyim [SS1: 15v3] в одном тексте записано верно, в другом — без огласовки (как khyam) [SS2: 19r3]. И наоборот, верно написанное во втором тексте слово byung [SS2: 19r3] в первом записано без огласовки (как byang) [SS1: 15v3]. Пример вариативного написания монгольских слов: ǰegüdün [SS1: 2r1] — ǰegüden [SS2: 2v3].

II. Структура словаря

Словарь имеет следующее предисловие:

> Намо Гуру Арья Тарейя! (Кланяюсь Гуру — святой Таре!) Пусть мои духовные друзья, искусные в изливании прекрасных высказываний, подобно потоку цветов с неба и нектара с луны, будут победоносны в течение долгого времени. Произнеся в начале слова благопожеланий, что подобно разбрасыванию лепестков цветов дерева мандарава [3], я приведу соответствия на монгольском языке [4] для некоторых сложных для понимания терминов «Ламрим Ченмо». Поскольку в новых и старых изданиях начертания слов отличаются между собой, здесь они приведены в соответствии с изданием Цанто Таши Лхунпо [5]. Словарь имеет пять разделов: три раздела, посвященные низшей, средней и высшей личности, а также разделы по шаматхе и випашьяне. Если схожие термины появляются в нескольких разделах, то в тех случаях, когда первого толкования достаточно, термин не повторяется, в остальных же случаях он воспроизводится повторно [SS1: 1v1—2r1; SS2: 1r1—1v2].

Словарь представляет собой перечисление ключевых терминов трактата «Ламрим Ченмо» в том порядке, в каком они располагаются в самом тексте оригинала, что характерно для словарей типа *дуймин* [6]. Доступные нам каталоги и исследования собраний тибетских и монгольских книг не содержат сведений о других экземплярах этого словаря. Как сообщает Ц. Дорж, десять *дуйминов* были изданы ксилографическим способом в монастыре Арвай-Хээр, среди них — «*Дуймин* „Ламрим Ченмо“ Цзонхавы» (čongkaba-yin yeke mör-ün ǰerge-yin düiming) и «*Дуймин* малого ламрима Цзонхавы» (čongkaba-yin baγ-a mör-ün ǰerge-yin düiming) [Dorǰi, 1961: 88]. Я. Цэрэндаваа приводит в своей статье тибетские названия этих сочинений с некоторыми ошибками:

---

[3] Дерево мандарава (*тиб.* me tog man dA ra ba) — Erythrina Indica, или коралловое дерево.

[4] *Тиб.* shan sbyar ba, *монг.* mongγolčilan qadaqu.

[5] Составитель пользовался текстом [LC], входящим в наиболее авторитетное для буддийских книжников издание сумбума Цзонхавы.

[6] Подробнее о словарях типа *дуймин* см.: [Цэрэндаваа, 1989]; [Dorǰi, 1961: 87—88].

byang chub lam rim chen mo'i btus ming и **lam rim chun du(= chung ngu)'i btus ming** [Цэрэндаваа, 1989: 262]. Каких-либо других характеристик данных текстов, кроме названий сочинений и указания на способ и место их издания, обе упомянутые статьи не содержат. В тибетском фонде ИВР РАН хранятся тексты, имеющие идентичные названия:

1. Byang chub lam rim chen mo'i btus ming. Ксилограф, 16 л. [B 4795/2].

2. Lam rim chung ngu'i btus ming. Ксилограф, 4 л. [B 4795/3].

Так как словари типа *дуймин* в основной своей массе представляют собой рукописи, а ксилографические издания являются скорее исключением, на что указывают авторы упомянутых выше статей [Цэрэндаваа, 1989: 259; Dorǰi, 1961: 88], то с высокой вероятностью можно предположить, что хранящиеся в тибетском фонде ксилографы изданы в монастыре Арвай-Хээр. Оба текста составлены на тибетском языке, не включают в себя монгольского перевода и по своему содержанию коренным образом отличаются от тибето-монгольского словаря, рассматриваемого в данной статье.

Словарь содержит около 1300 терминов. Присутствующие в тексте словаря заголовки разделов дают более подробную картину его структуры, чем пятичастное деление, упомянутое в предисловии.

1. Вводная часть (*тиб.* dbu phyogs la, *монг.* ekin ǰüg-tür [SS1: 2a1; SS2: 1b2]):

na mo gu ru many+dzu g+ho ShA ya [7] [SS1: 2r1; SS2: 1v2; LC: 1v1] — **byung ris kyis** [SS1: 5r1; SS2: 5v1; LC: 22r5].

2. Вверение себя наставнику (bshes gnyen bsten tshul gyi skabs la [SS1: 5r1]), правила и общий порядок практики:

bkri ba [SS1: 5r1; SS2: 5b1; LC: 22r6] — **tshon** [SS1: 8r2; SS2: 9r3; LC: 65r5].

3. Практика низшей личности: размышление о смерти [8]:

da gzod [SS1: 8r2; SS2: 9r3; LC: 65v5] — **'phro ye ma thod pa zhes gsung lo** [SS1: 9r1—2; SS2: 10b1; LC: 75v3].

4. Практика низшей личности: о страданиях дурных рождений (ngan 'gro'i sdug bsngal gyi skabs la [SS1: 9r2]):

dmyal pa [SS1: 9r2; SS2: 10b2; LC: 76r3] — **bred sha 'thong pa'i mig bgrad nas** [SS1: 10v3; SS2: 12v3; LC: 86v3].

5. Практика низшей личности: обращение к Прибежищу (skyabs 'gro'i skabs la [SS1: 10v3]):

sprin rum [SS1: 10v3; SS2: 12v3; LC: 87r3] — **cal col** [SS1: 14r1; SS2: 17r1; LC: 133v4].

---

[7] Тибетская графика передана при помощи расширенной схемы транслитерации Уайли (THL Extended Wylie Transliteration Scheme) [THLIB].

[8] Заголовок отсутствует, граница раздела установлена нами для удобства при помощи текста «Ламрим Ченмо» [LC].

6. Практика средней личности (skyes bu ’bring la [SS1: 14r1]):

bsti ba [SS1: 14r1; SS2: 17r1; LC: 134r5] — **sran gzug ste** [SS1: 16v2; SS2: 20r3; LC: 183v4].

7. Практика высшей личности: общая практика деяний бодхисаттвы (spyod pa spyi bslab la [SS1: 16v3]):

rlubs [SS1: 16v3; SS2: 20v1; LC: 183v6] — **yi[d] chad pa med par** [SS1: 22v2; SS2: 27v3; LC: 301r5].

8. О шаматхе (zhi gnas la [SS1: 22v3]):

zhi gnas [SS1: 22v3; SS2: 28r1; LC: 303v5] — **mching bu** [9] [SS1: 24v1; SS2: 30r1; LC: 364v5].

9. О випашьяне (lhag mthong la [SS1: 24v1; SS2: 30r2]):

mu stegs can [SS1: 24v1; SS2: 30r2; LC: 365v1] — **bkra shis rgya mtsho** [SS1: 26v2; SS2: 32v2; LC: 520r3].

10. Приложение: терминология «Малого Ламрима» (lam rim chung ngu’i brda chad) [SS1: 27r1—3] [10].

III. Принципы построения словарных статей

Бóльшая часть словарных статей состоит из тибетского термина и его перевода на монгольский язык (иногда в нескольких вариантах):

тиб. **lam srol** [LC: 2v4] — *монг.* **ǰam ǰirum** [SS1: 2r2; SS2: 1v3] — ‘традиция’;

тиб. **be’u bum lag mthil tsam zhig** [LC: 16r6] — *монг.* **öčikün** [SS1] / **öčüken** [SS2] **debter γar-un alaγan-u tedüi nigen** [SS1: 4r1; SS2: 4r3] — ‘книжечка величиной с ладонь’;

тиб. **bstan pa’i tha ma la** [LC: 24r2] — *монг.* **šašin-u ečüs-tür : üǰegülegsen-ü ečüs-tür** [11] [SS1: 5r2; SS2: 5v2] — ‘[для] учения в конечном счете’.

---

[9] За термином **mching bu** в SS2 следует термин **lu i ba** с толкованием на обоих языках [SS2: 30r1—2]. В SS1 этот термин помещен в самом конце словаря, перед приложением, с указанием, что его следует перенести в конец раздела о шаматхе [SS1: 26v3]. В тексте «Ламрим Ченмо» имя махасиддха Луипы отсутствует, поэтому причины включения данного термина в словарь для нас неясны. Он также содержится в толковом словаре по «Ламрим Ченмо» Кенчог Гьялцэна [BB: 6v5].

[10] В SS2 этот раздел отсутствует.

[11] В SS2 первое монгольское выражение сопровождается тибетской отметкой **ba so ’jam bzhad**, второе — **paN chen gong ma**. Первая отметка отсылает к «Интерполированному комментарию», где данный термин комментируется следующим образом: (ba) sangs rgyas kyi bstan pa’i tha ma la (ja) rtogs pa’i bstan pa’am bslab gsum sgom pa la [MB: 35r3]. Вторую отметку атрибутировать не удалось.

В некоторых случаях перевод тибетского термина на монгольский включает в себя толкование:

тиб. **rang nyams** [LC: 27v5] — *монг.* **öber-ün aya inu öber-ün erke kemegsen udq-a** [SS1: 5v1; SS2: 6r3] — ‘«Своя манера» имеет смысл «своеволие»’;

тиб. **yon bshad** [LC: 25r1] — *монг.* **öglige-yin nomlal inu quvaraγ-tu čab mangǰi-i ergügsen-ü segül-dür öglige-yin tusa erdem oluγsan tere mön** [SS1: 5r3], **öglige-yin nomlal : inu quvaraγ-tur čab mangǰi-i ergügsen-ü segül-dür öglige-yin tusa erdem tergüten(=terigüten)-i nomlaγsan tere mön** [SS2: 5v3—6r1] — ‘«Разъяснение [пользы] подношений» — это польза, получаемая от подношений пищи и чая послушникам [SS1]; это разъяснение пользы и прочих [обстоятельств, связанных с] подношением пищи и чая послушникам [SS2]’;

sme sha can [LC: 35v3] — ‘мясник’;

buǰar miq-a-tu inu buǰar miq-a idegči yolu šibaγud tergüten(=terigüten) noqai-yin miq-a tergüten(=terigüten)-i idegči maγu iǰaγurtan varaγačin : niγur-daγan mengge-tü [SS1: 6v1] / **buǰar miq-a-tu inu buǰar miq-a idegči yolu šibaγud terigüten buyu : noqai-yin miq-a terigüten-i idegči maγu iǰaγur-tu varaγčin : mengge-tü kemebesü niγur-daγan mengge-tü** [SS2: 7v1] — ‘«Имеющие [дело с] грязным мясом» — поедающие грязное мясо (мясо стервятников, собак и прочее), мясники (или палачи) низкого происхождения. «Имеющие отметины» — имеющие отметины (родимые пятна) на лице’.

Толкования санскритских и тибетских имен приведены по-тибетски и зачастую не имеют монгольского перевода:

nA len+dra [LC: 2v5] | **’dam bu’i tshal lam ’dam bu’i steng ngam rgyun steng ngam rgyun gyi dbang po** [SS1: 2r2; SS2: 1v3—2r1] — ‘Налендра — тростниковая роща; верхняя часть, [сделанная из] тростника; верхняя часть потока; хозяин потока’;

gsang phu ba [LC: 27r4] | **rngog legs pa’i shes rab** [SS1: 5v1; SS2: 6r1] — ‘Санпува — Лэгпэ Шераб [из местности] Ог’.

Иногда составитель указывает источник того или иного толкования. Всего в словаре упоминается о трех источниках:

1. Интерполированный комментарий четырех [Учителей] к «Ламрим Ченмо» (lam rim chen mo mchan bzhi sbrags ma) [MB]. Четыре Учителя — это: Басо Чойкьи Гьялцэн, его интерполяции обозначаются в тексте MB буквой **ba**; Дэдуг Кенчен Агван Рабтэн, буква **nga**; Чжамьян Шепэ Дорже, буква **ja**; Тати Гэшой Ринчен Дондуб, его интерполяции не имеют особой отметки и относятся только к разделу о випашьяне. Данный источник использовался автором двуязычного словаря для разъяснения нестандартных написаний тибетских слов.

gal te chos bshad khyim gyi so nam <u>’chong</u> [LC: 172v3] — ‘Практика Дхармы приносит ущерб домашним делам’;

тиб. **zhes pa mchan bzhi mar gal te chos spyod khyim gyi so nam 'chor | zhes byang(=byung)** — *монг.* **kerbei-e nom edlebesü gerten-ü aǰil aldamui** [SS1: 15v3] / *тиб.* **zhes mchan | gal te chos spyod khyam(=khyim) gyi so nam 'chor | zhes byung** — *монг.* **nom edlebesü gerten-ü aǰil aldamui** [SS2: 19r2—3]. В переводе с тибетского: 'В «Интерполированном комментарии четырех» это место приводится как **gal te chos spyod khyim gyi so nam 'chor**' [MB, 250v1]. В переводе с монгольского: 'Если занимаешься Дхармой, домашние дела приходят в упадок'.

Данное толкование направлено на слово **'chong**, которое в тексте LC появилось вместо слова **'chor** из-за схожести начертания букв nga и ra при изготовлении досок ксилографа. В тексте MB слово отдельно не комментируется, но написано правильно, что позволяет автору двуязычного словаря на него сослаться.

2. Некоторые толкования имеют ссылки на словарь по «Ламрим Ченмо» (Lam rim chen mo'i brda bkrol) Кёнчог Гьялцэна [BB]:

a ba d+hU tI [LC: 5v2] — 'авадхути';

rtsa dbu ma la gnad du bsnun pas na a wa d+hU tI pa zer {**ra t+na d+hwa dza**} [12] [BB, 1v4; SS1, 3r2; SS2: 3a2] — 'Так как он [освоил технику] проникновения в точки центрального энергетического канала (авадхути), то называется авадхутипой ([толкование] Ратнадхваджи, т. е. Кёнчог Гьялцэна)';

тиб. **brgyad bkag** [LC: 34v3] *монг.* **ǰemlen dongγudaγsan** — 'упрек';

chos brgyad bkag pa la byed par rat+na d+hwa dzas gsungs [SS1: 6r3; SS2: 7r2] — 'Этот термин Ратнадхваджа разъясняет как **chos brgyad bkag pa la byed pa** (т. е. относящийся к сфере «восьми мирских дхарм»)'.

В самом словаре Кёнчог Гьялцэна толкование этого термина таково:

brgyad bkag ni chos brgyad kyi brgyad pa'am bstod pa bkag pa'am smad pa ste | bsdig pa dang brnyad pa sogs la yang 'jug [BB, 2v4—5] — '«Упрек» относится к «восьми мирским дхармам», в число входит [пара] «похвала — упрёк», [варианты:] клевета, угроза, унижение и прочее'.

3. Еще одним источником послужил словарь под названием «Собрание ключевых толкований терминов текста „Великие ступени пути бодхи"» (Byang chub lam gyi rim pa chen po las byung ba'i brda bkrol nyer mkho bsdus pa bzhugs so) Акья Йондзина [NMB]:

bri ka ma la shI la [LC: 2v6] — 'Викрамалашила';

tshul khrims kyi dri dang ldan pa'am gnod sbyin mnan pa'i gtsug lag khang | a kyA yongs 'dzin nas lnga(=snga) [SS1] / **snga** [SS2] **ma la nA lan+da sde 'dam bu sbyin dang | phyi ma la bi kra ma la shI la ste rnam par gnon pa'i ngang tshul zhes pa 'thad gsungs** [SS1: 2r2—3;

[12] Текст подсоединен пунктирной линией.

SS2: 2r1—2] — ‘Храм, «обладающий ароматом дисциплины», или «подавивший якшей». Из [словаря] Акья Йондзина [приведем] сначала значение для названия монастыря Наланда — «тростник-даяние», затем для Викрамалашилы — «состояние полного преодоления»’.

Словарные статьи Акья Йондзина отличаются пространностью, в частности, толкование термина «Викрамалашила» занимает в его словаре две страницы [NMB: 8r5—9r3]. Фрагмент, использованный в двуязычном словаре, в оригинале выглядит следующим образом:

bri ka ma la shI la zhes ’byung bas | bi ni rnam par | kra ma la gnon pa | shI la tshul khrims sam ngang tshul zhes pa la ’jug pas | bsgyur na | rnam par gnon pa’i ngang tshul zhes pa yin te [NMB, 8v1—2] — ‘Слово «Викрамалашила» образовано следующим образом: «ви» означает «полностью», «крама» — преодоление, «шила» — дисциплина или состояние. Таким образом, название означает «состояние полного преодоления»’.

В одной словарной статье тибето-монгольского словаря могли быть скомпилированы толкования из разных источников (см. также сн. 9):

pi to pa [LC: 8r3] — ‘Питопа’;

bsod snyoms pa’am {a kyA yongs ’dzin} lnga rig pa {rat+na d+hwa dza} [SS1: 3v2; SS2: 3v3] — ‘«Живущий на подаяние» (из [словаря] Акья Йондзина), «постигший пять наук» (из [словаря] Ратнадхваджи)’.

У Акья Йондзина толкование этого термина таково:

pi to pa ni | pi To pa zhes kyang byung bas | bsod snyams pa’i skad dod piN+Da pa zhes pa zur chag par sems [NMB: 15r4] — ‘Питопа: поскольку встречается написание pi To pa, можно предположить, что это искаженное написание слова piN+Da pa, обозначающего «живущего на подаяние»’.

В словаре Кёнчог Гьялцэна:

pi to pa ni lnga rig pa [BB: 1v4—5] — ‘Питопа — «постигший пять наук»’;

тиб. **zhe ’grangs** [LC: 297r4]; *монг.* **sedkil čadabai —** ‘доволен’;

’dir po to pa’i gsung sgros spyan snga’i grwa pas po to pa la skyel thung byas pa’i dus su | khyed skyid ces lan gsum gsung nas | nga’i dge bshes gnam gyis sa bkab pa ’dra ba la brten du yod pas gzhan la ni ’gram chu mi ldang | rtsa ’grel dmar shig shig blta ma dgos pas ni las chung | rgyu ’bras ma bsams pas ni blo bde | sngags kyi ’dis las ’di ’grub mang pos ni zhe ’grangs gsungs | zhes pa’i don a+kyA po to pa'i gsung sgros ’di’i don brda bkrol du bshad tshul de ser mchan(=can) dang mi mthun pas dpyad [SS1: 22r2—22v1; SS2: 27r3—27v1] — ‘Из изречений Потобы. Когда ученики Ченнавы провожали Потобу, он трижды произнес: «Вы счастливцы!» И сказал: «Тот, кто опирается на моего духовного друга, подобного охватывающему землю небу, не истекает слюной при виде других [учителей]. Поскольку ему не нужно просматривать объемистые комментарии к коренным текстам, то ра-

боты у него мало. Он постигает закон причины и следствия без [лишних] размышлений и поэтому счастлив. Его свершения в Мантре многочисленны, и поэтому он доволен». Смысл этих слов Потобы и трактовка их Акья Йондзином не согласуются со значением «жадность», имеющимся в «Толковом словаре» [Кёнчог Гьялцэна]'.

Разные точки зрения, о которых говорит в конце фрагмента составитель, касаются не основного термина **zhe 'grangs**, а сопровождающего его выражения из речи Потобы **'gram chu mi ldang**.

Трактовка Кёнчог Гьялцэна придает этому выражению «лишний», по мнению составителя двуязычного словаря, смысл:

'gram chu mi ldang ba ni shing tog skyur po mthong ba na kha la skyur langs te 'gram pa nas chu ldang ba ltar gzhan la brnab sems mi byed pa'i don [BB: 6v1—2] — '«Не выделять слюну» — подобно тому как при виде кислого фрукта во рту скапливается и выделяется слюна, то же самое происходит, когда завидуют другим'.

Комментарий Акья Йондзина по поводу того же выражения находится в большей гармонии с контекстом:

gzhan la 'gram chu mi ldang ni | bla ma gzhan la re ltos mi dgos pa [NMB, 37v2—5] — '«Не выделять слюну [при виде] других» — нет необходимости возлагать надежды на других лам'.

На этом примере виден критический подход составителя тибето-монгольского словаря к подбору толкований.

Очевидно, что двуязычный тибето-монгольский словарь по «Ламрим Ченмо» предназначался для чтения тибетского текста трактата монгольским читателем (на то, что словарь создавался как двуязычный текст и не является переводом, указывает термин shan sbyar ba в его названии). В то же время имеющийся в нем подбор толкований во многом перекликается с тибетскими работами на эту тему и не позволяет говорить об особой монгольской специфике.

Список литературы

Источники

1. *Электронная библиотека TBRC.*
URL: http://www.tbrc.org (*дата обращения: 17.06.2014*)

BB: Lam rim chen mo'i brda bkrol (Толковый словарь по «Ламрим Ченмо») // Collected works of Dpal mang dkon mchog rgyal mtshan. Vol. 11 (da). P. 155—168 (7 f.). (TBRC: № W1KG1132.)

LC: Lam rim chen mo (Ламрим Ченмо) // Collected works of the founder of the Gelug tradition, Tsongkapa Lobsang Drakpa (a reprint of the old blocks from

Bkra shis lhun po). Dharamsala, 1997. Vol. 13 (pa). P. 33—1073 (f.1r—521r). (TBRC: № W29193.)

MB: Lam rim chen mo mchan bzhi sbrags ma (Интерполированный комментарий четырех [Учителей] к «Ламрим Ченмо»). New Delhi: Grib tshe mchog gling grwa tshang gi par khang, 1972. (TBRC: № W00KG09355.)

NMB: Byang chub lam gyi rim pa chen po las byung ba'i brda bkrol nyer mkho bsdus pa bzhugs so (Собрание ключевых толкований терминов текста «Великие ступени пути бодхи») // The collected works of A kya yongs 'dzin. Volume 1 (ka). New Delhi: Sku 'bum byams pa gling par khang, 1972. P. 78—175. (TBRC: № W1KG9561.)

2. *Монгольский фонд ИВР РАН*

SS1: Lam rim chen mo'i brda chad shan sbyar ma bzhugs (Словарь по терминологии «Ламрим Ченмо»). Рукопись, 27 л. (Шифр — Q4690.)

SS2: [Без названия. Словарь по терминологии «Ламрим Ченмо»]. Рукопись, 32 л. (Шифр — Q4601.)

3. *Тибетский фонд ИВР РАН*

B 4795/2: Byang chub lam rim chen mo'i btus ming. Ксилограф.

B 4795/3: Lam rim chung ngu'i btus ming. Ксилограф.

Исследования, справочная литература

Гой-лоцава Шоннупэл, 2001: *Гой-лоцава Шоннупэл*. Синяя летопись Debther sNgon-po: История буддизма в Тибете, VI—XV вв. / Пер. с тиб. Ю. Н. Рериха, пер. с англ. О. В. Альбедиля и Е. Ю. Харьковой. СПб.: Евразия, 2001.

Цыбиков, 1910: *Цыбиков Г. Ц.* Лам-рим Чэн-по (Степени пути к блаженству). Сочинение Цзонхавы в монгольском и русском переводах. 1: Низшая степень общего пути. Вып. 1. Монгольский перевод «Боди мури йехэ цзэргэ». Владивосток, 1910.

Цыбиков, 1913: *Цыбиков Г. Ц.* Лам-рим Чэн-по (Степени пути к блаженству). Сочинение Цзонхавы в монгольском и русском переводах. 1: Низшая степень общего пути. Вып. 2. Русский перевод с предисловием и примечанием. Владивосток, 1913.

Цыбиков, 1981: *Цыбиков Г. Ц.* О монгольском переводе «Лам-рим чэн-по» // Избранные труды в двух томах. Т. 2. Новосибирск: Наука, 1981. С. 27—50.

Цэрэндаваа, 1989: *Цэрэндаваа Я.* О толковых словарях типа «дуймин» // Источниковедение и текстология памятников средневековых наук в странах Центральной Азии. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1989. С. 259—263.

Dorǰi, 1961: *Dorǰi* Töbed-mongγol dokiyan-u bičig, tegübüri neres-ün tuqai. Studia Mongolica, t. 2, fasc. 7. УБ хот, 1961. 86—115 тал.

THLIB: The Tibetan and Himalayan Library. Extended Wylie Transliteration Scheme. [Электронный ресурс] URL: http://www.thlib.org/reference/transliteration/#!essay=/thl/ewts (дата обращения: 17.06.2014).

Alla A. Sizova

Tibeto-Mongolian Terminological Dictionary on «Lam rim chen mo» kept at the IOM RAS

The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment (*Lam rim chen mo*) written by Tsong kha pa, founder of the Gelug school, gave rise to a great number of commentaries and reference works in Tibetan and Mongolian. The vocabulary of *The Great Treatise* abounds with special terminology and includes many quotations from Tibetan masters containing dialect words which would not have been understandable in all areas. Therefore a number of terminological works on *The Great Treatise* were written, the Tibeto-Mongolian bilingual explanatory dictionary described in this paper being one of them. Its compiler used a number of Tibetan lexicographical works on the subject but it contains also some Mongolian materials, which makes this dictionary useful as a source for the study of the Mongolian translations of *The Great Treatise* and its function within the Mongolian world, these issues being comparatively under-researched.

Key words: Tibeto-Mongolian dictionaries, *Lam rim chen mo*

Ю. В. Болтач

ТИБЕТСКАЯ ЧАСТИЦА ལ་ И КИТАЙСКИЙ ПРЕДЛОГ 於: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКИ

В статье предпринята попытка классификации тибетских конструкций с падежной частицей *la* и ее синонимами согласно семантическому типу образующих эти конструкции глаголов. Параллельно рассматриваются аналогичные конструкции литературного китайского языка с участием предлога 於 и его синонимов.

Ключевые слова: тибетский язык, частицы *ла-дон,* литературный китайский язык, предлог 於

Прежде чем обратиться непосредственно к теме статьи, нужно сказать несколько слов о происхождении этой работы. Изучая историю корейского буддизма, мне пришлось еще в студенческие годы вплотную заняться *ханмуном* (литературным китайским языком), на котором, как известно, написаны практически все тексты корейской буддийской традиции. Дальнейшие исследования в этой области довольно скоро потребовали освоения буддийской философской терминологии и, соответственно, изучения либо санскрита, либо тибетского языка. Выбор пал на тибетский, который внешне сходен по своей грамматике с корейским языком, поэтому кореевед работать с ним проще, чем с санскритом. С чисто учебными целями занявшись лексико-грамматической распиской серии текстов из учебников родного языка для тибетской школы, я особенно заинтересовалась одной из групп падежных частиц — ལ་ и ее синонимами [1] ལུ་, རུ་, ...ར་, ཏུ་, ན་ и དུ་, известными под собирательным названием ལ་སོགས་ — «ལ་ [и ей] подобные». Я попы-

[1] Различие между этими частицами, как известно, состоит только в условиях их употребления: частица ལུ་ обычно присоединяется к словам с приписной ས་, частица རུ་ — к словам, не имеющим приписной или имеющим приписную འ་, частица ...ར་ — к словам без приписной или с приписной འ་ (в первом случае присоединяется без точки, во втором случае замещает собой эту приписную), частица ཏུ་ — к словам с приписной ང་, ད་, ན་, མ་, ར་ или ལ་, частица དུ་ — к словам с приписной ག་, བ་ или вторичной приписной ད་. Частицы ན་ и ལ་ сочетаются с любыми основами.

талась систематизировать оттенки значений конструкций с участием частицы ལ་ и ее синонимов, опираясь на семантику образующих эти конструкции глаголов, т. е. применить к тибетскому языку давно и успешно используемую в корейском и китайском языкознании методику грамматики зависимостей (лингвистического направления, которое развивалось в нашей стране основателем ленинградской школы корееведения А. А. Холодовичем (1906—1977) и его учениками). При этом я не могла не заметить явных семантических параллелей между тибетскими конструкциями с частицей ལ་ и ханмунными конструкциями с предлогом 於 и его полными синонимами: 乎 и 于. Однако когда я наложила свою роспись конструкций с ལ་ на выполненную ранее роспись конструкций с 於, то оказалось, что, несмотря на родство тибетского и китайского языков и очевидное сходство значений ལ་ и 於, эти последние далеко не всегда эквивалентны друг другу [2].

Поскольку моя ситуация не уникальна и многим китаистам тоже приходится изучать тибетский язык, а тибетологам — китайский, мне показалось нелишним поделиться с коллегами результатами своих наблюдений.

Как уже упоминалось, источником для росписи послужили изданные в КНР в пятидесятые годы тибетские учебники родного языка [Skad yig, 1956, 1, 3; 1957, 2, 4]. Эти книги были предоставлены мне старшим научным сотрудником отдела Дальнего Востока ИВР РАН канд. ист. наук Р. Н. Крапивиной, под руководством которой я переводила эти тексты, за что и выражаю ей свою самую искреннюю благодарность.

Китайские примеры заимствованы в основном из китаеязычных корейских исторических сочинений XII—XIII вв., с которыми я работаю по своей основной специальности [Ким Бусик, 1995; 2001; Кан Ингу, 2002: 1, 2; 2003: 3, 4; Чан Хвиок, 1991]. Для удобства я проставила в них разметку, добавив знаки препинания и подчеркнув имена собственные.

Ключевые элементы тибетских примеров (обороты с ལ་) выделены полужирным шрифтом. Соответствующие конструкции в китайском тексте помечены надстрочными точками. В русских переводах те и другие выделены полужирным шрифтом.

* * *

В расписанных мною текстах частица ལ་ (равно как и ее синонимы) выступает в следующих функциях.

---

[2] Еще раз подчеркну, что сравнение конструкций с ལ་ и 於 проводилось только по параметру семантики, но никак не структуры (из-за типологического несходства китайского и тибетского языков сравнивать их по структурному параметру просто бессмысленно).

1. Оформляет слабоуправляемое (не ожидаемое исходя из значения сказуемого) дополнение, которое может иметь следующие значения:

1.1. **Время (момент или продолжительность)**.

སྐབས་འདི་ལ་དོམ་གསུམ་ཀ་ཁྱིམ་ནང་མི་འདུག — ‘**В то время** троих медведей не было в доме’ [Skad yig, 1956, 3: 38].

ང་ཚོས་མཛོ་དོར་གཅིག་ཐོག ད་དུང་མི་ཁ་ཤས་བསྣན་ནས། **ཉི་མ་གཅིག་ལའང་**མུ་ཁ་ཤས་རྨོ་མི་ཐུབ། — ‘Мы на одной паре *дзо* да еще с несколькими людьми впридачу **даже за целый день** не сможем вспахать и нескольких *му*’ [Skad yig, 1956, 3: 82—83].

В китайском языке предлог 於 в аналогичной функции оформляет сверхфразовый элемент (располагающийся левее группы подлежащего) или слабоуправляемое дополнение (находящееся справа от сказуемого).

于時山神獻舞 — ‘**В [то] время** горный дух представил танец’ [Кан Ингу, 2002, 2: с. 345, л. 38, стк. 5—6].

荊奉敕。使其徒鍊石·成大橋於一夜 — ‘[Пи]хён принял указ. Велел своей свите обтесать камни [и] построить большой мост **в одну ночь’** [Кан Ингу, 2002, 1: с. 395, л. 80, стк. 5—6].

1.2. **Место**.

དེའི་སྐབས་**ར་བའི་ནང་གི་ཁམ་བུའི་ཤིང་སྡོང་ལ་**མེ་ཏོག་ཤར་མི་འདུག — ‘В то время **на [росшем] в саду персиковом дереве** цветы еще не расцвели’ [Skad yig, 1957, 2: 33].

Такая же по значению конструкция с предлогом 於 имеется и в китайском языке.

義慈卒於唐 — ‘Ыйчжа скончался **в Тан’** [Кан Ингу, 2002, 1: с. 373, л. 102, стк. 8].

曉乃還。後人爲創寺於金剛山東南 — ‘[Вон]хё тогда вернулся. Впоследствии люди для [него] основали монастырь **на юго-восток [от] горы Кымган-*сан***’ [Кан Ингу, 2003, 4: с. 484, л. 43, стк. 10].

1.3. **Бенефициант**.

ངས་**ཁྱེད་ལ་**ཟས་ཞིམ་པོ་གྲ་སྒྲིག་བྱས་ཡོད། — ‘Я приготовила **для вас** вкусную еду’ [Skad yig, 1956, 3: 76].

В китайском языке для передачи этого значения используется специализированный предлог 爲.

大王驚怪之。爲二魂說經一日於牟山亭。又爲創壯義寺於漢山州 — ‘Великий государь испугался [и счел] это странным. **Ради [явившихся ему] двух призраков** [повелел] толковать сутры один день в павильоне Мосан-*чон*. Еще **ради [них]** основал монастырь Чани-*са* в области Хансан-*чу*’ [Кан Ингу, 2002, 1: с. 370, л. 105, стк. 8—9].

2. Оформляет сильноуправляемое (ожидаемое исходя из значения сказуемого) дополнение. В зависимости от значения глагола, такое дополнение может иметь следующие значения:

2.1. В конструкциях со сказуемым — однообъектным глаголом.

2.1.1. **Направление/конечный пункт движения** (при сказуемом — глаголе движения: སྐོར་ ‘обходить’, སྐྱོད་ ‘поворачиваться (по ветру)’, འགྱུལ་ ‘раскачиваться’, འགྲོ་ ‘идти’, རྒྱབ་ ‘падать’, རྒྱུག་ ‘бежать’, ཐར་ ‘уходить’, ཕོག་ ‘падать’, འཕུར་ ‘лететь’, འབབ་ ‘падать’, འཛུལ་ ‘входить’, འཛེག་ ‘взбираться’, ཟག་ ‘падать’, འོང་ ‘приходить’, ཡོང་ ‘приходить’, ལང་ ‘вставать’, ལོག་ ‘возвращаться’, སླེབ་ ‘прибывать’, ལྷུང་ ‘падать’ и т. д.).

དཔྱིད་ཀར་ཁུག་རྟ་ལྷོ་ནས་**ཚུར་**བསླེབས། — ‘Весной ласточки прилетели **домой** с юга’ [Skad yig, 1957, 2: 34].

མོ་**ནགས་ཚལ་ཆེན་པོའི་ནང་དུ་**འཛུལ། — ‘Она вошла **в большой лес**’ [Skad yig, 1956, 3: 37].

В китайском языке такое дополнение может быть как предложным («двигаться 於 *куда*»), так и беспредложным («двигаться *куда*»). В приведенном ниже примере дополнение при первом сказуемом является беспредложным, а при втором — предложным.

其 夜 五 色 光 氣 入 貫 太 微[3] 通 於 西 方 — ‘Этой ночью пятицветное сияющее облако, пройдя насквозь **[созвездие] Тхэми,** простерлось **в западном направлении**’ [Чан Хвиок, 1991: факс., 淺見本, с. 87, стк. 9—10].

2.1.2. **Адресат высказывания** (при сказуемом — глаголе речи: ཁ་ལན་བྱེད་ ‘отвечать’ и т. д.).

ཆོས་རྒྱས་ཀྱིས་**ཁོ་ལ་**ཁ་ལན་བྱས་མ་སོང་། — ‘Чоге **ему** не ответил’ [Skad yig, 1957, 2: 2—3].

В китайском языке имеется практически такая же конструкция: «говорить 於 *кому*».

爾 輩 諫 於 王 而 廢 我 女 — ‘Вы все отговаривали **государя** [стать моим зятем] и погубили [судьбу] моей дочери’ [Кан Ингу, 2002, 2: с. 351, л. 32, стк. 6—7].

Вместе с тем китайские глаголы речи часто образуют двухобъектную конструкцию, в которой присутствует второе беспредложное дополнение со значением предмета высказывания: «говорить *что* 於 *кому*».

仲 尼 問 禮 於 老 聃 — ‘Чжун-ни спрашивал [об] этикете **у Лао Даня**’ [Чан Хвиок, 1991: факс., 淺見本, с. 126, стк. 10].

2.1.3. **Место наличия/субъект обладания** (при сказуемом — глаголе наличия འདུག་/ཡོད་ ‘быть’, ‘иметься’).

ཟླ་བ་**ནམ་མཁའ་ལ་**འདུག — ‘Луна есть **на небе**’ [Skad yig, 1956, 3: 37].

[3] В тексте ошибочно 大微 ‘Тэми’.

ཁོ་ལ་བྱ་བཅུ་ཡོད། — ‘**У него** было десять сыновей’ [Skad yig, 1956, 3: 10].

В китайском языке это значение передается беспредложной конструкцией вида «*где / у кого / когда* имеется *что*».

東有樂浪。北有靺鞨 — ‘**[На] востоке** есть Лолан. **[На] севере** есть Мальгаль’ [Кан Ингу, 2002, 1: с. 433, л. 42, стк. 3].

金蛙有七子 — ‘**[У] Кымва** было семь сыновей’ [Кан Ингу, 2002, 1: с. 426, л. 49, стк. 5].

辰韓之地古有六村 — ‘**[В] землях Чинхан [в] древности** было шесть поселений’ [Кан Ингу, 2002, 1: с. 421, л. 54, стк. 3].

2.1.4. **Место нахождения** (при сказуемом-глаголе местонахождения: འཛུ་ ‘держаться’, ཉལ་ ‘лежать’, སྡོད་ ‘сидеть’, འཛིན་ ‘держаться’, གཟར་ ‘свисать’ и т. д.).

ཚོང་ཁར་ཆུ་ཐིག་གཟར་འདུག — ‘**У входа в норку** [паука] висят капли воды’ [Skad yig, 1957, 4: 120].

ལོ་དུས་རྒྱུན་ཉིན་གང་**ཉི་འོད་ཀྱི་འོག་ལ་**ཉལ། — ‘Она (*кошка*) днем всегда лежит **на солнышке**’ [Skad yig, 1956, 3: 56].

По-китайски такое дополнение может быть как предложным («находиться 於 *где*»), так и беспредложным («находиться *где*»).

雲中有黃金櫃[4]。掛於樹枝 — ‘Среди облака оказалась коробочка желтого золота, [которая] висела **на ветке дерева**’ [Кан Ингу, 2002, 1: с. 411, л. 64, стк. 10].

辰韓在東 — ‘[Страна] Чинхан находится **[на] востоке**’ [Кан Ингу, 2002, 1: с. 434, л. 41, стк. 4].

2.1.5. **Воспринимаемый объект** (при сказуемом — глаголе чувственного восприятия: ཉན་ ‘слушать’, ལྟ་ ‘смотреть’ и т. д.).

ཨ་མའི་ཁ་ལ་ཉོན། — ‘Слушайте **слова матери!**’ [Skad yig, 1957, 2: 24]

དེས་**ང་ལ་**མིག་ཀྱང་ཀྱང་བལྟས། — ‘Он (*бык*), скашивая глаза, поглядывал **на меня**’ [Skad yig, 1956, 3: 60].

Китайское дополнение при таких глаголах всегда беспредложное.

時堤上聞此言 — ‘[В то] время Чесан услышал **эти слова**’ [Кан Ингу, 2002, 1: с. 404, л. 71, стк. 8].

國人見之 — ‘Люди [той] страны увидели **его’** [Кан Ингу, 2002, 1: с. 410, л. 65, стк. 10].

2.1.6. **Объект, в отношении которого выражается чувство или отношение** (при сказуемом — глаголе чувства: སྐྲག་ ‘бояться’, དགའ་ ‘любить’, བརྙས་བཅོས་བྱེད་ ‘презирать’, ཐུགས་ཞུར་བྱེད་ ‘интересоваться’ и т. д.).

ང་ཚོ་**གྲང་དར་ལ་**མེ་སྐྲག — ‘Мы не боимся **холода**’ [Skad yig, 1956, 1: 74].

[4] В тексте ошибочно 樻 ‘калина’.

ཨ་མ་**ངར་ལ་**དགའ། — ‘Мама **меня** любит’ [Skad yig, 1956, 3: 13].

В китайском языке дополнение с предлогом 於 при глаголе чувства может иметь два разных значения, которые не всегда четко различимы: адресата чувства (аналогично тибетскому) или, напротив, источника чувства (пассив).

亘 乎 日 月。動 乎 鬼 神 — ‘[Деяния мудрецов] доходят до солнца [и] луны, трогательны **для демонов [и] духов**’ [Чан Хвиок, 1991: факс., 淺見本, с. 116, стк. 5].

高 麗 藏 王 惑 於 道 教 不 信 佛 法 — ‘Ко[гу]рёский государь [По]чжан-*ван* был очарован **учением [о] Дао-Пути** [и] не верил [в] Закон Будды’ [Кан Ингу, 2003, 3: с. 429, л. 24, стк. 7].

2.1.7. **Бенефициант/антибенефициант действия** (при сказуемом, выраженном глаголами со значением «помогать»/«вредить»: གཅེས་སྤྱོད་བྱེད་ ‘заботиться’, གནོད་འཚེ་གཏོང་ ‘вредить’, རོགས་བྱེད་ ‘помогать’, རོགས་རམ་བྱེད་ ‘помогать’ и т. д.).

བཟོ་པས་**འཕྲལ་འཁོར་ལ་**གཅེས་སྤྱོས་བྱེད། — ‘Рабочий заботится **о машинах**’ [Skad yig, 1957, 2: 3].

ངས་ལས་ཀ་ཡག་པོ་མང་པོ་བྱས་སྐྱོང་། **མི་ཚོ་ལ་**ལས་ཀ་བྱེད་རོགས་བྱས། ལས་ཀ་ངན་པ་ཡང་མང་པོ་བྱས་སྐྱོང་། **མི་ཚོ་ལ་**གནོད་འཚེ་བཏང་ཡིན། — ‘Бывало, что я (*вода*) делала много хороших дел. [Я] помогала **людям** работать. [Но я] также совершала много дурных дел. [Я] причиняла **людям** вред’ [Skad yig, 1957, 4: 122].

Сходная конструкция с предлогом 於 имеется и в китайском языке: «помогать/вредить 於 *кому*».

蜂 蠆 之 毒 侵 害 於 生 民 — ‘Яд [этих] «пчел [и] скорпионов» жестоко вредит **простому народу**’ [Кан Ингу, 2002, 2: с. 316, л. 67, стк. 6—7].

2.1.8. **То, во что превращается субъект** (при сказуемом — глаголе превращения: འགྱུར་ ‘становиться’, སྤྲུལ་ ‘превращаться’ и т. д.).

ཉི་མ་ཤར་དུས་ང་**རྫངས་པར་**སྤྲུལ་ནས་བར་སྣང་ལ་ཡྱེན། — ‘Когда всходило солнце, я (*вода*), превратившись **в пар,** поднималась в небо’ [Skad yig, 1957, 4: 121].

В китайском языке такое дополнение обычно беспредложное, а вторым элементом сказуемого выступает глагол 爲 ‘становиться’, ‘образовывать’: «измениться ([и] образовать) *что*».

朝 鮮 之 遺 民 分 爲 七 十 餘 國 — ‘Оставшийся народ [погибшей страны] Чосон разделился [и] образовал **семьдесят [с] лишним государств**’ [Кан Ингу, 2002, 1: с. 434, л. 41, стк. 2].

2.1.9. **Конечный результат действия** (при сказуемом — глаголе преобразования: འདྲུག་ ‘делать’ и т. д.).

ཨ་ཚེས་ཡང་མདའ་བཅུ་བླངས་ཏེ་**ཆག་པ་གཅིག་དུ་**བསྡམས་ནས་ཁོ་ཚོ་ལ་རེས་མོས་བྱས་ཏེ་གཅོག་བཅུག — ‘Ацэ, опять взяв десяток стрел, сделал [из них] **один пучок** и поочередно заставил их (*сыновей*) ломать [эти стрелы]’ [Skad yig, 1956, 3: 10].

По-китайски в таких случаях обычно используется беспредложная конструкция со вторым глаголом 爲 ‘быть’ (омографичным уже упоминавшемуся предлогу 爲): «делать *кого/что* (быть) *кем/чем*».

冊其妻爲國大夫人 — ‘[Государь] пожаловал его жену (быть) ***придворной дамой***’ [Кан Ингу, 2002, 1: с. 401, л. 74, стк. 2].

2.2. В конструкциях со сказуемым — двухобъектным глаголом.

2.2.1. **Тот, кому дают** (при сказуемом — глаголе давания: སྐྱེལ་ ‘доставлять’, སྟོན་ ‘показывать’, ལྡུད་ ‘поить’, སྦྱོད་ ‘давать’ и т. д.).

ངས་**ཁྱོད་ཚོ་ལ**་ཆུ་ཅུང་ཟང་ལྡུད། — ‘Я немного напою **вас** водой’ [Skad yig, 1957, 2: 31].

བཀྲ་གཡང་གིས་པའོ་ལོ་ཆུང་ཆུང་གསར་པ་ཉོས་པ་དེ་ཁུར་ནས་མགོ་སྒྲུར་ཏེ་རྩེད་མོ་རྩེ། **ཁོའི་ཟུར་དུ་འདུག་མཁན་ཆོས་རྒྱས་ལ**་བསྟན། — ‘Таян, принеся [в класс] вновь купленный маленький мячик, наклонив голову, играет [с ним]. [Он] показал [мячик] **своему соседу Чоге**’ [Skad yig, 1957, 2: 2].

По-китайски при таких глаголах предлог 於 оформляет дополнение со значением того, кому дают, или того, у кого берут, — «давать/брать *что* 於 *кому/откуда*».

時堤上常陪美海。遊海濱逐捕魚鳥。以其所獲每獻於倭王 — ‘[В то] время Чесан постоянно сопровождал [царевича] Михэ. Гуляя [по] морскому побережью, [они] преследовали [и] ловили рыб [и] птиц. То, что они добывали, [они] неизменно подносили **государю [страны] Ямато**’ [Кан Ингу, 2002, 1: с. 403, л. 72, стк. 2—3].

十三年王命階古·法知·萬德三人學樂於于勒 — ‘[На] тринадцатом году [своего правления] государь повелел троим людям — Кего, Попчи [и] Мандоку — учиться музыке **у Урыка**’ [Ким Бусик, 2001: факс., с. 66, л. 131, стк. 2].

2.2.2. **То, что называют/о чем говорят** (при сказуемом — глаголе называния ཟེར་ ‘говорить’, ‘называться’).

ཁོའི་མིང་ལ་ཨ་ཚེ་ཟེར། — ‘**Его имя** было Ацэ’ [Skad yig, 1956, 3: 10].

མི་ཚོས་**ང་ལ**་"སྤྲིན་" ཟེར། — ‘Люди называют **меня** «облако»’ [Skad yig, 1957, 4: 121].

В китайском языке этому обороту соответствует беспредложная конструкция со знаменательной связкой 曰/爲 ‘зваться’, ‘быть’ («имя было *как*», «*кто* звался *как*»), а также конструкция с первым знаменательным глаголом называния и вторым вспомогательным глаголом 曰/爲 ‘быть’ («называть *кого* (быть) *как*»).

太平興國[5]三年戊寅崩。諡曰敬順— ‘[На] третьем году [правления под девизом] Тайпин-синго, [в год] земли-тигра [978], [государь] почил. **[Его] посмертное имя** было Кёнсун’ [Кан Ингу, 2002, 2: с. 336, л. 47, стк. 3—4].

朱蒙嗣位。生二子。長曰沸流。次曰溫祚— ‘Чумон унаследовал престол [и] родил двоих сыновей. **Старший** звался Пирю, [а] **младший** звался Ончжо’ [Кан Ингу, 2002, 2: с. 330, л. 53, стк. 1].

故稱麗爲馬韓— ‘Поэтому называют **[людей] [Когу]рё** (быть) [народом] Махан’ [Кан Ингу, 2002, 1: с. 436, л. 39, стк. 7].

2.2.3. **Тот, кому говорят** (в рамочных конструкциях прямой речи с участием глаголов ཟེར་ ‘говорить’, འདྲི་ ‘спрашивать’ и т. д.).

ཨ་མས་**དར་རྒྱས་ལ་**"ཕར་སོང་ལ་ལུག་ཚུར་དེད་ཤོག་" ཟེར། — ‘Мать сказала **Тарге:** «Пойди туда и пригони домой овец!»’ [Skad yig, 1956, 3: 57]

མོས་**ང་ལ་**"ཅིའི་ཕྱིར་སྐར་ལྔ་ཐོབ་མི་ཐུབ་"ཅེས་དྲིས། — ‘Она спросила **меня:** «Почему не смог получить пятерку?»’ [Skad yig, 1956, 3: 13]

В китайском языке такое дополнение может быть предложным («говорить 於 *кому* так: “...”»), а может быть и беспредложным («говорить *кому* так: “...”»).

長子帶素言於主曰。朱蒙非人所生。若不早圖。恐有後患— ‘Старший сын Тэсо сказал **государю** так: «Чумон не тот, кто рожден людьми. Если заранее не [принять против него] мер, боюсь, придется впоследствии пожалеть [об этом]»’ [Кан Ингу, 2002, 1: с. 426, л. 49, стк. 5—6].

第四十五神武大王潛邸時。謂俠士弓巴曰。我有不同天之讎。汝能爲我除之。獲居大位。則娶爾女爲妃— ‘Когда сорок пятый [правитель страны Силла] великий государь Синму-*тэван* [еще проживал в] покоях наследника, [он] сказал **отважному мужу Кунпха** так: «[У] меня есть враг, [с которым я] не [могу пребывать под] одним небом. [Если] ты сможешь ради меня расправиться [с] ним [и мне] удастся обрести великий престол, то [я] женюсь [на] твоей дочери [и] сделаю [ее] государыней»’ [Кан Ингу, 2002, 2: с. 352, л. 31, стк. 9—10].

2.2.4. **Тот, кого побуждают** (в предложении со сказуемым, оформленным вспомогательным каузативным глаголом འཇུག་ ‘заставлять’).

ཨ་ཆོས་ཡང་མདའ་བཅུ་བླངས་ཏེ་ཆག་པ་གཅིག་དུ་བསྡམས་ནས་**ཁོ་ཚོ་ལ་**རེས་མོས་བྱས་ཏེ་གཅོག་བཅུག — ‘Ацэ, опять взяв десяток стрел, сделал [из них] один пучок и поочередно заставил **их (*сыновей*)** ломать [эти стрелы]’ [Skad yig, 1956, 3: 10].

---

[5] В тексте ошибочно 大平興國 ‘Дапин-синго’.

По-китайски этому значению соответствует беспредложная каузативная конструкция со вторым глаголом: «заставлять *кого* делать *что*».

公 患 之。 使 人 卜 之 — ‘Князь обеспокоился этим. Заставил **человека** гадать [об] этом’ [Кан Ингу, 2002, 2: с. 343, л. 40, стк. 2—3].

2.2.5. **Направление/конечный пункт перемещения** (при сказуемом — глаголе перемещения: འཁུར་ ‘нести’, འཁྲིད་ ‘вести’, འཁྱོགས་ ‘поднимать’, སྐྱུར་ ‘опускать’, འཇུག་ ‘помещать’, འཇོག་ ‘ставить’, འདིང་ ‘стелить’, འདེད་ ‘гнать’, འབྲི་ ‘записывать’, སྦྱོར་ ‘присоединять’, གཡུག་ ‘махать’, ལེན་ ‘вытаскивать’ и т. д.).

ཁོ་ཚོས་ཆུ་ཁ་ནས་འཛིམ་པ་ཁུར་འོང་སྟེ། འཛིམ་པ་**གདུང་རྟ་ལ་**ཡག་པོ་སྦྱར། — ‘Они (*ласточки*), принеся глины с берега реки, крепко прилепляли [эту] глину **к балке**’ [Skad yig, 1957, 2: 34].

ཨ་ཕས་ཡང་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་སྐད་ཆ་དེ་**ཉིན་ཐོ་ལ་**བྲིས། — ‘Отец опять записал эти слова Еше **в календарь**’ [Skad yig, 1957, 4: 123].

ཁོས་པའོ་ལོ་ཆུང་ཆུང་དེ་**དཔེ་ཁུག་ཏུ་**བཅུག་སོང་། — ‘Он положил маленький мячик **в портфель**’ [Skad yig, 1957, 2: 3].

Китайская конструкция строится аналогичным образом: «перемещать *что* 於 *куда*».

冬 十 月 王 移 都 於 丸 都 — ‘Зимой, [в] десятом месяце, государь перенес столицу **в Хвандо**’ [Ким Бусик, 1995: факс., с. 37, л. 474, стк. 8—9].

師 以 所 受 二 珠 鎭 安 于 聖 殿 而 去 — ‘Наставник надежно поместил две полученные жемчужины **в алтарный зал** и ушел’ [Кан Ингу, 2003, 3: с. 374, л. 79, стк. 6—7].

В заключение следует заметить, что и тибетская частица ལ་, и китайский предлог 於 могут сочетаться с послелогами, соответственно, образуя конструкции вида «существительное + ཀྱི་ /གི་ /གྱི་ /…འི་ /ཡི་ + послелог + ལ་» и «於 + существительное (+ показатель определения) + послелог». Эти конструкции рассматривались выше без каких-либо оговорок, поскольку, как правило, послелог не меняет значения предложной конструкции, а лишь конкретизирует значение дополнения. Исключение в этом смысле составляет тибетский послелог མཉམ་, присоединяющийся к предшествующему существительному с помощью частицы དང་ и оформляющий дополнение со значением соучастника действия (практически независимо от семантического класса сказуемого).

ང་**ཁྱོད་ཚོ་དང་མཉམ་དུ་**འགྲོ — ‘Я иду **вместе с вами**’ [Skad yig, 1956, 1: 55].

В китайском языке этой конструкции соответствуют сразу два предлога: 以 и 與. Первый из них вводит дополнение со значением второстепенного, а второй — равноправного участника действия.

神劍以兵逆之 — ‘Сингом **с воинами** воспротивился ему’ [Кан Ингу, 2002, 2: с. 310, л. 73, стк. 8—9].

其國人與帶方 (北帶方) 投于羅 — ‘Люди этой страны **с [людьми] Дайфана — Северного Дайфана —** укрылись в [землях] [Сил]ла’ [Кан Ингу, 2002, 1: с. 434, л. 41, стк. 10].

Список литературы

Источники

Skad yig, 1956, 1: Gzhi rim slob grwa chung ba’i slob deb. Skad yig. Ang dang bo གཞི་རིམ་སློབ་གྲྭ་ཆུང་བའི་སློབ་དེབ། སྐད་ཡིག ཨང་དང་པོ། (Учебник [для] начальной школы первой ступени. [Родная] речь. I класс) = 初級小學課本。語文。第一冊. Чэнду, 1956.

Skad yig, 1957, 2: Gzhi rim slob grwa chung ba’i slob deb. Skad yig. Gnyis pa གཞི་རིམ་སློབ་གྲྭ་ཆུང་བའི་སློབ་དེབ། སྐད་ཡིག གཉིས་པ། (Учебник [для] начальной школы первой ступени. [Родная] речь II) = 初級小學課本。語文。第二冊. Чэнду, 1957.

Skad yig, 1956, 3: Gzhi rim slob grwa chung ba’i slob deb. Skad yig. Ang gsum pa གཞི་རིམ་སློབ་གྲྭ་ཆུང་བའི་སློབ་དེབ། སྐད་ཡིག ཨང་གསུམ་པ། (Учебник [для] начальной школы первой ступени. [Родная] речь. III класс) = 初級小學課本。語文。第三冊. Чэнду, 1956.

Skad yig, 1957, 4: Gzhi rim slob grwa chung ba’i slob deb. Skad yig. Bzhi pa གཞི་རིམ་སློབ་གྲྭ་ཆུང་བའི་སློབ་དེབ། སྐད་ཡིག བཞི་པ། (Учебник [для] начальной школы первой ступени. [Родная] речь IV) = 初級小學課本。語文。第四冊. Чэнду, 1957.

Кан Ингу, 2002, 1: *Кан Ингу* 姜仁求, *Ким Тучжин* 金杜珍, *Ким Санхён* 金相鉉, *Чан Чхунсик* 張忠植, *Хван Пхэган* 黃浿江. Ёкчу «Самгук юса» 譯注三國遺事 («Деяния [людей] Трех государств» [с] переводом [и] комментарием). Т. 1. Сеул, 2002.

Кан Ингу, 2002, 2: *Кан Ингу* 姜仁求, *Ким Тучжин* 金杜珍, *Ким Санхён* 金相鉉, *Чан Чхунсик* 張忠植, *Хван Пхэган* 黃浿江. Ёкчу «Самгук юса» 譯注三國遺事 («Деяния [людей] Трех государств» [с] переводом [и] комментарием). Т. 2. Сеул, 2002.

Кан Ингу, 2003, 3: *Кан Ингу* 姜仁求, *Ким Тучжин* 金杜珍, *Ким Санхён* 金相鉉, *Чан Чхунсик* 張忠植, *Хван Пхэган* 黃浿江. Ёкчу «Самгук юса» 譯注三國遺事 («Деяния [людей] Трех государств» [с] переводом [и] комментарием). Т. 3. Сеул, 2003.

Кан Ингу, 2003, 4: *Кан Ингу* 姜仁求, *Ким Тучжин* 金杜珍, *Ким Санхён* 金相鉉, *Чан Чхунсик* 張忠植, *Хван Пхэган* 黃浿江. Ёкчу «Самгук юса» 譯注三國遺事 («Деяния [людей] Трех государств» [с] переводом [и] комментарием). Т. 4. Сеул, 2003.

Ким Бусик, 1995: *Ким Бусик.* Самгук саги. Т. 2: Летописи Когурё. Летописи Пэкче. Хронологические таблицы / Изд. текста, пер., вступ. ст. и коммент. М. Н. Пака. М., 1995.

Ким Бусик, 2001: *Ким Бусик.* Самкук саги. Т. 1: Летописи Силла / Изд. текста, пер., вступ. ст. и коммент. М. Н. Пака. М., 2001.

Чан Хвиок, 1991: *Чан Хвиок* 章輝玉. Хэдон косын чон ёнгу 海東高僧傳研究 (Исследование «Жизнеописаний достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря»). Сеул, 1991.

Yulia V. Boltach

The Tibetan Particle ལ་ and the Chinese Preposition 於 — an Attempt at a Comparative Study

The paper attempts to classify Tibetan grammatical structures with the particle *la* and its synonyms according to the semantic type of verbs forming these structures. These are also compared with the Classical Chinese grammatical patterns with the preposition 於 and its synonyms.

Key words: Tibetan language, *la don* particles, Classical Chinese language, preposition 於

Часть 2

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА ПО ТЕМЕ: «СТОЛЕТИЕ МОЛЕБНА, ПРОВЕДЕННОГО XII ПАНДИТО ХАМБО ЛАМОЙ ИТИГЭЛОВЫМ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ. АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ БУДДИЗМА И НАУКИ»

***Б. Б. Бадмаев* (*Ширетэ Лама Джампа Доньёд*)**

100-ЛЕТИЕ МОЛЕБНА, ПРЕДВАРЯВШЕГО ОТКРЫТИЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО (ПЕТРОГРАДСКОГО) ДАЦАНА

В статье представлена история первого молебна в Санкт-Петербургском буддийском храме, состоявшегося задолго до официального открытия дацана Гунзэчойнэй. Служба, посвященная празднованию 300-летия Дома Романовых, проводилась Хамбо Ламой Д.-Д. Итигэловым, приехавшим во главе делегации буддистов Восточной Сибири; прослеживается взаимосвязь начальных этапов деятельности Дацана и современных перспективных подходов к работе; указано, что развитие Дацана тесно связано с его религиозно-просветительской ролью в культурно-историческом пространстве Санкт-Петербурга.

Ключевые слова: буддийский храм в Санкт-Петербурге, дацан Гунзэчойнэй, 300-летие Дома Романовых, Д.-Д. Итигэлов, религиозно-просветительская роль

Цель этой публикации — познакомить читателей с работой Санкт-Петербургского буддийского храма: чем мы занимаемся, что мы делаем, а также, по возможности, представить перспективу развития нашего Дацана. Очень важно, что мы, ламы и ученые, собрались вместе, чтобы обсудить различные варианты сотрудничества, и собрались именно в Музее истории религии. Недавно мы открывали выставку в Библиотеке имени Б. Н. Ельцина «70 лет Бурятии. Место мира и согласия». И когда зашла речь о сотрудничестве, то нам ответили: «Вы — религиозная организация. Создайте какую-нибудь общественную светскую организацию, и тогда нам с вами легко будет сотрудничать». Конечно, мы задумались на эту тему и примем к сведению. Но, вопреки такому подходу, Музей истории религии (название за себя говорит) представляет собой чрезвычайно ценную территорию, где мы, будучи религиозной организацией, спокойно можем вести прямой диалог с учеными, в том числе и профессиональный.

Начало деятельности Дацана относится к событиям 100-летней давности. В феврале 1913 г., когда вся Россия праздновала 300-летие

Дома Романовых, в Санкт-Петербургском дацане состоялось первое в столице империи публичное буддийское богослужение. На юбилейные торжества в Санкт-Петербург прибыл глава буддийского духовенства Восточной Сибири Пандито Хамбо-лама Даши-Доржи Итигэлов (рис. 7), которого сопровождали представители бурятских дацанов. В то время храм был еще не достроен, но тем не менее молебен в честь 300-летия Дома Романовых состоялся, и это — первое значимое мероприятие, проведенное в Дацане.

На службе были и буряты, и калмыки, местные и приезжие, но также присутствовали и многие представители санкт-петербургской общественности. На известной фотографии (рис. 8) — Пандито Хамбо Лама Д. Д. Итигэлов, путешественник П. К. Козлов с женой Е. В. Пушкаревой-Козловой, князь Данзан Тундутов, А. Д. Руднев и др.

Еще об одном участнике событий рассказал публично в 2012 г. Баяр Тумурович Жигмытов — поэт, переводчик, заслуженный работник культуры Республики Бурятия. Он унаследовал семейную реликвию — «пожелтевшее от времени, тщательно скрываемое от посторонних глаз групповое фото», экземпляр общего фотоснимка (рис. 8). На снимке во втором ряду, за спиной Е. В. Пушкаревой-Козловой, стоит его прадед — Пэрэнлэ Жигмытов, житель села Верхний Ичетуй Джидинского района Бурятии, что в семи километрах от Сартул-Гэгэтуйского буддийского храма — дацана, где Пэрэнлэ-лама, геше (гэбши), много лет служил настоятелем. По тем временам сам приезд делегации Восточной Сибири можно считать событием выдающимся — чтобы доехать от Бурятии до Санкт-Петербурга, требовалось несколько недель.

Общее количество участвующих в молебне буддистов и гостей составило около 70 человек. Поскольку не была закончена внутренняя отделка помещений, в том числе молельного зала, алтарь установили в вестибюле здания, где и происходило богослужение. В молитве, продолжавшейся около 40 минут, ламы упоминали имена Государя Императора и членов Его Августейшей семьи. Затем священнослужители благословили общину, присутствующих и «молебствие закончилось» [Андреев, 2004: 70].

Первый молебен в полной мере продемонстрировал основные положения, заложенные в идее создания буддистского храма в столице Российской империи, на десятилетия вперед подготовил, говоря современным языком, программу развития Дацана. Первое — Буддийская сангха была очень заинтересована в открытии Дацана, о чем свидетельствуют как событие приезда Хамбо Ламы Д.-Д. Итигэлова в сопровождении настоятелей дацанов Восточной Сибири, так и торжественный молебен в недостроенном храме. Второе — Дацан в столице уже тогда готовился стать оплотом международных связей России с восточными странами, среди гостей первого молебна были представители не только традиционных буддистских государств — Тибета,

Монголии и Сиама, но и высокие гости из мусульманских стран. Третье — создание Санкт-Петербургского дацана было инициировано буддийским сообществом совместно с правительственными кругами и Российским географическим обществом. Четвертое — в строительстве Дацана участвовала столичная научная и художественная элита, чьи усилия нашли отражение как в работе строительного комитета, так и во взаимодействии с ламами.

Следующее большое богослужение провели только через год, в честь открытия алтаря. И, наконец, в 1915 г. состоялось торжественное официальное открытие единственного в Европе и в северной части России уникального буддийского храма [Андреев, 2004: 64]. В Европе шла Первая мировая война, и храм разделил судьбу страны. Ламы молились о победе русского оружия, собирали деньги и лекарства, устраивали госпитали. Настали трудные времена войн, революции, террора и неоднократных разграблений. Затем — непрофильная техническая эксплуатация уникального здания храма.

В наше время — последние 10 лет — Дацан является одним из наиболее ярких мест в Петербурге. Сохраняются все заложенные 100 лет назад принципы его существования в культурном и историческом пространстве Санкт-Петербурга. Ежегодно проводятся религиозные мероприятия с участием руководства Буддийской традиционной сангхи России. Мы не прерываем международных контактов; обмен визитами с представителями традиционных буддийских стран, с европейскими буддистами — достаточно регулярные в Дацане события.

Неоценимую поддержку в восстановлении истории Дацана оказывают архивы Санкт-Петербурга, расширяется взаимодействие с Русским географическим обществом. Архивные материалы по истории Дацана собраны и обобщены в книгах Александра Ивановича Андреева, последнее издание «Храм Будды в Северной столице» выпустило издательство «Нартанг» в 2012 г. [Андреев, 2012]. На основе архивных материалов [Андреев, 1993: 345—348] выполнены памятные доски, посвященные ламам и ученым — жертвам репрессий. На прихрамовой территории размещена мемориальная доска, посвященная настоятелям храма. Автор всех памятных знаков (рис. 9—12) — академик РАХ Вячеслав Борисович Бухаев.

Успешно развивается сотрудничество с ведущими музеями Санкт-Петербурга, художественными, историческими, естественно-научными, и среди них: Государственный Эрмитаж, Государственный музей истории религии, Государственный музей истории Санкт-Петербурга (Петропавловская крепость), Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Российский этнографический музей, Музей-усадьба Николая Константиновича Рериха (Ленинградская область, Извара), Музей путешественника Петра Козлова. Продуктивны контакты с музейными организациями в регионах, среди которых по-

четное место занимает Национальный музей Бурятии (Улан-Удэ). Основные направления работы связаны с совместными выставками, научными и просветительскими программами изучения и сохранения исторического наследия. Большое внимание Дацан уделяет развитию отношений с Институтом восточных рукописей Российской Академии наук и Санкт-Петербургским государственным университетом, их уникальные фонды позволили вплотную приблизиться к новому уровню переводческой практики. Сохранение исторического наследия — задача исключительной важности; музеи спасли и продолжают сохранять уникальные коллекции объектов буддийской культуры.

В то же время Дацан должен быть обеспечен культовыми предметами для выполнения религиозных обрядов уже сегодня [Елихина, 2013: 248], и это значит, что мы, не снижая значимости восстановления исторического наследия, уделяем большое внимание развитию буддийской культуры и современного буддийского искусства. Так, только за последние несколько лет молельный зал пополнился целым рядом новых предметов, вызывающих восхищение наших прихожан и гостей [Бадмаев, Васильева, 2013: 234]. Это витражи, мозаики, скульптуры, это и буддийская тангка. Во время празднования 100-летия молебна были изготовлены и освящены статуя Пандито Хамбо-ламы Д.-Д. Итигэлова (рис. 13—14) и ему же посвященная ступа (рис. 15). Также новое приобретение — тангка «Шамбала» работы Александра Качарова (рис. 16).

И хотя Санкт-Петербургский дацан все еще не восстановлен полностью, праздничные мероприятия, посвященные столетию первого молебна (май 2013 г.), привели на его ступени в десятки раз больше народа, чем сто лет назад. Это означает, что наш храм продолжает развиваться; мы открыты, и всю нашу научную, историческую, востоковедческую, культурную, художественную общественность, связанную с буддизмом, мы приглашаем объединяться, чтобы продолжить совместную работу.

Список литературы

Андреев, 1993: *Андреев А. И.* Буддийские ламы из Старой Деревни // Невский архив. М.; СПб., 1993. С. 314—349.

Андреев, 2004: *Андреев А. И.* Храм Будды в северной столице. СПб.: Нартанг, 2004.

Андреев, 2012: *Андреев А. И.* Храм Будды в Северной столице. СПб.: Нартанг, 2012.

Бадмаев, Васильева, 2013: *Бадмаев Б. Б., Васильева И. В.* Сохранение традиций и эволюция в реконструкции убранства Дацана Гунзэчойнэй // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Пятые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир». Материалы конференции, Санкт-Петербург, 13—15 июня 2012 г. СПб.: Гиперион, 2013. С. 234—242.

Елихина, 2013: *Елихина Ю. И.* Буддийская бронзовая курильница, подаренная Санкт-Петербургскому дацану в 2011 г. // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. Пятые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир». Материалы конференции, Санкт-Петербург, 13—15 июня 2012 г. СПб.: Гиперион, 2013. С. 248—251.

***Buda B. Badmaev* (*Shirite Lama Jampa Donied*)**

The 100th Anniversary of the Supplicatory Prayer That Preceded the Opening of the St. Petersburg (Petrograd) Datsan

The paper presents the brief history of the first supplicatory prayer held in St. Petersburg's Buddhist Temple long before the Gunzechoinei Datsan was officially opened. This service, dedicated to the 300th anniversary of the Romanov Dynasty, was conducted by Khambo Lama D.-D. Itigelov who headed the delegation of the Buddhists from East Siberia. The paper indicates a relationship between the initial stage of the Datsan's activities and modern approaches to its work. It is maintained also that the Datsan's development is tightly connected with its religious and educational role within the St. Petersburg's historical and cultural environment.

Key words: Saint Petersburg Buddhist Temple, Gunzechoinei Datsan, the 300th anniversary of the Romanov dynasty, D.-D. Itigelov, religious and educational role

***Ц. Б. Дармаев* (*Церен Лама*)**

НАУЧНОЕ ПАРТНЕРСТВО И ПРАКТИКА ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ РАБОТЫ

Во второй половине XIX в. глава Буддийской сангхи Бурятии (Хамбо Лама) написал молитву о здравии императоров Александра II и Александра III и их семей (с минимальными изменениями в тексте), предназначенную для чтения в дацанах Бурятии и Прибайкалья. Рукопись молитвы, посвященной Александру II, хранится в Восточном отделе Библиотеки им. М. Горького СПбГУ, а ксилограф молитвы, посвященной Александру III, — в Институте восточных рукописей РАН. В данной публикации представлен текст молитвы, перевод с тибетского языка, а также краткий комментарий по поводу ее содержания и стилистики.

Ключевые слова: молитвы на тибетском языке, Хамбо-лама, буддизм в Бурятии, буддийская философия, императоры Александр II и Александр III

Санкт-Петербургский дацан Гунзэчойнэй продолжает развивать партнерские отношения с ведущими институтами, музеями и архивами. Это неудивительно, так как переводческая работа лам предполагает налаженные отношения с учеными, и сейчас для этого сложились самые благоприятные обстоятельства, какие существовали далеко не всегда. Для нас изучение материалов библиотек и архивов имеет первостепенное значение, прежде всего в деле поиска бурятских дореволюционных или послереволюционных текстов, сохранившихся в Российской Федерации, т. е. сочинений последнего поколения бурятских авторов, творивших до наступления времен, когда проводилась жесткая антирелигиозная политика. Эти сочинения во всей полноте излагают различные стороны буддийского учения, красноречиво свидетельствуя о том, насколько высоко в тот период был развит в России буддизм, равно как, заметим, и российская буддология.

К нашим партнерам по переводческой практике относятся такие признанные мировые центры изучения культуры и языков современного и древнего Востока, как Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета и Институт восточных рукопи-

сей РАН. Данная публикация представляет собой результат взаимодействия с обеими организациями, но прежде всего с Университетом.

По приглашению профессора В. Л. Успенского, заведующего Кафедрой монголоведения и тибетологии СПбГУ, мы вместе с нашим настоятелем Будой Бальжиевичем Бадмаевым посетили фонды восточного отдела библиотеки им. М. Горького (рис. 17). Проф. В. Л. Успенский особо обратил наше внимание на один текст, который показался нам очень важным как с исторической, так и с религиозной точки зрения и которому мы решили посвятить данную публикацию. Это была написанная на тибетском языке на русской бумаге молитва за императора Александра II [Т-277]. В университетской библиотеке хранится также вариант этой молитвы на монгольском языке [Mong. С 51]. Обе рукописи были привезены в Петербург выдающимся отечественным монголоведом А. М. Позднеевым (1856—1920) из поездки в Монголию и Забайкалье в 1876—1878 гг. После того как наша делегация выразила желание подробнее ознакомиться с этой молитвой, В. Л. Успенский сообщил нам, что в Институте восточных рукописей РАН имеется бурятский ксилограф на тибетском языке, содержащий молитву за императора Александра III [А-1916]. Как выяснилось, оба текста на тибетском языке почти идентичны по содержанию: один и тот же бурятский автор, имя которого не сразу удалось идентифицировать, написал два почти одинаковых религиозных текста. Тексты подписаны — «Пандито Хамбо-лама Галсан-Чойроп», при этом в рукописном варианте имя указано скорописью не очень разборчиво, в то время как в ксилографическом читается четко. Действующий Хамбо-лама Дамба Аюшеев ознакомился с переводом, представленным в настоящей работе, заинтересовался авторством текстов, и в результате иволгинские ламы помогли нам его определить: автором оказался Хамбо-лама Галсан-Чойроп Ванчиков.

В Иволгинском дацане хранится написанная его учеником рукопись на монгольском языке, которая содержит подробные биографические сведения об авторе наших материалов. Чойроп Ванчиков родился в 1808 г. в местности Сагаан-Бургаасун (Белый Тальник), Селенгинский аймак, Бурятия. В 1814 г. в шестилетнем возрасте он был зачислен в хувараки. В 1831 г. Г.-Ч. Ванчиков стал гецулом в Гусиноозерском дацане, в 1853 г. принял посвящение в гелоны и при Хамболаме Чойвон-Дорже занимал пост ширээтэ-ламы. В результате выборов ширээтэ-лама Гусиноозерского дацана Чойраб Ванчиков был избран исполняющим обязанности Пандито Хамбо-ламы и в этой должности был утвержден императорским указом 22 декабря 1860 г. Во времена Г.-Ч. Ванчикова в Гусиноозерском дацане начала действовать школа цаннит. Годы пребывания Г.-Ч. Ванчикова в должности Пандито Хамбо-ламы: 1860—1872 гг. В 1873 г. Пандито Хамбо-лама Галсан-

Чойроп Ванчиков «ушел в нирвану», прожив 65 лет [Чимитдоржин, 2004].

Оба текста (первый — рукописный, второй — ксилографический) состоят из шести страниц и представляют собой молитвы-благопожелания о здравии двух российских императоров: Александра II и Александра III. Отличие текстов — только в именах собственных: императора, супруги, наследника.

Тексты имеют наименование «Молитва о здравии Наместника неба, великого Владыки Императора Александра II / Александра III под названием „Приумножающая долголетие“». Все сказанное в дальнейшем будет касаться их обоих, но рассматривать содержание мы будем на примере первого из них; он же положен также в основу публикации тибетского текста и перевода, а разночтения со вторым текстом даны в скобках (см. ниже).

Текст написан классическим тибетским языком, в стихотворной форме, а именно четверостишиями. В первой, вводной строфе от имени буддистов звучит призыв к трем божествам долголетия о том, чтобы они даровали оное императору Александру. Этот призыв к буддийским божествам долголетия означает, что автор хорошо осведомлен о стилистике соответствующих классических текстов благопожеланий о здравии, написанных выдающимися учителями, буддийскими иерархами.

В первой же строфе молитвы фиксируется высочайший уровень почтения, с которым буддисты относятся к императору. Он назван Наместником неба. Таким же термином в Китае называли китайского императора. Здесь мы видим этот термин примененным в отношении Белого царя.

Следующие четыре строфы содержат пожелания долгой и счастливой жизни императору и императорской семье, в них среди прочего имеется чрезвычайно интересный фрагмент, который мы хотели бы отметить особо. В тексте сказано:

> Едва лишь расчехлив клинок двуострый, дабы сдержать противника, тщеславные миллионные народы приводит к примиренью…

Другими словами, буддисты желают государю уметь так распорядиться оружием, чтобы одна лишь перспектива его использования (в сегодняшних реалиях можно было бы, пожалуй, говорить об *испытании* оружия) позволила усмирить народы других стран и наций, пожелавших нанести урон России. То есть пожелание состоит в том, чтобы царь, не ведя никаких войн и лишь указывая на возможность использования оружия без его реального применения, смог бы усмирять врагов. Это пожелание актуально и для современной Российской Федерации, обладающей таким оружием, которое в состоянии ее защитить

без использования его на практике. По поводу этого фрагмента хорошо сказала к. и. н. О. С. Хижняк (ГМИР):

> Эти прекрасные строки об оружии и его неприменении связаны с буддийской концепцией четырех вариантов властного управления, один из которых — бряцание оружием без его применения, — здесь и обыгрывается.

Таким образом, из этих строк мы видим, что Пандито Хамбо-лама, буддийский духовный лидер, который, казалось бы, не только не занимался политической деятельностью, но и едва ли мог быть особенно осведомлен о российской внешней политике, в действительности переживал за будущее России и беспокоился о том, чтобы во имя блага народа у царя имелось оружие, которое без прямого использования, лишь напоминанием о себе позволило бы избежать военных действий.

В предпоследней строфе содержится благопожелание о процветании Учения Будды и о том, чтобы в нашей стране — России, в то время Российской Империи — ширились традиции правды и чести «подобно возрастающей луне». Оканчивается текст строфой посвящения заслуг и выражением «Сарва мангалам («Да будет благо»), которое является классической формулой для завершения буддийских текстов.

Данная молитва предназначалась для чтения во время молебнов о здравии императоров и их семей во всех дацанах Бурятии и Прибайкалья. Она написана изящным, поэтическим слогом, притом ясным и понятным, что также следует признать достоинством.

Мы надеемся, что этот первый опыт обращения к материалам библиотеки Санкт-Петербургского университета и Института восточных рукописей РАН станет началом систематической работы по изучению особенностей религиозных текстов на тибетском языке бурятских и монгольских авторов. В частности, предстоит работа по переводу автобиографии Дамба-Даржо Заяева, первого Пандито Хамбо-ламы нашей Буддийской традиционной сангхи. Это очень важный текст, в котором находят отражение и история Российской империи, и история развития буддизма в Бурятии, здесь отчасти следует искать и истоки российской буддологии.

གནམ་བསྐོས་བདག་པོ་ཆེན་པོ་སྟོབས་ཀྱིས་འཁོར་ལོ་བསྒྱུར་བའི་ལེག་སན་དར་གཉིས་ (གསུམ་) པའི་ཞབས་བརྟན་སྨོན་ཚིག་ཚེ་དཔལ་རྒྱས་བྱེད་ཞེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ (བཞུགས་སོ)།

1b1 ཨོཾ་སྭ་སྟི། བཀའ་དྲིན་ཟླ་མེད་གཏན་གྱི་སྐྱབས་གནས་མཆོག ། (2) འཆི་མེད་འདོད་འཛོའི་དཔལ་སྟེར་ཚེ་དཔག་མེད། །རྣམ་པར་རྒྱལ་མ་ཡིད་བཞིན་ (3) འཁོར་ལོ་སོགས། །ལྷག་པའི་ལྷ་ཡིས་ཚེ་དཔལ་ཆར་དུ་ཕོབ། །མཁྱེན་བརྩེའི་ (4) བདག་ཉིད་སྟོབས་

ཀྱིས་འཁོར་ལོ་བསྒྱུར། །དྲིན་ཆེན་བསྟན་དང་འགྲོ་བའི་གཉེན་ (5) གཅིག་པུ། །གནམ་བསྐོས་ཨ་ལིག་སན་དར་གཉིས་ (གསུམ་) པ་ཡི། །སྐུ་མཆོག་རྡོ་རྗེ་

2a1 ལྟ་བུར་རྟག་བརྟན་ཤོག །དམ་པའི་རྣམ་འཕྲུལ་མི་དབང་ཆོས་ཀྱི་ (2) རྒྱལ༔ ༔འགྲོ་ཀུན་དོན་དུ་ཡངས་པའི་རྒྱལ་ཁམས་སུ། །ཁྲི་ཕྲག་བསྐལ་བའི་བར་ (3) དུ་རྟག་བཞུགས་ནས། །ནམ་ཡང་གཡེལ་མེད་ཕན་བདེའི་སྲོག་འཛིན་མཛོད།། (4) མཐུ་སྟོབས་ནུས་པའི་གཟི་བྱིན་སྟོང་འབར་ཞིང་། །མི་མཐུན་གཡུལ་ལས་ (5) རྒྱལ་པའི་རྒྱལ་མཚན་གྱིས། །དྲེགས་ལྡན་སྤྱི་དགྲ་མ་ལུས་ཟིལ་གྱིས་གནོན།།

2b1 ཆབ་འབངས་བྱམས་བརྩེས་སྐྱོང་མཁན་ཞབས་བརྟན་ཤོག །ཕ་རོལ་དགྲ་
(2) འཇོམས་རྩེ་ངར་ལྡན་པའི་མཚོན། །གདེངས་པ་ཙམ་གྱིས་ཚེ་བར་མངོན་རློམ་པའི།།
(3) རྒྱལ་ཕྲན་བྱེ་བ་དབང་བསྒྱུར་གནམ་བསྐོས་ལྷ། །འཛམ་གླིང་སྐྱེ་འགྲོའི་དཔལ་དུ་
(4) ཞབས་བརྟན་ཤོག །རླབས་ཆེན་བསོད་ནམས་གཅིག་བསྡུས་བདག་ཅག་མགོན།།
(5) དགྱེས་བྱེད་ཁྲི་བཙུན་དམ་པ་མ་རི་ཡ། །སྲས་མཆོག་ཨ་ལིག་སན་དར་ (ཉི་ཀོ་ལའི་བཅས་) རེ་བཞིན་

3a1 བརྟན། །སྙན་གྲགས་ཆེན་པོ་ཉི་ཟླ་ལྟར་གསལ་ཤོག །བདེན་ (2) ཚིག་མཐུ་ལས་རྒྱལ་བསྟན་དར་ཞིང་རྒྱས། །མི་དབང་ཆེན་པོའི་སྐུ་ཚེ་བརྟན་པ་དང་།། (3) ཡ་རབས་བཙན་པོའི་ལུགས་བཟང་ཟླ་ལྟར་འཕེལ། །འགྲོ་ཀུན་རྫོགས་ལྡན་ (4) དཔལ་ལ་སྤྱོད་པར་ཤོག །བསླུ་མེད་སྐྱབས་གནས་ཀུན་གྱི་བྱིན་རླབས་དང་།། (5) བདག་ཅག་ལྷག་བསམ་རྣམ་པར་དཀར་པའི་མཐུས། །འགལ་རྐྱེན་མཚན་མ་

3b1 མཐའ་དག་རབ་ཞི་ནས། །སྨོན་པའི་གནས་ཀུན་ཐོགས་མེད་འགྲུབ་པར་ཤོག །
(2) ཅེས་གནམ་བསྐོས་བདག་པོ་ཆེན་པོ་སྟོབས་ཀྱིས་འཁོར་ལོ་བསྒྱུར་བ་ཨ་ལིག་སན་དར་
(3) གཉིས་ (གསུམ་) པའི་ཞབས་བརྟན་སྨོན་ཚིག་ཚེ་དཔལ་རྒྱས་བྱེད་ཞེས་བྱ་བ་འདི་ཡང་མི་དབང་རིན་པོ་ (4) ཆེའི་སྐུའི་འགལ་རྐྱེན་ཙུང་ཞིག་འབྱུང་བར་བརྟེན་རྒྱལ་ཁམས་ཤར་མཐའི་ཞུ་སེར་རིང་ལུགས་ (5) པ་དག་གི་གྲྭ་ཚང་རྣམས་ཀྱི་ཚོགས་འདོན་དུ་འདི་ལྟ་བུ་ཞིག་དགོས་པར་བསམ་ནས་ཕྱོགས་

4a1 དེའི་མཁན་མིང་འཛིན་པ་བསྐལ་བཟང་ཆོས་རབ་ཞེས་བྱ་བས་བྲིས་པ་ (2) འདི་ཉིད་གོང་མ་རྒྱལ་པོ་ཆེན་པོའི་མཛད་བཟང་མཐའ་དག་ཕྱོགས་ཀུན་ཏུ་དར་ཞིང་རྒྱས་པ་
(3) ལ་བྱ་བ་བྱེད་པའི་རྒྱུར་གྱུར་ཅིག། (མངྒ་ལཾ།།)

Молитва о здравии Наместника Неба, великого Владыки Императора Александра II (III) под названием «Приумножающая долголетие»

(перевод с тибетского)

Ом Свасти! (Да будет благо!)

В доброте бесподобные, незыблемые святые Прибежища,
Благо Бессмертия щедро дарующие — Амитаюс,
Ушнишавиджая, Белая Тара [1] и другие Божества превосходные, —
Долголетие дождем пролейте!

[1] Три Божества Долголетия.

Мудрости и Сострадания воплощение — Император,
Благодетель великий, Учения и всего живого общий друг,
Наместник Неба Александр II (III)!
Пусть Тело [Его], драгоценное, как алмаз, останется и крепким,
и здоровым!

Великолепное олицетворение Дхармараджи [2],
Ради живых существ в Стране огромной
В течение десяти тысяч кальп [3] возрождаясь вновь и вновь,
Пусть пребывает во здравии — во имя счастья и процветания!

Сияние Могущества, тысячекратно разгораясь
Победным Стягом в противостоянии с врагами,
Высокомерные народы усмиряя, и в Доброте, и в Состраданье
Оберегая мирных граждан, — да пребудет!

Едва лишь расчехлив клинок двуострый, дабы сдержать
Противника, тщеславные миллионные народы
Приводит к примиренью Божественный Наместник Неба.
Да здравствует [он] во славу человечества!

Большое добродетелей собранье, Правителя благая Радость,
Великая Императрица Мария и цесаревич Александр (Николай)
Пусть в здравии пребудут крепком, будто скалы,
И Слава их, как Солнце и Луна, блистает!

Пусть силой слова Правды процветает Учение Победоносных,
Пусть будет твердо здоровье Великого правителя,
А Чести лучшие традиции — подобны возрастающей Луне!
Пусть все живые существа достигнут Золотого века!

По благословению всех истинных Прибежищ
И силой нашей чистой Бодхичитты,
Усмирив всякие признаки препятствий,
Все молитвенные пожелания пусть непреложно сбудутся!

Эта «Молитва о здравии наместника Неба, Великого Владыки Императора Александра II (III) под названием „Приумножающая долголетие“» написана на восточных окраинах государства в связи с появлением осложнений для здоровья Великого правителя и предназначена для молебнов в дацанах Желтошапочной традиции держателем звания Хамбо-ламы по имени Галсан-Чойроп. Пусть она способствует распространению всех великих свершений Царя во все стороны света!

(Сарва-мангалам!)

---

[2] «Царь Учения».

[3] Значительный период времени, в течение которого совершается цикл существования мира.

Список литературы

Источники на тибетском языке

A-1916: *Пандито Хамбо-лама Галсан-Чойроп Ванчиков*. Gnam bskos bdag po chen po stobs kyis 'khor lo bsgyur ba a lig san dar gsum pa'i zhabs brtan smon tshig tshe dpal rgyas byed zhes bya ba. Коллекция ИВР РАН, шифр A-1916.

Mong. C 51: *Пандито Хамбо-лама Галсан-Чойроп Ванчиков*. Küčün-iyer kürdün-i orčiγulugči [!] tngri eǰen boγda imperator qoyaduγar aligsandir qaγan-u ölimei batudquyin jalbaril nasun čoγ-yi nemegülügči kemegdekü orosiba. Коллекция восточного отдела библиотеки им. М. Горького, шифр Mong. C 51, старый шифр Xyl. Q 707.

T-277: *Пандито Хамбо-лама Галсан-Чойроп Ванчиков*. Gnam bskos bdag po chen po stobs kyis 'khor lo bsgyur ba a lig san dar gnyis pa'i zhabs brtan smon tshig tshe dpal rgyas byed zhes bya ba. Коллекция восточного отдела библиотеки им. М. Горького, шифр T-277; старый шифр Xyl. Q 706.

Справочная литература

Чимитдоржин, 2004: *Чимитдоржин Г. Г.* Институт Пандито Хамбо лам. 1764—2004: сборник биографической информации / БТСР, Буддийский ин-т «Даши Чойнхорлин». Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Улан-Удэ: Изд-во буддийского ин-та «Даши Чойнхорлин», 2004.

Tsyren B. Darmaev (*Tseren Lama*)
Academic Partnership and the Translational Practice

In the second half of the 19th century, the head of the Buddhist Sangha of Buryatia in Russia, Khambo Lama, wrote a prayer for well-being of the Russian emperors Alexander II and Alexander III and their families, with very little amendations, aimed at being recited at the Datsans of Buryatia and the Baikal region. A manuscript copy of the prayer devoted to Alexander II is kept in the Oriental Department of the M. Gorky Library of St. Petersburg State University while a copy of the block print of the prayer devoted to Alexander III is found at the Institute of Oriental Manuscrupts, RAS. This paper contains the text of the prayer, its translation from Tibetan and a brief commentary on its contents and stylistics.

Key words: prayers in Tibetan, Khambo Lama, Buddhism in Buryatia, Buddhist philosophy, the emperors Alexander II and Alexander III

***Д. Г. Дашибалданов* (*Дымбрыл Багша — Еше Жигме*),**
***Б. Б. Бадмаев* (*Ширетэ Лама Джампа Доньёд*)**

СИСТЕМА ОБРАЗОВАНИЯ В БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ САНГХЕ РОССИИ

Представлена система буддийского образования, сосредоточенного в России в двух главных учебных заведениях Буддийской традиционной сангхи: Буддийском университете «Даши Чойнхорлин» им. Дамба Даржа Заяева (при Иволгинском дацане) и Агинской буддийской академии (в Агинске). Охарактеризованы особенности программ этих учебных заведений, показана роль такой формы практического обучения буддийским наукам, как диспут.

Ключевые слова: буддийское образование, Буддийский университет при Иволгинском дацане, Агинская буддийская академия, диспут, буддизм в Бурятии

Говоря о научно-образовательных учреждениях Буддийской традиционной сангхи России (БТСР), мы в этой статье условно отделим образование от науки, хотя в буддийских монастырях эти два аспекта деятельности неразрывно связаны. В сфере образования имеется три основных направления: 1) монастырское образование, которое получают священнослужители, ламы; 2) образование для мирян; 3) образование для детей. В настоящее время образованием священнослужителей занимаются у нас в основном два учебных заведения в Бурятии: Буддийский университет «Даши Чойнхорлин» (*тиб.* «Земля счастливого Учения») им. Дамба Даржа Заяева, находящийся неподалеку от Улан-Удэ, и Буддийская академия в Агинске.

Задача этой статьи — описать буддийские образовательные системы для священнослужителей, в том числе на примере Иволгинского университета, ведущего учебного заведения БТСР.

Исчерпывающая информация об истории и базовых принципах буддийского монастырского (гелуг-па) образования представлена в известном очерке Бадзара Барадийна (1878—1937) [Барадийн, 1992], выдающегося ученого-востоковеда, писателя, путешественника, пер-

вого наркома просвещения Бурят-Монгольской АССР. В этом очерке автор рассматривает учебные программы монастырей школьного типа — шадда (в отличие от отшельнического — дубда), — существовавших в то время на территории Тибета, Монголии и Бурятии. Монастыри «шадда» могут не иметь в своей структуре факультетов, а могут и иметь их. В первом случае речь идет о монастырском образовательном учреждении начальной ступени, которое впоследствии по мере развития начнет, скорее всего, открывать факультеты. Монастыри могут открывать один или несколько факультетов: цанит-, жудба-, дуйнхор-, жедор-, ламрим-, манба-дацаны.

Факультет цанит (чойра) представляет собой школу критического изучения религии и философии буддизма, при этом великие монастыри могут открыть несколько факультетов цанит (так, в тибетском монастыре Дрэпунг есть факультеты Гоман и Лосэлин, в которых используются особые учебники, именуемые, соответственно, «гоманикча» и «лосэлин-икча»; в старые времена в этом монастыре был и третий факультет цанит — Дэян). Монахи, отучившиеся на факультете цанит, получают ученые звания различных степеней: габжу, рабжамба, дорамба, лхарамба. Метод преподавания на факультете цанит называют мнемоническо-диалектическим: тексты всех основных учебников, а в каких-то случаях и комментирующие, заучиваются наизусть.

В отличие от цанит-дацанов, обучение на так называемых «факультетах символики» организовано по объяснительно-толковательному методу, поскольку изучаемая здесь литература, имеющая тантрический стиль изложения и иносказательные способы передачи понятий, недоступна для неподготовленных. Прежде всего это относится к непосредственно тантрическим факультетам — акпа- или жудба-дацанам. В дуйнхор-дацане, т. е. на факультете Калачакры, изучают высшую символику, а также астрономию и астрологию. Специалисты этого факультета выпускают календари лунного исчисления и предсказывают солнечные и лунные затмения с высокой точностью. Также факультетом символики является жедор-дацан, где организация работы практически не отличается от двух предыдущих.

На факультете ламрима (в ламрим-дацане) изучают общую систему буддизма в форме учения о пути достижения состояния Будды. Система Ламрима в ясной структурированной форме была разработана в трудах великих буддийских мыслителей: Атиши (982—1054) и Цонкапы (1357—1419). Ламрим делит приверженцев буддизма на три категории (малого, среднего и высшего развития), обучение базируется на основном труде Дже Цонкапы «Ламрим Ченмо» («Большой Ламрим»). Срок пребывания в ламрим-дацане неограничен, и дацан не имеет системы присуждения ученых степеней.

На факультете медицины (манба-дацан) изучают тибетскую медицину, произошедшую из древнеиндийской системы медицинского

знания и получившую серьезное развитие со времен Ютогба Ендан Гомбо (IX в.). Тибетская медицина широко распространилась среди монголов и бурят и стала «одним из могущественных проводников ламаизма» в разных странах [Барадийн, 1992: 61]. Основное руководство по тибетской медицине — трактат «Джуд-ши» («Четыре книги по медицине») — изучают в манба-дацане в течение 4 лет. Летняя практика в годы обучения обычно связана со сбором лекарственных растений под руководством опытных эмчи-лам. Ученое звание по факультету медицины — манрамба.

Буддийский университет «Даши Чойнхорлин» им. Д. Д. Заяева был открыт в 1991 г. в Иволгинском дацане, в с. Верхняя Иволга, к западу от г. Улан-Удэ. Изначально в нем были созданы два факультета: философский и медицинский. В следующие годы были открыты специализированные факультеты: дуйнхор (Калачакры) и буддийской живописи. «Даши Чойнхорлин» выпускает буддийских священнослужителей, ученых-буддологов и востоковедов, специалистов по тибетскому и старомонгольскому языкам, а также тибетской медицине. В основе образовательной системы лежит философия школы гелуг, которая дополняется изучением тибетского, английского, русского и бурятского языков, основ информатики, истории и этнографии, культуры и искусства народов Центральной Азии. Студенты постоянно практикуются в переводе канонических текстов. Срок обучения составляет 5—6 лет. По окончании университета «Даши Чойнхорлин» студент (хуварак) получает диплом о высшем образовании и звание ламы (учителя). Затем наиболее способные выпускники едут в Индию для продолжения обучения в Гоман-дацане (Северная Индия), который имеет духовные и исторические связи с Бурятией. Традиционный курс обучения в Индии составляет 16 лет. По окончании этого курса обучения ламы получают звание Геше (условно равно степени кандидата философских наук). После получения звания лама имеет возможность претендовать на более высокие ученые степени: геше-дорамба, геше-габжу (условно равна степени доктора наук) и геше-лхарамба (высшая степень, профессор).

Число студентов в университете «Даши Чойнхорлин» достигает обычно 120 человек. Преподавателями выступают ламы, закончившие обучение в Индии, в тибетских монастырях, в частности в Гомандацане. Из числа преподавателей большинство закончили или имели счастье обучаться в этих монастырях, но среди учителей есть и такие, кто обучался в Монголии или непосредственно в Бурятии. Учебный процесс в настоящее время включает восемь курсов. На первых курсах, с первого по четвертый, иногда по пятый, учатся примерно по двадцать человек, а на шестом и выше — по десять или еще меньше.

На первых двух курсах студенты изучают буддийскую философию, при этом много внимания уделяется искусству ведения диспута.

Диспуты выстроены по классической системе, которая пришла из Индии, перешла в Тибет, затем, задолго до революции 1917 г., была принята и широко практиковалась во многих монастырях Бурятии. Мы продолжаем эту традицию. На лекциях сначала проходят текст на тибетском языке, затем преподаватель дает объяснение на русском или на бурятском языке, после чего дает задание для диспута, обычно по теме, которую прошли в этот день. Студенты, почти всегда одного курса, после занятия собираются в актовом зале, где обычно и проходят диспуты. Согласно классическому методу ведения диспута, один оппонент садится, другой встает и задает вопросы, на которые надо отвечать, потом они меняются ролями.

Допустим, на занятиях с преподавателем изучается тема «Бодхичитта» и ее принимают к обсуждению. Преподаватель раскрывает это понятие на базе основного, коренного текста, которым является сочинение «Украшение из постижений» («Абхисамаяланкара»), а также канонического комментария к нему и более позднего тибетского комментария. Рассматривается тема максимально полно: какова основа бодхичитты, происхождение, виды, подразделения, как достичь этого состояния, что оно приносит, какую пользу. В частности, преподаватель рассказывает, что в тексте написано, будто бодхичитта существует только у бодхисаттв. Если ограничиться только этим одним текстом, то можно решить, что бодхичитту имеют одни лишь бодхисаттвы. Однако же в другой книге написано, что бодхичитту имеют также будды. При этом состояние будды является конечным, а этап, на котором наличествует бодхичитта, ему предшествует, и лишь пройдя этот этап, индивид достигает состояния Будды. В самом деле, если бодхичитта — это устремленность к состоянию будды, то для достигшего этого состояния такое стремление уже будто бы и не нужно… Казалось бы, имеется очевидное противоречие между двумя вполне авторитетными текстами. И вот студенты устраивают диспут на эту тему, пытаясь постичь истину. Выигрывает тот, кто сильнее, кто лучше подготовлен, более полно осведомлен.

В процессе диспута участники могут и не прийти к общему мнению, однако они узнают, что в рамках одной темы могут сосуществовать разные представления. Текст, который был написан одним автором в какое-то определенное время, отражает его видение вопроса в современных ему обстоятельствах. Например, кто-то может увидеть стол сверху, и ему он предстанет в форме квадрата. А другой человек увидит его сбоку, и для него стол оказывается имеющим четыре ножки и не квадратным. Собрав разные мнения с разных сторон, мы можем выстроить обширное понимание явления или какого-то его аспекта.

С первого курса университета студенты узнают: чтобы научиться дискутировать, нужно освоить систему, научиться выстраивать рамки ведения диспута. Надо уметь не уходить в сторону, придерживаться

порядка ведения дискуссии, отталкиваться от классического текста и возвращаться к нему, аргументированно высказывать свои соображения, опираясь на суждения и доказательства, прочитанные в том или ином тексте, на который необходимо сослаться.

Техника диспута отрабатывается на разных темах и в рамках разных дисциплин. Особенно плодотворен этот процесс при обучении логике с первого по третий курс, так как студентам прививается культура формулирования доказательств, отбора неопровержимых или наиболее эффективных аргументов, оценки их близости или удаленности от истины.

На четвертом курсе студенты изучают теорию познания: типы познавательной деятельности, виды сознания, факторы ума. На пятом и шестом курсах проходят Праджня-парамиту — как коренной текст («Абхисамаяланкару»), так и комментарии. Занятия проходят на тибетском языке с устным переводом на русский, редко с письменным переводом.

Отдельно в Университете существует факультет Калачакры (дуйнхор-дацан). Он расположен неподалеку, в монастыре Хамбын Хурэ, в Верхней Березовке. Там в основном изучают ритуалы, правила проведения молебнов и т. п. Много занимаются оформлением алтарей, дуганов, учатся строить песочную мандалу. Изучение тантрической части буддизма начинают с усвоения учения сутр и только затем приступают к учению тантры.

Что касается мероприятий, направленных на повышение уровня образовательных программ, следует упомянуть об организации диспутов для преподавателей. Ежемесячно, по инициативе Пандито Хамболамы Аюшева, с прошлого года систематически, в Университете проводят диспуты непосредственно среди преподавателей. Собираются в актовом зале все студенты и выбирают жюри, после чего происходит диспут между преподавателями.

Теперь несколько слов об Агинской буддийской академии, которая расположена на территории Агинского дацана «Дэчен Лхундублинг» в Бурятском национальном округе Забайкальского края.

Агинская буддийская академия продолжает традиции существовавшего с 1811 г. до репрессий 1930-х гг. Агинского дацана, одного из ведущих исторических центров буддийского образования. Возрождение и становление Агинской буддийской академии прошло через несколько этапов и реорганизаций. В 1993 г. была открыта Школа тибетской медицины и факультет буддийской философии. В 1994 г. Школа тибетской медицины стала филиалом Института тибетской медицины и астрологии (ФИТМА), который находится в г. Дхарамсала (Индия). В 1998 г. учебное заведение получило статус Агинского бурятского буддийского института, который в 2003 г. преобразован в Агинскую буддийскую академию.

В Академии можно получить профессиональное духовное буддийское образование в рамках программ трех факультетов: буддийской философии, тибетской медицины, буддийской живописи. По окончании студентам выдаются дипломы по специальностям: философ-богослов, инструктор-исследователь тибетской медицины, мастер буддийской живописи тангка. Обучение там продолжается четыре года, по окончании присуждается степень бакалавра буддийских наук. На философском факультете сначала в течение четырех курсов изучают логику и теорию познания, далее праджняпарамиту, на последнем курсе изучают воззрения различных философских школ — как буддийских, так и не относящихся к буддийским.

Подробную информацию о деятельности буддийских образовательных учреждений в Бурятии можно найти как на сайте Иволгинского дацана, так и в научных периодических изданиях. Так, Буддийский университет в течение ряда лет выпускает известный не только в Бурятии буддийский научно-популярный альманах «Легшед» (в переводе с тибетского означает «Прекрасное Изречение»), где публикуются актуальные сообщения о наших заботах и успехах.

Список литературы

Барадийн, 1992: *Барадийн Б. Б.* Буддийские монастыри (краткий очерк) // Orient (альманах). Вып. 1. СПб., 1992. С. 61—116.

***Dimbril G. Dashibaldanov* (*Dimbril Bagsha — Eshe Zhigme*), *Buda B. Badmaev* (*Shirite Lama Jampa Donied*)**

The Educational System of the Buddhist Traditional Sangha of Russia

The paper outlines the system of Buddhist education represented in two major educational institutions of the Buddhist Traditional Sangha of Russia (BTSR) such as the Damba Darzha Zayaev BTSR Dashi Choihirlin Buddhist University, located at the Ivolga Datsan, and the Aginsk Buddhist Academy. Peculiarities of the Buddhist educational programs and the role of dispute as a form of practical education are touched upon.

Key words: Buddhist education, Buddhist University at the Ivolga Datsan, the Aginsk Buddhist Academy, dispute, Buddhism in Buryatia

В. Л. Успенский

БУДДИЙСКАЯ КНИГА В РОССИИ

В XIX—XX вв. в буддийских монастырях (дацанах) Восточной Сибири были напечатаны ксилографическим способом тысячи буддийских книг на тибетском и отчасти на монгольском языке. Эти книги отражали все жанры буддийской литературы и отличались высоким качеством печати. Пока еще история буддийского книгопечатания в России изучена недостаточно, не существует и полного каталога монастырских изданий.

Ключевые слова: Ксилографическое книгопечатание, буддизм, дацаны, Восточная Сибирь

В своем выступлении я хотел бы высказать некоторые соображения по поводу роли России в распространении, создании, приумножении буддийской книги.

В буддизме существует совершенно особое отношение к книге, аналогичного которому нет ни в одной другой религии. Согласно традиции, буддизм может существовать только в том случае, если одновременно присутствуют три его компонента («три сокровища» или «три прибежища»): Будда, его Учение (дхарма) и община последователей (сангха). В символическом смысле Будда — это его статуи и изображения; Учение — это записи проповедей Будды, как рукописные, так и печатные, т. е. книги; община, в строгом смысле этого слова, — монахи, хотя в широком смысле светские верующие тоже причисляются к ней. Таким образом, Учение Будды сохраняется в форме книги; отсюда понятно то почтение, с которым относятся к книге буддисты. Переписывание, чтение вслух и заучивание наизусть священных текстов является одним из главнейших для буддиста дел.

В Древней Индии книги писали на длинных и узких пальмовых листьях, связанных вместе ниткой, которую продевали через отверстие в середине каждого листа. Обычную тибетскую книгу изготавливали, в подражание ее далеким индийским прототипам, в виде несброшюрованной пачки длинных и узких листов бумаги, помещенных между двумя деревянными досками и вместе с ними завернутых в ткань. Говоря о китайском влиянии, необходимо прежде всего отметить искусство изготовления бумаги и книгопечатание с деревянных

досок (ксилография). Ксилографическое книгопечатание получило среди тибетцев и монголов столь широкое распространение, что значительно потеснило рукописную книгу.

Именно буддизму мы обязаны изобретением книгопечатания. Самая древняя сохранившаяся печатная книга — это «Алмазная сутра» на китайском языке, датированная 868 г.

Тибетский буддизм распространен среди народов, которые живут в трудных природных условиях: тибетцев, монголов, калмыков, бурят, тувинцев. Но именно эти народы перевели, напечатали и переписали такое огромное количество буддийской литературы, что можно смело утверждать: по количеству книг на душу населения они превзошли все остальные народы мира. Главными центрами тибетской буддийской книжности были многочисленные буддийские монастыри. Как следует из официальных российских источников, в середине XIX в. в Восточной Сибири существовало 34 буддийских монастыря (дацана), причем в 31 из них имелись свои печатни. Многие крупные монастыри печатали каталоги своих изданий, в которых обычно указывали название книги, год издания и количество страниц.

Таким образом, практически все дацаны в Бурятии были охвачены ксилографическим книгопечатанием. Поскольку в Сибири имелось большое количество древесины соответствующих сортов, то технических проблем не было. Кроме того, важным фактором выступала близость к основному ареалу тибетского буддизма, т. е. книги в Восточную Сибирь поступали из Монголии, Пекина, Кукунора и даже из Тибета. Некоторые из этих книг обретали в бурятских дацанах «вторую жизнь». Существует немало бурятских перепечаток книг, оригиналы которых были изданы за тысячи километров от Сибири.

О материале — древесине — я упомянул не зря. Например, живущие в степях юга Европейской России калмыки, которые также исповедуют тибетский буддизм, материала для изготовления ксилографических досок почти не имели, поэтому, соответственно, и книгопечатания у них почти не было.

Я хотел бы упомянуть опубликованный покойным монгольским академиком Ринченом довольно давно, еще в 1959 г., список книг, которые были напечатаны в разных дацанах на тибетском и монгольском языке. К сожалению, пока что отечественная наука какого-то аналога подобного каталога не составила. В опубликованном Ринченом каталоге перечислены 1696 названий, среди них не только книги, но и всякого рода амулеты, дхарани, печатные изображения бурханов и т. п. Однако, основываясь на личном опыте работы с этими книгами, я могу уверенно сказать, что этот список неполон. В нем не упомянуты даже некоторые издания большого объема, насчитывающие сотни листов. Кроме того, здесь перечислены только книги, напечатанные в бурятских дацанах после середины XIX в.

Следует отметить, что книги, которые были напечатаны в Бурятии в первой половине XIX в., довольно сильно отличаются от книг второй половины XIX в. Во-первых, бумага еще не производилась в значительных количествах, она была в основном серовато-голубоватого цвета, часто с водяными знаками. Зато подавляющее количество книг, изготовленных в пореформенной России ксилографическим способом, напечатаны на гладкой белой бумаге, произведенной в основном фабрикой Сумкина или фабрикой наследников Сумкина. Во-вторых, явно повысилось качество печати. В течение нескольких десятилетий мастерство бурятских резчиков заметно усовершенствовалось. Ксилографы, напечатаные после второй половины XIX в., почти все отличаются исключительно четкой и ясной печатью, в то время как более ранние бурятские ксилографы выглядят мутновато, хотя в целом качество их печати достаточно высокое.

Очень хотелось бы выяснить, когда именно началось в России книгопечатание буддийских книг на тибетском языке. Как известно, годом признания буддизма в качестве официальной религии Российской империи считается 1741 г., и тогда 150 лам были указом императрицы Елизаветы Петровны освобождены от налогов. В последовавшие годы количество лам только увеличивалось, поэтому можно предположить, что началось книгопечатание в XVIII в. Но, к сожалению, пока не удалось найти какую-нибудь книгу на тибетском или монгольском языке, ксилографическим методом напечатанную в России в XVIII в. Насколько я могу судить, самые старые книги, напечатанные в бурятских дацанах, — это книги, которые были собраны основоположником российского монголоведения Осипом Михайловичем Ковалевским. В 1828—1833 гг. он был послан в Восточную Сибирь для изучения монгольского языка и для сбора книг и материалов. Среди собранных им материалов есть книги на тибетском и монгольском языке, отпечатанные на русской бумаге. Если я не ошибаюсь, самый старый водяной знак, имеющийся на этой бумаге, датирован 1828 г. На данный момент это самая старая книга, которую удалось найти, но я все же надеюсь, что в дальнейшем удастся обнаружить книгу на тибетском или монгольском языке, напечатанную в России в XVIII в.

Говоря о высоком уровне ксилографического книгопечатания на тибетском и монгольском языке, можно привести известный факт. В 1925 г. Ученый комитет Монголии, т. е. будущая Академия наук Монголии, заказал в Агинском дацане новое издание известного терминологического буддийского словаря «Источник мудрецов» (Mkhas pa'i 'byung gnas). Этот факт свидетельствует о том, что и после революции, во всяком случае в первые годы, книгопечатание в бурятских дацанах процветало. Это издание было выполнено на очень высоком уровне. Как известно, вскоре началась активная борьба с религией, и в

1930-е гг. дацаны были закрыты, всякое книгопечатание прекратилось, ксилографические доски, очевидно, погибли, сохранились только единицы. Я думаю, что в перспективе, объединив усилия специалистов прежде всего Санкт-Петербурга и Улан-Удэ, следовало бы приступить к составлению сводного каталога изданий на тибетском языке, которые осуществлялись дацанами в Восточной Сибири начиная с XVIII в. и до первой трети XX в.

Vladimir L. Uspensky

Buddhist Book Printing in Russia

During the 19th to 20th century, thousands block prints of Buddhist books in Tibetan and, to a lesser degree, Mongolian were made in the Buddhist monasteries, *datsans*, in East Siberia. These books covered all genres of Buddhist literature and the quality of their printing was very high. The history of Buddhist book printing in Russia has not yet been extensively studied, nor does there exist a full catalogue of monastic editions.

Key words: woodblock printing, Buddhism, datsans, East Siberia

А. В. Зорин

ТИБЕТСКИЙ ФОНД ИВР РАН: ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ, АКТУАЛЬНОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ [1]

В статье кратко рассмотрены основные этапы формирования и обработки тибетского фонда ИВР РАН с начала XVIII в. по настоящее время. Особое внимание уделено текущей работе по обработке и каталогизации материалов фонда, который следует рассматривать как великое музейное собрание книжных и иллюстративных артефактов тибетской буддийской культуры.

Ключевые слова: монастырь Аблаинкит, Азиатский музей, тибетский фонд ИВР РАН, тибетская археография

Институт восточных рукописей РАН, который правомерно рассматривать как прямое продолжение Азиатского музея (основанного в 1818 г. в Санкт-Петербурге изначально с целью собирания восточных книг и монет), располагает одной из крупнейших в мире коллекций текстов на тибетском языке. Впрочем, начало образования коллекции относится еще ко времени правления Петра Великого — первые тибетские тексты поступили в Санкт-Петербург в 1720 г. из развалин монастыря Аблаинкита на Иртыше (ныне территория Восточного Казахстана, в 60 км от Усть-Каменогорска). Последующие поступления в течение XVIII в. связаны в основном с именами академиков Г. Миллера и П. Палласа, совершавших экспедиции в малоисследованные на тот момент окраинные земли Российской империи. По итогам этих первых шагов в собирании тибетских и монгольских текстов (поначалу представлявших собой одну коллекцию) помощник Палласа И. Ериг (ум. 1795) составил список приобретенных материалов, изданный по-

[1] Данная статья представляет собой краткое изложение материалов из двух статей автора по истории формирования и обработки тибетского фонда ИВР РАН [Зорин, 2012; 2014]. Эти статьи снабжены всеми необходимыми отсылками к архивным документам и научным публикациям, здесь указаны только каталоги различных частей фонда.

сле его смерти (1796). В нем значатся, в частности, 12 тибетских сочинений и 12 тибето-монгольских билингв [Jährig, 1796].

В XIX в. первым значимым пополнением коллекции тибетских книг уже образованного Азиатского музея стало приобретение собрания барона Шиллинга фон Канштадта (1835 и 1841 гг.), в котором имелись, в частности, рукописные индексы к тибетскому буддийскому канону, превосходные рукописные издания отдельных буддийских текстов и даже полный комплект Дэргэского Кагьюра, первой части тибетского буддийского канона. Тибетские книги поступали также из Пекина, от деятелей Русской духовной миссии (в частности от главы X Миссии архимандрита Петра (Каменского)). В 1847 г. был опубликован сводный перечень тибетских текстов в собрании Азиатского музея, составленный Я. Шмидтом и О. фон Бётлингком [Schmidt, Böhtlingk, 1847]. Этот труд по сей день остается последним *опубликованным* описанием (хотя и очень кратким) тибетского фонда (если не считать каталога тибетских свитков из Дуньхуана [Савицкий, 1991]). Отдельные добавления к нему были опубликованы чуть позже в статьях А. Шифнера. В 1863 г. в Азиатский музей перешла библиотека Азиатского департамента МИД, включавшая значительное количество тибетских книг, в том числе великолепное пекинское издание тибетского буддийского канона.

Конец XIX в. ознаменовался значительным ростом общественного интереса к региону Центральной Азии, куда были снаряжены многочисленные научные и разведывательные экспедиции. Одним из результатов этого процесса стало приобретение нескольких ценнейших коллекций тибетских текстов, оказавшихся в итоге в Азиатском музее: 1) 333 тома (в основном собрания сочинений важнейших учителей школы гэлук), привезенные из Лхасы Г. Ц. Цыбиковым (экспедиция в Центральный Тибет 1899—1902 гг.); 2) около 200 книг (в основном изданных в монастырях Амдо — Лавране и Кумбуме), которые привез Б. Б. Барадийн (экспедиция в Лавран 1905—1907 гг.); 3) 218 тибетских рукописей из Дуньхуана, присланные российским консулом в Урумчи Н. Н. Кротковым в 1911 и 1913 гг. (в основном копии «Сутры Арья-Апаримитаюрджняны», также копии «Хридая-сутры» и еще несколько сочинений); 4) около 120 текстов из Хара-Хото (в основном буддийского содержания; среди них — один из самых ранних ксилографов на тибетском языке), привезенных П. К. Козловым наряду с памятниками тангутской письменности и некоторыми другими текстами (Монголо-Сычуаньская экспедиция, 1907—1909 гг.); 5) 57 дощечек с тибетскими надписями, происходящих из Миранского городища близ озера Лобнор и отражающих жизнь тибетского военного гарнизона в этом регионе в период расцвета древнего тибетского государства в VII—IX вв. (приобретены в 1914 г. С. Е. Маловым).

В годы гражданской войны новых поступлений тибетских текстов в документах не зафиксировано. Характерной чертой раннего советского периода стало распределение по различным архивам, музеям и т. д. конфискованных материалов, в частности, Азиатскому музею в 1928 г. было передано большое число тибетских ксилографов (в основном бурятского и китайского происхождения) из закрытой еще в 1921 г. библиотеки Казанской духовной академии. Иногда книги покупались у владельцев, так, например, в 1926 г. были приобретены 60 книг на тибетском языке у вдовы известного монголоведа А. М. Позднеева.

Также книги поступали от ученых, совершавших научные поездки в монастыри Бурятии, особенно много — от А. И. Вострикова и Е. Е. Обермиллера (в основном тексты по буддийской философии). Часть этих книг сначала хранилась в библиотеке специализированного Института буддийской культуры (ИНБУК), основанного в 1928 г., но просуществовавшего совсем недолго.

Новый этап развития востоковедения в нашей стране начался в 1930 г., когда в Ленинграде был организован Институт востоковедения АН СССР, в который вошли Азиатский музей, ИНБУК и Тюркологический кабинет со своими коллекциями и сотрудниками. С 1932 г. планомерной обработкой коллекции книг на тибетском языке занялась Н. П. Ярославцева (впоследствии Ярославцева-Вострикова). Результатом ее работы стали инвентарные книги значительной части фонда, однако весной 1937 г. по ложному обвинению был арестован и вскоре расстрелян ее супруг А. И. Востриков, она же сначала была уволена из Института, а в 1938 г. подверглась аресту и лагерному заключению.

Трагические события второй половины 1930-х гг. в СССР повлекли между тем существенное пополнение коллекции тибетских книг в собрании ИВ АН. Во-первых, Институт получил личные коллекции некоторых репрессированных ученых, в частности Вострикова (что спасло их от вероятной утраты). Во-вторых, в 1938 г. из закрытого Музея книги, документа, письма (более известного под названием Музея палеографии), основанного Н. П. Лихачевым, в ИВ были переданы ценные восточные книги, в том числе несколько тибетских. В-третьих, в Институте оказались многочисленные тексты из закрытых и разоренных буддийских монастырей, находившихся на территории Иркутской, Читинской областей и тогдашней Бурят-Монгольской АССР (именно эти территории названы в одном из документов 1955 г.). С количественной точки зрения, последнее следует признать самым массовым единовременным поступлением во всей истории фонда. Сложно сказать, поступали ли в ИВ тексты из калмыцких монастырей и храмов и из петербургского дацана, которые также были закрыты. Стоит отметить роль некоторых ленинградских ученых, прежде всего В. Д. Якимова и Е. М. Залкинда, принимавших участие в отборе книг и

прочих культовых объектов закрывавшихся (по сути, уничтожавшихся самыми варварскими способами) бурятских монастырей. Они немало сделали для сохранения памятников буддийской культуры, но их возможности были, конечно, весьма ограниченны.

В годы Великой Отечественной войны тибетский фонд, как и все прочие части коллекции ИВ, хранился в помещениях Библиотеки Академии наук. Героическими усилиями немногих оставшихся в Ленинграде сотрудников Института коллекцию удалось уберечь от серьезных повреждений. При этом значительная часть тибетского фонда чудом уцелела во время одного из немецких обстрелов осажденного города, в результате которого были выбиты стекла, разрушена часть стены. Книги, по счастью, не пострадали, и их на время перенесли в другое место.

Вскоре после окончания войны, в 1949—1950 гг., ИВ получил в свое распоряжение новое, более просторное помещение. Ему была отдана часть Новомихайловского дворца, где Институт (ныне ИВР РАН) находится и по сей день. Переезд на новое место (где тибетский фонд в течение 1950-х гг. несколько раз переносили с места на место), реорганизация Института (в результате которой он был переведен в Москву, в Ленинграде же поначалу остался только Сектор восточных рукописей, лишь в 1956 г. преобразованный в Ленинградское отделение ИВ АН СССР), нехватка кадров не способствовали поддержанию фонда в порядке, и хотя отдельные усилия в этом отношении предпринимались и в 1939—1940 гг., и в первые послевоенные годы, но к желаемым результатам они не привели. Между тем к концу 1950-х гг. фонд еще несколько разросся: в частности, в 1947 г. была приобретена коллекция текстов по медицине у находившегося в ссылке бывшего сотрудника Института Б. В. Семичова, в 1948 г. Государственная публичная библиотека передала ИВ тибетские книги, поступившие в нее после 1937 г. (в том числе многотомный сборник «Сакья-кабум»), наконец, в 1956 г. Музей истории религии и атеизма передал фонду более тысячи текстов из бурятских дацанов.

В 1960 г. была собрана группа молодых тибетологов, которой предстоял поистине колоссальный труд по разбору тибетского фонда. Первоначальный состав группы включал Л. С. Савицкого, М. В. Воробьеву-Десятовскую и Г. А. Маковкину. Последняя была вынуждена уйти из Института в 1966 г. по болезни, через два года ее место заняла Е. Д. Огнева. Сначала группа занималась первичным разбором фонда, потом была начата его сплошная инвентаризация. Составленные в основном в течение 1973—1975 гг. инвентарные книги стали итогом этой колоссальной по своей сложности работы. Всего было присвоено более 20 500 инвентарных номеров, которые составили отдельные тома основного и дублетного фондов, в первом тома были разбиты на категории A, B, C — в порядке увеличения формата.

К 1975 г. усилиями группы фонд был разобран настолько, что его материалы стали доступны исследователям, однако о полной инвентаризации фонда, не говоря уже о его каталогизации, говорить не приходилось. Несмотря на то что работа предстояла огромная, группа по обработке тибетского фонда была упразднена, с ним остался работать один Л. С. Савицкий, который, хотя и дополнил инвентарные книги за счет небольшого числа составленных им конволютов, в сущности, законсервировал всякую деятельность по обработке и каталогизации фонда.

Новый исторический период, начавшийся в 1990-е гг., поставил отечественную науку в довольно бедственные условия и в то же время значительно расширил возможности научного сотрудничества с зарубежными странами. В 1992 г. к руководству Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (в который превратилось прежнее ЛО ИВ АН СССР) обратился руководитель американской организации Asian Classics Input Project (ACIP) Майкл Роуч с предложением составить компьютерный каталог тибетских рукописей и ксилографов с помощью тибетских монахов из монастыря Сэра-Мэй (Бангалор, Индия). Филиал дал согласие на участие в этом проекте.

Работа началась в 1994 г., когда в Санкт-Петербург прибыли три тибетских монаха: гэше Туптэн Пэлгье, Нгаванг Кэцун и Чжампа Намдрол (первый из них после двух лет работы вернулся в Индию, третий также уехал в начале 2000-х гг., так что в 2008 г. проект завершал один Нгаванг Кэцун). От филиала в состав рабочей группы вошли Л. С. Савицкий (руководитель группы) и В. Л. Успенский. Работа этой группы заключалась в электронном описании сочинений по схеме, включавшей 21 пункт: номер сочинения в каталоге, шифр, тибетское название, название на санскрите, другие языки, печать или штамп, краткое название, автор, год издания, тип издания, происхождение бумаги, цвет бумаги, качество бумаги, качество печати, номер тома, количество листов, количество строк на странице, размер листов, размер текста, место издания, изображения, колофон [Uspensky, 1996: 51—53].

Работа двигалась очень медленно по целому ряду объективных и субъективных причин. В конечном итоге тибетцами были обработаны все тома среднего формата (в основном сумбумы) и значительная часть томов малого формата (по большей части бурятские издания отдельных канонических и постканонических сочинений). Вне базы данных (по изначальному решению) остались издания буддийского канона, дублетный фонд, разрозненные листы. Качество выполненной работы можно охарактеризовать как удовлетворительное. Получившаяся база данных полезна для нахождения требуемых сочинений, однако она слабо структурирована и не может претендовать на звание академического каталога. Немало в ней и фактических ошибок (в на-

званиях, в количестве листов и т. д.) и недоработок (приведены далеко не все колофоны, не всегда установлено авторство там, где это можно было сделать, и т. д.).

Проведенная в 2004 г. В. Л. Успенским и Н. С. Яхонтовой под руководством М. И. Воробьевой-Десятовской проверка тибетского фонда выявила многочисленные недостатки в организации учета и хранения книг, разрозненных листов и артефактов. Стало очевидным, что полноценная каталогизация фонда невозможна без его новой полной инвентаризации и правильной расстановки тибетских книг. Подготовку к регистрации разрозненных листов и некоторых отдельных книг в 2005 г. проводил В. Л. Успенский. В 2006 г. эта работа была поручена руководством ИВР РАН (организованного в 2007 г. на базе СПбФ ИВ РАН) автору данной статьи, к которому впоследствии присоединилась С. С. Сабрукова, а также, для выполнения ряда работ внутри проекта, Н. С. Яхонтова, Б. Л. Митруев и А. А. Сизова.

Следует отметить, что формально в рукописном собрании ИВР РАН нет такой структурной единицы — «тибетский фонд». Это понятие объединяет несколько отдельных фондов, имеющих собственные инвентарные книги.

На 2007 г. такими структурными единицами были следующие группы материалов:

1) тибетские рукописи из Дуньхуана;
2) тибетские тексты на дощечках из коллекции С. Е. Малова;
3) тибетские тексты из Хара-Хото;
4) тибетские ксилографы и рукописи (основной фонд);
5) тибетские ксилографы (дублетный фонд);
6) связки разрозненных листов (фонд «РА»);
7) связки разрозненных листов (фонд «РВ»);
8) фонд икон.

Первые три собрания сохранили свой статус отдельных фондов, их состав практически не претерпел изменений.

Последнее собрание, состоявшее к 2007 г. из 625 буддийских живописных и ксилографических изображений, преимущественно икон танка и цакли, стало основой для нового фонда, получившего название иллюстративного фонда тибетско-монгольских коллекций. К 625 единицам хранения были присоединены около 400 икон из художественного фонда и значительное число различных иллюстративных материалов из основного фонда тибетских ксилографов и рукописей (альбомы, клишированные печатные изображения божеств для амулетов и т. п.), а также из разрозненных листов (печатные изображения божеств, защитные круги, астрологические и медицинские рисунки, диаграммы и т. д.). Основная работа по инвентаризации этих материалов была завершена в первой половине 2013 г. Общее число единиц хранения составило около 4000 инвентарных номеров (более 2500 шиф-

ров). В 2009 г. коллективом авторов во главе с А. В. Зориным был составлен электронный каталог 1300 живописных икон танка и цакли, проект был поддержан грантом президента Российской Федерации. В 2013 г. вышел бумажный каталог избранных 108 икон [Зорин, Иохвин, Крякина, 2013], электронный же каталог дорабатывается, в перспективе он может быть размещен на официальном сайте ИВР РАН.

Оставшиеся четыре собрания, под которыми чаще всего и понимается «тибетский фонд», решено было объединить в фонд тибетских ксилографов и рукописей. Также было решено отказаться от механического деления текстов по формату.

Базовые принципы, на которых основана текущая работа по сплошной инвентаризации фонда и которые были разработаны в 2007 г., состоят в следующем:

1) единицами хранения (с присвоением им уникальных инвентарных номеров) выступают тома, которые могут быть сборниками текстов с единым оглавлением (карчак) и сплошной (как в изданиях канона) или раздельной (как в сумбумах) пагинацией, отдельными изданиями того или иного сочинения (от томов с большим количеством листов до совсем маленьких текстов, иногда из одного листа; в многотомных изданиях каждый том признается отдельной единицей хранения), конволютами;

2) тома, входящие в сборники текстов с единым оглавлением и в многотомные издания отдельных текстов, а также различные издания одного и того же текста собираются вместе (ранее не только малоизвестные собрания текстов, но даже издания канона и многотомных канонических текстов могли быть рассеяны по фонду, так что пользоваться ими было весьма затруднительно);

3) шифры присваиваются уникальным изданиям текстов. Многотомные издания получают один шифр, при этом номера томов указываются через косую черту (например: 1-й том Пекинского Кагьюра имеет новый шифр Tib.1/1, 2-й — Tib.1/2 и т. д.). Если текст представлен несколькими экземплярами, номер экземпляра фиксируется через запятую (например, одно из изданий «Лотосовой сутры», представленное в 10 экземплярах, имеет шифры от Tib.205 до Tib.205, экз. 10);

4) вся необходимая информация о единицах хранения заносится в новые инвентарные книги (на электронном и бумажном носителях), составляются конкорданс новых и старых шифров и топографический каталог фонда;

5) все инвентаризированные единицы хранения пагинируются (в предшествующие периоды эта работа практически не проводилась и старые инвентарные книги нередко содержали ошибочную информацию о количестве листов в томах).

К концу 2013 г. было обработано около 13 000 единиц хранения (примерно половина всего фонда), преимущественно издания буддийского канона и отдельных канонических сочинений. Параллельно го-

товится издание каталога этой части фонда. В дальнейшем планируются еще две части каталога: 1) издания сумбумов и отдельных сочинений по различным областям буддийского знания; 2) многочисленные небольшие тексты, в основном бурятского происхождения.

Совершающаяся на наших глазах цифровая революция открывает перед исследователями и хранителями архивных и музейных коллекций новые широкие возможности. Уже на данном этапе мы стараемся использовать новые технологии (в частности, осуществляется фотокопирование отдельных элементов книг: иллюстраций и печатей). По окончании инвентаризации фонда, очевидно, встанет вопрос об оцифровке самих текстов.

Еще одной задачей, которую предстоит решать после завершения обработки фонда, является обеспечение для него современных условий хранения. Как часть последней задачи мы рассматриваем возвращение к оригинальной системе хранения тибетских книг в особых тканых оболочках *пэрэ*, основная часть которых была, к великому сожалению, бездумно пущена в утиль в советский период. Использование *пэрэ* является не только знаком уважения к тибетской книжной культуре, но и достаточно эффективным способом сохранения книг от пыли и т. п., вместе с тем дающим книгам возможность «дышать», что важно для консервации бумаги. Мы очень благодарны коллегам и друзьям, в частности из Санкт-Петербургского дацана, которые находят ресурсы, чтобы помогать фонду в этом деле.

Подводя итог, хочется отметить, что в истории формирования фонда удивительным образом преломилась история Санкт-Петербурга и России за последние триста лет. Сам тибетский фонд во всей своей полноте и многообразии является настоящей сокровищницей знаний по тибетскому буддизму, уникальным живым памятником письменной культуры многих народов Центральной Азии, в том числе наших соотечественников: бурят, калмыков, тувинцев. Наша работа основана на отношении к тибетскому фонду ИВР РАН как к великому музейному собранию, в котором даже многочисленные копии тех или иных сочинений являются зримым свидетельством того колоссального значения, которое в буддийской культуре придается книге. Мы рады сотрудничеству со всеми коллегами и организациями, которые разделяют это отношение, и особенно важным видится нам сотрудничество с Санкт-Петербургским буддийским храмом дацаном Гунзэчойнэй, история которого всегда была тесно связана с историей нашего Института.

Список литературы

Зорин, 2012: *Зорин А. В.* Тибетский фонд Института восточных рукописей РАН: из истории формирования и каталогизации (1720—1917 гг.) // Новый исторический вестник. 2012. № 3 (33). С. 37—53.

Зорин, 2014: *Зорин А. В.* Тибетский фонд Института восточных рукописей РАН: из истории формирования и каталогизации (1917—2013 гг.) // Страны и народы Востока. 2014. (В печати.)

Зорин, Иохвин, Крякина, 2013: Сто восемь буддийских икон из собрания Института восточных рукописей РАН / Авторы-сост.: А. В. Зорин, М. Б. Иохвин, Л. И. Крякина; Под общ. ред. А. В. Зорина; Научный консультант А. А. Терентьев. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013.

Савицкий, 1991: *Савицкий Л.С.* Описание тибетских свитков из Дуньхуана в собрании Института востоковедения АН СССР. М., 1991.

Jährig, 1796: [*Jährig J.*] Über die Mongolischen Bücher der hiesigen akademischen Bibliothek // Journal von Russland. März 1796. Jahrgang III. Bd. II. St. 9. P. 126—128.

Schmidt, Böhtlingk, 1847: *Schmidt I. J.*, *Böhtlingk O.* Verzeichniss der Tibetischen Handschriften und Holzdrücke im Asiatischen Museum. St. Petersburg, 1847.

Uspensky, 1996: *Uspensky V. L.* Two Years of Cataloguing of the Tibetan Collection in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies: Some Problems and Perspectives // *Manuscripta Orientalia*. 1996. Vol. 2, nr 1. P. 51—53.

Alexander V. Zorin

The Tibetan Collection Kept at the IOM RAS — the History of Formation, Current Situation and Perspectives on Development

The paper briefly characterizes the major stages of formation and cataloguing of the Tibetan collection kept at the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, from the early 18th century up to the present. Special attention is paid to the current work aimed at the processing and cataloguing of various parts of the collection, which should be treated as a great museum collection of books and pictorial artifacts belonging to Buddhist culture.

Key words: Ablayin-kit monastery, the Asiatic Museum, the IOM RAS Tibetan collection, study of Tibetan books

Ю. И. Елихина

ИКОНОГРАФИЯ БОДХИСАТТВЫ АВАЛОКИТЕШВАРЫ В ИСКУССТВЕ БУДДИЗМА

Автор рассматривает в статье основные формы иконографии бодхисаттвы Авалокитешвары, божества милосердия и сострадания, получившие распространение в искусстве буддизма. Этот бодхисаттва один из самых почитаемых у разных народов. Он может иметь мужские, женские и гневные ипостаси. В частности, согласно тибетским иконографическим сводам, имеются 108 форм этого божества, причем конкретные формы в различных сводах могут разниться. В статье рассматриваются образы Авалокитешвары, зафиксированные в искусстве Индии, Юго-Восточной Азии, Дальнего Востока, Центральной Азии.

Ключевые слова: бодхисаттва Авалокитешвара, иконография, буддийское искусство

Авалокитешвара, бодхисаттва милосердия и сострадания, один из наиболее почитаемых божеств у разных народов, исповедовавших буддизм Махаяны и Ваджраяны.

Письменные памятники и археологические находки свидетельствуют о появлении культа Авалокитешвары во времена Кушанской династии (I—III вв.) на севере **Индии**, приблизительно в середине II в. н. э. Его изображения встречаются среди памятников Гандхары и Матхуры, открывающих эпоху буддийского искусства. Отличительной чертой этих памятников является изображение миниатюрной фигурки Будды Амитабхи в короне бодхисаттвы. Он может изображаться также как «размышляющий» бодхисаттва с цветком лотоса в левой руке. Среди памятников кушанского искусства из Матхуры Авалокитешвара выступает не только как самостоятельное божество, но и в составе триады — вместе с Буддой Шакьямуни и Майтреей. В такой форме он называется Падмапани (‘Имеющий лотос в руке’). Он одет, как принц, его голову украшает тюрбан — знак царского происхождения. Бодхисаттва восседает в свободной царской позе (махараджалиласане), его атрибутом служит лотос. На раннем этапе практически невозможно

отличить Майтрею от Авалокитешвары, так как их иконография совпадает: левая рука бодхисаттвы изображена в жесте абхая-мудры (защиты), а в правой он держит сосуд-кундику.

После V в. изображения Авалокитешвары изменились: он имеет одеяние бодхисаттвы, корону и украшения и становится самостоятельным божеством, т. е. появляются его многочисленные отдельные образы. Отныне Авалокитешвара является одним из наиболее популярных бодхисаттв. Об этом свидетельствуют многочисленные памятники искусства из Эллоры, Аджанты и Канхери в период династии Гупта (IV—VI вв.) и после нее. В росписях пещер Аджанты (V—VI вв.) отличительным атрибутом Авалокитешвары служит цветок лотоса.

Среди памятников Эллоры (VI—XIII вв.) насчитывается сто десять изображений Авалокитешвары. В пещере № 90 в Канхери (II—IX вв.) бодхисаттву окружают женские божества: Тара и Бхрикути. Вся триада символизирует мудрость и сострадание. Образ Авалокитешвары из Сарнатха (VI в.) представляет его стоящим в позе трибханга, правая рука находится в жесте варада-мудры (даяния блага), в левой бодхисаттва держит цветок лотоса. Его прическу венчает миниатюрная фигурка Будды Амитабхи [Klimburg-Salter, 1995: il. 213].

В Западной Индии Авалокитешвара почитается как защитник от различных напастей (от внезапных происшествий в дороге: нападений львов; змей; взбесившихся слонов; от рук разбойников и грабителей; от демонов, вызывающих болезни; от пожара; помогает при переправе через реку; избавляет от неправедного суда на чужбине). Бодхисаттва становится покровителем торговцев, путешественников и паломников.

К концу VI в. в Индии Авалокитешвара окончательно приобретает статус независимого божества: он уже сам имеет свиту из бодхисаттв, и к его помощи прибегают в определенных жизненных ситуациях: он помогает предотвратить различные опасности, излечивает болезни, оказывает милосердие. Первый образ одиннадцатиликого Авалокитешвары датируется концом V—началом VI в., он происходит из Канхери (пещера № 41). Многорукие формы Авалокитешвары, типичные для тантрического искусства, встречаются в Северо-Восточной Индии после династии Гупта.

Наиболее показательны в этом отношении памятники из Наланды, одного из крупнейших буддийских монастырей Индии, существовавшего с 600 по 1200 г. Среди них встречаются и тантрические изображения Авалокитешвары [Debjani, 1995: plates 8, 68, 69, 75], и обычные образы Падмапани [Debjani, 1995: plates 7, 28, 34, 36, 46].

Число рук в тантрических формах составляет от четырех до шестнадцати, в них имеются атрибуты, характерные для индуистских и буддийских божеств: камандалу или кундика (сосуд для воды), данда (жезл), четки и лотос. Эти атрибуты имеет обычно творец мира, вели-

кий учитель и мастер всех знаний Брахма [Saletore, 1985. Vol. 1: 249]. Брахма вместе с Шивой и Вишну составляют главную триаду индуистских божеств. Третий глаз Авалокитешвары, трезубец и крюк ассоциируют его с Шивой в форме Махешвара. Аркан связан с владыкой вселенской души — Пашупати (одна из форм Шивы). Невидимый аркан, который Авалокитешвара накидывает на определенную душу, сделал его спасающим арканом сострадания (Амогха-паша), в него он притягивает все смертные души для их освобождения. Ратна и чинтамани — символы даяния и его ответ верующим, данда — символ наказания, которое ожидает злые души. Все элементы, присутствующие в посткушанский период в иконографии Авалокитешвары, появляются в искусстве Северной Индии в раннем Средневековье, только в более выраженной форме. В коллекции Государственного Эрмитажа имеется тангка с изображением Авалокитешвары в форме Амогхапаши (рис. 18, тангка, инв. № У-114, размер 23×31 см, живопись минеральными красками на полотне, тибето-китайский стиль, Китай, XIX в.). На ней бодхисаттва представлен трехликим, с телом белого цвета, в правых руках он держит лотос и штандарт, увенчанный трезубцем, в левых — аркан и вишва-ваджру.

Авалокитешвара часто изображается восседающим в махараджалиласане (свободной позе царя). Эта поза демонстрирует его превосходство не только над духовным, но и над светским и материальным миром. Авалокитешвара занимает одно из центральных мест в индийском буддизме, потому что он символизирует сострадание ко всем живым существам.

Позднее, в период династии Пала, с середины VIII по конец XII в., Авалокитешвара становится космическим спасителем, что характерно для иконографии эзотерического буддизма, содержащего тайные знания, недоступные для непосвященных. На стеле из Наланды конца XI в. справа от Авалокитешвары изображены Тара и Судханакумара, слева — Бхрикути и дхармапала Хаягрива. Внизу показан прета, которого Авалокитешвара избавляет от страданий, поливая нектаром прямо из своей руки. В данном случае именно свита бодхисаттвы поясняет его космическую сущность: Авалокитешвара присутствует во всех сферах буддийского мироздания. Как свидетельствуют сохранившиеся дхарани, Авалокитешвара занимал центральное место в тантрических сочинениях. В Бихаре в конце XI в. было найдено его изображение в форме Шадакшари, к которому относится мантра «ом мани падме хум». В этой форме бодхисаттва изображается с четырьмя руками, основные находятся в анджали-мудре (жест поднесения драгоценности), атрибуты в других руках — лотос и четки.

На кашмирских изображениях XI в. Авалокитешвара представлен в так называемой «царской» форме: он показан стоящим, одиннадцатиликим, три нижних лика милостивые, все остальные — гневные, в

правой руке он держит четки, в левой — цветок лотоса [Thurman, Rhie, 1991: 323]. Ладакхская бронзовая скульптура XI в. Авалокитешвары в «царском» облике представляет его сидящим в падмасане, но уже с четырьмя руками.

В Индии образы тысячерукого Авалокитешвары до наших дней не сохранились. Но это не означает, что таких изображений в Индии не существовало. Обе формы божества — одиннадцатиликая и тысячерукая — были известны в районе Конкан в Махараштре, где этот культ процветал с V по VIII в. Культ бодхисаттвы был весьма популярен в Индии вплоть до XIII в.

В «Саддхарма-пундарике», «Самадхираджа-сутре» и «Сурангама-сутре» говорится уже о тридцати двух формах божества. В знаменитой «Лотосовой сутре» упоминаются тридцать три формы Гуань-инь. В более поздней «Карандавьюха-сутре» Авалокитешвара по своей значимости ставится выше будд. Б. Бхаттачарийя опубликовал сто восемь иконографических форм этого божества [Bhattacharya, 1968: 401—427]. Но в этой иконографии отсутствует тысячерукая и некоторые другие формы божества, поэтому теперь стало ясно, что форм Авалокитешвары значительно больше.

О распространении культа Авалокитешвары в **Восточном Туркестане** свидетельствуют археологические находки, настенные росписи и письменные источники.

Рельефные литые бронзовые накладки с изображением Падмапани (происходят из Хотана, рис. 19, высота 8,5 см, инв. № ГА-1080, бронза, литье, найдены в Хотане, IX в., коллекция Н. Ф. Петровского) использовались в качестве украшений буддийских храмов, их сохранилось восемь штук. На них Авалокитешвара в форме Падмапани восседает на лотосовом престоле в позе лалитасана. Его левая рука лежит на колене в жесте варада-мудры (даяния блага), в правой он держит стебель лотоса, на лотосе находится изображение Будды Амитабхи. Еще одна рельефная накладка (высота 7 см, инв. № ГА-1552, бронза, литье, найдена в Хотане, IV—VI вв., коллекция Н. Ф. Петровского) изображает Падмапани стоящим, в правой руке он держит стебель лотоса, в левой — сосуд. В коллекции имеются две миниатюрные литые бронзовые статуэтки Авалокитешвары (высота 4,5 см, инв. № ГА-1083, ГА-1078) китайской работы V—VI вв. Эти памятники хранятся в Государственном Эрмитаже и относятся к коллекции Н. Ф. Петровского (1837—1908), русского консула (с 1882 г.) в Кашгаре. Эта коллекция была приобретена Эрмитажем в 1897 г. [Elikhina, 2008: 34—35]. Кроме бронзовых накладок из Эрмитажа, среди всех памятников Хотана, хранящихся в разных музеях мира, известно всего семь изображений Авалокитешвары на фресках и деревянных дощечках. Он почитался как один из восьми бодхисаттв, имевших резиденцию в Хотане. Ава-

локитешвара упомянут в списке восьми бодхисаттв в тибетском тексте «Пророчество о стране Ли (Хотане)» [Emmerick, 1967: 13].

Храм Авалокитешвары находился на горе Гошринга, особо почитаемом месте Хотана. Имя бодхисаттвы присутствует в тибетских и сакских текстах, но особенное распространение получили дхарани, посвященные Авалокитешваре [Emmerick, 1979: 38]. В сакских текстах особо подчеркнута его связь со светом (свидетельством которой служат его атрибуты: Солнце и Луна) [Williams, 1973: 130—131].

Одним из наиболее уникальных изображений в коллекции Эрмитажа является тангка из Кочо (Турфанский оазис). На ней Авалокитешвара представлен в форме с одним ликом и тысячью рук. В его свите имеются Белохитонная Гуань-инь и другие божества. Тангка отличается сложностью композиции, тонкостью письма, обилием позолоты, она датируется X—XI вв. [Пещеры… 2008: 224—225].

Наибольшее распространение изображения Авалокитешвары получают в Дуньхуане, много его образов в форме Падмапани встречается на живописных свитках, написанных на шелке. На свитке 864 г. из Британского музея Авалокитешвара представлен в четырех формах: 1. Спаситель от различных опасностей; 2. Великий отшельник; 3. Одиннадцатиликий; 4. Великий отшельник, вращающий колесо исполнения желаний. На свитке 945 г. Авалокитешвара в правой руке держит сосуд, а в левой — ивовую ветвь.

В Восточном Туркестане сформировалась иконография и других форм Авалокитешвары. Одно из первых изображений Авалокитешвары в форме «вода-Луна» появилось в Дуньхуане и датируется 981 г. Понятие «вода-Луна» заимствовано из даосских представлений как символ иллюзорности мира, подобной иллюзорности Луны, отраженной в воде. В такой форме Гуань-инь (женская ипостась божества) показана сидящей на берегу реки.

В Восточный Туркестан почитание Авалокитешвары приходит из Индии, где культ становится весьма распространенным, что подтверждено письменными источниками и памятниками искусства. Из Индии и Восточного Туркестана культ Авалокитешвары попал в Тибет и другие страны, принявшие буддизм.

Миграция народов и идей из Индии оказала огромное влияние на культуру **Юго-Восточной Азии**, на формирование искусства, письменности, мифологии и наук. В первом тысячелетии в континентальной части доминировали три этнические группы: народы чамов — вдоль юго-восточного побережья, камбоджийцы — в центральной части долины Меконг и народы мон — на западе.

В этом регионе индуизм предшествовал буддизму. Хотя буддизм был известен в нем уже во II—III вв., он укоренился здесь только после IV—VII вв., пользуясь большой популярностью у народа мон [Фишер, 2001: 175]. Китайские паломники в VII в. писали в своих пу-

тевых заметках об учении Махаяны и Ваджраяны, но с XIII в. господствующим направлением становится буддизм Тхеравады.

Махаяна проникает на территорию современной Бирмы (Мьянмы) в VII в. Особую популярность буддизм приобрел во времена правления короля Анируддхи (1044—1077), который способствовал распространению культа бодхисаттв и Авалокитешвары. Согласно легендам, король собственноручно изготавливал изображения бодхисаттвы.

На памятниках, происходящих из Бирмы, Авалокитешвара изображается в качестве и самостоятельного божества, и спутника Будды Шакьямуни, и в составе триады вместе с Майтреей и Буддой Шакьямуни. Скульптуру изготавливали из камня (преимущественно песчаника), отливали из бронзы и лепили из глины. Иконографические типы: Падмапани, четырехрукая и шестирукая формы [Chutiwongs, 1984: 131—173].

На территории современного Таиланда Махаяна была доминирующим направлением с VII по XIII в. Наиболее распространенные формы Авалокитешвары имеют две руки, но встречаются и многорукие образы. Иконографические типы: Падмапани, четырех- и двенадцатирукая формы [Chutiwongs, 1984: 231—265].

Буддизм получает распространение на территории современной Камбоджи с III в. Область, которая в основном совпадает с территорией современной Камбоджи, была известна как Фунань до поглощения ее государством Чэньла в VI в., когда династии индуистских царей уже набрали силу. Культ Авалокитешвары считался царским в Кхмерском королевстве Камбоджи, во вьетнамском королевстве Чампа и в королевствах Индонезии.

После изгнания яванцев царь Бхавavарнан II (середина VII в.) основал в 802 г. первое государство Камбоджи, положив начало пятисотлетнему правлению кхмеров. Он почитал Авалокитешвару как владыку мира и сделал форму Локешвара своим личным божеством-покровителем. Он же ввел определенные ритуалы. Наибольшего расцвета культ Авалокитешвары достиг во время правления короля Джаявармана VII (1181—1218) [Chutiwongs, 1984: 319; Фишер, 2001: 178—179]. Он провозгласил буддизм государственной религией и построил храмовый комплекс Байон как центр королевского города Ангкор Тхом. Там находились два огромных лика, которые считались образами обожествленного короля в форме Локешвары.

Наиболее ярким примером культа Авалокитешвары может служить сооружение Ангкор Вата, одного из крупнейших в мире каменных храмов XII—XIII вв. Царь-буддист Джаяварман VII пересмотрел концепцию храма Ангкор в соответствии со своими верованиями. Авалокитешвара, который почитался как воплощение сострадания, занял место Шивы и стал центральным божеством храма Ангкор. Этот

храм рассматривался как место обитания божеств и королей божественного происхождения.

Следуя примеру короля, королевы, принцессы и представители знати возводили статуи Локешвары, наделяя их чертами предков, знаменитых учителей и здравствующих родственников. Локешвара стал воплощением божественной природы всех мужчин в стране и почитался как божество, излечивающее болезни.

На огромных каменных рельефах монастыря Ангкор Авалокитешвара предстает наделенным космической властью: он эманирует из своего тела маленькие фигурки Будды, Праджняпарамиты, бодхисаттв и других божеств. Подобные изображения находятся и в южной части западной галереи храма Бантай Чмар, который является посмертным комплексом, посвященным принцу Шриндракумаре. Этот принц также почитался земным воплощением Авалокитешвары. В основу этих рельефов положены тексты «Карандавьюха-сутры». Здесь встречается изображение Авалокитешвары во время посещения ада Авичи, где бодхисаттва, проповедующий учение, представлен многоруким и многоголовым. Имеются сюжеты о Шукундале и даровании спасения асурам, о посещении мира якшей и ракшасов, о передаче мантры от Авалокитешвары бодхисаттве Сарваниваранавишкамбхину и другие [Chutiwongs, 1984: 321—325].

Некоторые рельефы храма Бантай Чмар демонстрируют превосходство Авалокитешвары над Шивой и Вишну, основными божествами индуизма. Авалокитешвара почитается как милостивый спаситель мира, чьи глаза смотрят во всех направлениях и руки готовы к бесконечной помощи. По мнению Чутивонгс, огромные лица статуи Джаявармана VII символизируют всевидящие лики Авалокитешвары [Chutiwongs, 1984: 326]. Сохранились скульптуры из камня, изображающие Авалокитешвару, представляющие его в форме (Падмапани), а также с четырьмя-, восьмью- и тридцатью двумя руками [Chutiwongs, 1984: 335—377].

Буддизм проникает в королевство Чампа (расположенное на территории современного Вьетнама) в связи с китайским вторжением в эту страну в 605 г. Китайский паломник И-цзин, посетивший Чампа в конце VII в., отмечает здесь расцвет учения [Chutiwongs, 1984: 424—425].

В королевстве Чампа короли династии Индрапура (875—920) были ревнителями культа Авалокитешвары, Локешвары и Локеша (так называли это божество в то время). Король Индраварман II в 875 г. соорудил храм в честь этого бодхисаттвы и назвал его Шри Лакшминдра-Локешвара, соединив, таким образом, свое имя с именем Авалокитешвары. Многие донаторы соединяли свое имя с именем бодхисаттвы, эта традиция была заимствована из индуизма. В X в. культ утрачивает прежнюю значимость и возобновляется, согласно пись-

менным источникам, только в XII—XIII вв. с распространением Махаяны под влиянием кхмерской культуры. Позднее во Вьетнаме божество получило имя Гуань-ам. Сейчас культ Авалокитешвары является одним из самых распространенных во Вьетнаме.

Буддизм получает распространение на Шри-Ланке с III в. Культ Авалокитешвары (Натха Девале) приобретает особую популярность в IX—X вв. В XV в. Авалокитешвара почитался как божество-хранитель страны, дарующий процветание и долголетие правящему королю. На Шри-Ланке Авалокитешвара наделен качествами таких индуистских божеств, как Шива, Брахма, Вишну, Дурга, Сканда и Ганеша. К нему обращаются с особой мантрой «ом мани падме сво сти», вариантом тибетской мантры «ом мани падме хум».

Во времена династии Канди (XV в. — 1815 г.) Авалокитешвара считался покровителем королевского рода. На одном изображении король Вималадхармасурья (1591—1604) представлен в короне, украшенной миниатюрным Буддой, держащим в руке цветок лотоса. Эта иконография характерна для формы Авалокитешвары Падмапани. Многие короли этой династии рассматривали себя как земные воплощения Авалокитешвары [Chutiwongs, 1984: 81—82]. С XV в. до 1815 г. правители Шри-Ланки поклонялись Авалокитешваре как божеству-хранителю страны.

Таким образом, культ Авалокитешвары приобрел значительную популярность по мере распространения и утверждения буддизма в странах Юго-Восточной Азии. На большей части территории региона почитание Авалокитешвары утратило свое значение с распространением Тхеравады и индуизма.

Процесс так называемой китаизации буддизма, может быть, наиболее отчетливо прослеживается в тех превращениях, которые на китайской почве претерпевает образ бодхисаттвы Авалокитешвары. По мере распространения в **Китае** Махаяны, проповедующей культ бодхисаттв, спасителей всех живых существ, Авалокитешвара занимает все более значимое место в пантеоне китайского буддизма и обретает статус наиболее популярного божества [Ермаков, 1994: 100].

В «Лотосовой сутре» провозглашается особое качество бодхисаттвы, которое в китайском буддизме становится доминирующим. Он наделен способностью даровать мужское потомство, с чем, может быть, и связана дальнейшая феминизация бодхисаттвы [Ермаков, 1994: 102].

Авалокитешвара становится наиболее почитаемым божеством после Будды Амитабхи в эпоху династии Тан (618—906). Он изображается с лотосом и кундикой.

По китайским текстам можно выделить четыре позиции Авалокитешвары: 1) божество из свиты Будды; 2) близкий по роли к Амитаюсу или Амитабхе; 3) бодхисаттва почитается как спаситель и как Будда

прошлого через произнесение его имени или дхарани; 4) милостивый спаситель, святой отшельник, связанный со священным островом Поталака, каким он предстает в «Аватамсака-сутре».

В Китае наибольшее распространение получили такие сочинения, как «Аватамсака», «Сукхавативьюха», «Саддхарма-пундарика-сутра», «Сурангама» и «Сутра визуализации Будды Амитаюса». В сутрах говорится о связи, существующей между Амитабхой и Авалокитешварой: монарх и его наследник, или отец и сын. Один из китайских каталогов, составленный в период с 265 по 316 г., повествует об Амитабхе как о матери, о Шакьямуни как об отце и об Авалокитешваре как об их сыне.

В ранних китайских сутрах нет описаний Авалокитешвары, некоторые из них говорят о разных формах его манифестации. «Лотосовая сутра» описывает тридцать три формы божества, начиная с человеческой и заканчивая нагами, гарудой и якшами. Формы Авалокитешвары в этом китайском сочинении не всегда индивидуализированы. Основная идея сочинения заключается в том, что бодхисаттва присутствует везде, в облике любого живого существа.

В китайской версии «Карандавьюха-сутры» имеется описание появления Авалокитешвары из сияния, при этом он эманировал из себя верховного Будду космоса, погруженного в медитацию. Из тела Авалокитешвары возник мир: солнце и луна из глаз, Махешвара изо лба, Брахма и другие боги из плеч, Сарасвати из зубов, ветер изо рта, земля из ног и Варуна из живота. Таким образом, Авалокитешвара выступает в качестве творца вселенной [Chün-fang Yü, 2001: 93—149]. В «Карандавьюха-сутре» описываются хождения бодхисаттвы сострадания в различные отделы буддийского ада [Banerjee, 1994: 53].

Бодхисаттва в одиннадцатиликой форме появился в Китае во времена Северной Чжоу (556—681). В VII в. была составлена коллекция «Дхарани-сутр», в этом сочинении говорится, что Авалокитешвара имеет пять основных форм: одиннадцатиликую, тысячерукую, «Белохитонную», Амогхапашу и Хаягриву.

В Китае получили распространение апокрифические тексты, посвященные Авалокитешваре [Chün-fang Yü, 2001: 93—149]. Некоторые из китайских императриц имели, как описано в апокрифах, медитативное общение с бодхисаттвой, а одна из них, мать императора Ваньли (годы правления 1573—1620) династии Мин, вдовствующая императрица Ли, почиталась как земное воплощение Гуань-инь. Эта традиция, скорее всего, восходит к легендарной принцессе Мяошань, которая считалась воплощением тысячерукого и тысячеглазого Авалокитешвары. Первый рассказ о Мяошань, выбитый на стеле, датируется 1100 г. [Chün-fang Yü , 2001: 291].

День рождения Мяошань, девятнадцатый день второго месяца, отмечается в Китае как день рождения Гуань-инь [Chün-fang Yü, 2001:

295]. Династийные хроники эпохи Сун отождествляют Мяошань с императрицей Вэньсянь. Среди списков монахинь того времени действительно встречается имя Мяошань [Chün-fang Yü, 2001: 303].

В период Тан Авалокитешвара почитается только как мужское божество, но во времена ранней Сун появляется женский образ Гуань-инь. Полная трансформация мужского образа Гуань-инь в женский в Китае закончилась в период Юань (1279—1368). Начиная с эпохи Мин (1368—1644) Авалокитешвара почитается в мужской и в женской ипостасях. В минское время появились изображения пяти, тридцати двух и тридцати трех форм Гуань-инь. В «Сурангама-сутре» дается описание тридцати двух форм бодхисаттвы, из них шесть форм представлены женскими образами: монахини, светской дамы, императрицы, принцессы, знатной дамы и девушки. Из тридцати трех образов Авалокитешвары, перечисленных в «Лотосовой сутре», семь женских: монахиня, светская дама, жена старшего брата, домохозяйка, чиновница, адепт йоги и девушка [Chün-fang Yü, 2001: 294]. Среди памятников искусства образ Гуань-инь обычно не имеет признаков какого-либо сословия. Большая часть изображений Гуань-инь, представленных в разных музеях мира, датируется XVII—XVIII вв.

Во времена Сун получила распространение еще одна форма бодхисаттвы, так называемая «вода-Луна». Гуань-инь изображается как мужское божество с сосудом и ивовой ветвью. «Вода-Луна» — одна из десяти китайских метафор, демонстрирующих иллюзорность мира, она соответствует тому состоянию, когда Луна отражается в воде [Chün-fang Yü, 2001: 237].

Изображение Гуань-инь в форме «вода-Луна» помещали и на оборотной стороне зеркал [Chün-fang Yü, 2001: 243].

В литературе встречается и другое мнение — о том, что культ Гуань-инь связан с китайской богиней моря Шенму (*кит.* Sheng mu) [Banerjee, 1994: 55]. В одной из тридцати трех форм Гуань-инь является покровительницей рыбаков, в этой форме она может изображаться стоящей или сидящей на спине огромной рыбы или держать в руках корзину с рыбой.

В Китае и Японии наиболее популярны тридцать три манифестации Авалокитешвары. Л. Чандра подробно разбирает иконографию тысячерукого Авалокитешвары [Chandra, 1988: 48—60]. Первое такое изображение относится к династии Тан и датируется 619—629 гг. [Chandra, 1988: 48]. Самый распространенный текст, посвященный тысячерукой форме Авалокитешвары, был переведен на китайский язык Амогхаваджрой в 723 г. Это сочинение называется «Амогхаваджрадхарани», в нем перечислены все мантры и приводится подробное описание с иллюстрациями всех атрибутов божества. Всего Л. Чандре удалось найти семь китайских сочинений, посвященных тысячерукому Авалокитешваре. В тексте содержится гимн ста восьми Локешварам.

После сопоставления всех текстов Л. Чандра составил список ста восьми форм. В Китае с тысячеруким и тысячеглазым Авалокитешварой был связан ритуал покаяния. После прочтения дхарани грехи прощалась [Chün-fang Yü, 2001: 270].

В Китае имеется место паломничества под названием Гора Пу-то. Оно представляет собой маленький остров, который считается местопребыванием Авалокитешвары, своего рода Поталакой [Chün-fang Yü, 2001: 353], и почитается с X в.

Изображения Авалокитешвары и Гуань-инь, представленные в коллекции Государственного Эрмитажа, весьма многочисленны. Они выполнены из бронзы, камня, дерева и фарфора, написаны на бумаге, дереве, шелке и холсте.

Буддизм получает распространение в **Корее** из Китая в конце IV в., в период Трех царств (58 г. до н. э.—668 г. н. э.). Скульптура изготавливается из камня, глины и бронзы. Сначала Авалокитешвара изображается в свите Будды, а затем, во второй половине VI в., он выступает как самостоятельное божество. Его атрибутом может быть чинтамани, драгоценность-ратна (круглой формы), лотос или сосуд-кундика.

В коллекции Государственного Эрмитажа имеется корейская скульптура (рис. 20, инв. № КО-599, высота 40 см) стоящего бодхисаттвы Авалокитешвары, в короне у него находится миниатюрный образ Будды Амитабхи, двумя руками бодхисаттва держит чинтамани. Стилистически она относится к традиции государства Пэкчэ (18 г. до н. э.—668 г. н. э.) [Elikhina, 2010: 9—10].

В период Объединенной Шилла (668—936) появляются образы одиннадцатиликого Авалокитешвары и его форма с четырьмя руками.

Во времена династии Корё (918—1392) в скульптуре и живописи ощущается сильное китайское и непальское влияние. Появляется образ тысячерукого бодхисаттвы. Период Корё является расцветом буддийского искусства в Корее.

При династии Чосон (1392—1910) буддизм уходит на второй план, его сменяет даосизм, где первостепенную роль играет культ предков. Скульптура и живопись становятся трафаретными, созданными по китайским образцам.

Буддизм, согласно японским хроникам, пришел из Кореи и начал распространяться в **Японии** с 552 г. Самые ранние произведения буддийского искусства датируются VII в. Они отлиты из бронзы. Наиболее знаменитой является триада Сяку, датируемая 623 г. и изображающая Будду в окружении двух бодхисаттв. Одна из ранних скульптур одиннадцатиликого и многорукого Авалокитешвары датируется VIII в. Она вырезана из дерева и покрыта лаком. Этот образ находится в храме Тоседайдзи в окрестностях города Нара [Фишер, 2001: 147, 151—152]. В Японии скульптуру делали из камня, бронзы, резали из дерева и покрывали лаком, лепили из глины.

В Японии особо почитаются следующие формы Авалокитешвары: одноликая и двурукая (тридцать три формы), одиннадцатиликая (Дзюитимэн Каннон), тысячерукая (Сэндзю Каннон), с головой лошади (Бато Каннон) и Нёирин Каннон (шестирукий, с ратной).

Особую популярность со времени Камакуры (1185—1333) приобретают тридцать три китайские формы Авалокитешвары [Frédéric, 1992: 165—174]. Памятником этого периода является знаменитый храм в Киото Сандзюсангэндо («Зал с тридцатью тремя нишами» — намек на тридцать три формы Авалокитешвары), строительство которого началось в 1164 г. В главном зале этого храма помещены тысяча одна статуя Авалокитешвары. Центральным изображением является одиннадцатиликий тысячерукий Авалокитешвара.

В Японии также имеется священная гора Футара, или Никко (префектура Точиги), которая, подобно горам в Тибете и Китае, почитается как место обитания Авалокитешвары [Sadakata, 1997: 130].

В искусстве тангутского города **Хара-Хото** XI—XIV вв. Авалокитешвара имеет разные формы. По китайской традиции, он имеет форму «вода-Луна», а в тибетской живописи изображается в виде Шадакшари или с одиннадцатью ликами и восьмью руками [Самосюк, 2006].

В **Тибете** во время правления царя Сонцэн Гампо (613—649) из Южной Индии была привезена сандаловая статуя Арья Авалокитешвары. Эта статуя почиталась как «самовозникшая», т. е. как статуя, которая появляется сама и является божеством-хранителем данной местности. Сейчас эта статуя находится в Потале. Согласно легендам, эта скульптура была сделана из сандала, который рос на границе между Непалом и Индией. В более поздних тибетских текстах говорится о том, что было сделано три или пять различных сандаловых статуй. Когда эту знаменитую скульптуру вырезали из дерева, то, по преданию, она произнесла: «…Работайте тщательно, я буду божеством-хранителем Сонцэн Гампо» [Schroeder, 2001. Vol. 2: 820]. По стилю У. Шредер относит сандалового Авалокитешвару к работам неварских (непальских) мастеров и датирует VII—VIII вв. [Schroeder, 2001. Vol. 2: 822]. Позднее создавали копии этих статуй из красного и белого сандала, слоновой кости и бронзы [Schroeder, 2001. Vol. 2: 821].

В «Истории буддизма» тибетского автора Будон Ринчендуба (1290—1364) содержится легенда о том, что при строительстве храма Раса Тулнан на территории Лхасы из рабочих инструментов, сложенных у северного выступа храма, появилась еще одна «самовозникшая» одиннадцатиликая статуя Авалокитешвары (в «царской» форме), и ее упросили остаться там [Будон, 1999: 248—249].

Сейчас эта статуя находится в Потале в Белом дворце. Она является одним из наиболее почитаемых буддийских изображений, считается, что она тоже была божеством-покровителем Сонцэн Гампо [Schroeder, 2001. Vol. 2: 820].

Согласно последним исследованиям, некоторые образы Авалокитешвары относятся ко времени ранних тибетских царей. У. Шредер описывает различные формы Авалокитешвары. Самую раннюю скульптуру, отлитую из серебра, он относит к Ярлунгской династии, датирует ее VII—VIII вв. и считает, что она происходит из Центрального Тибета. Лицо скульптуры покрыто холодной позолотой, а волосы покрашены синей краской. Мужское божество сидит со спущенными и перекрещенными внизу ногами на корове, рядом с которой находится теленок. Пьедестал напоминает по форме скалу. Авалокитешвара (в форме Падмапани) держит в правой руке сосуд-кундику с цветами, а в левой руке, на которую он опирается, — два стебля лотоса. Через левое плечо перекинута шкура антилопы. У него достаточно обширная свита, и, как считает У. Шредер, перед Авалокитешварой изображен один из ранних тибетских царей в монашеском одеянии [Schroeder, 2001. Vol. 2: 764].

Вторая, бронзовая скульптура Авалокитешвары этого же времени происходит из Западного Тибета. Этот образ представляет бодхисаттву в редкой двенадцатирукой форме [Schroeder, 2001. Vol. 2: 780]. Шредер опубликовал и другие образы Авалокитешвары, относящиеся ко времени правления ранних царей [Schroeder, 2001. Vol. 2: 783—787].

Сочинение «Мани-гамбум» рассматривает Тибет, его историю и место в мире с мифологической точки зрения. В тексте можно выделить три основных положения, которые характерны только для тибетского мировосприятия: 1) вера в то, что Авалокитешвара является божеством-покровителем Тибета; 2) легенда о царе Сонцэн Гампо и его дворе, в этой легенде царь представлен как земное воплощение Авалокитешвары, говорится также о роли царя в распространении буддизма в Тибете; 3) космологическое представление о культе Авалокитешвары в Тибете, когда царь или правитель является земным воплощением божества, которое почитается как божество-хранитель страны.

Нет сомнения в том, что некоторые практики Авалокитешвары были введены Дипанкара Шриджняной, или Атишей (982—1054). Три основные системы ритуала и медитации восходят к этому бенгальскому учителю. В XII в. началось распространение культа Авалокитешвары публично, и во второй половине XIII в. второй кармапа Карма Пакши (1204—1283) разработал ритуал, связанный с этим культом. Именно в школе кагьюпа в XIII в. сформировался институт земных воплощений бодхисаттвы Авалокитешвары, и Карма Пакши объявил себя воплощением этого божества. В одиннадцатилетнем возрасте он получил мистическое учение от махасиддхи Тилопы (988—1069), основателя линии карма-кагью, и в духовном видении понял, что он является земным воплощением одиннадцатиликого многорукого Авалокитешвары [Duglas, White, 1976: 83]. Такой образ бодхисаттвы пред-

ставлен в коллекции Государственного Эрмитажа (тангка, инв. У-111, размер 54,5×37,5, живопись минеральными красками на полотне, стиль «новый менри», Тибет, начало XIX в.). На ней Авалокитешвара представлен в форме Махакаруника (одиннадцатиликий восьмирукий) (*тиб.* thugs rje chen po bcu gcig zhal) [Ольденбург, 1903: № 95]. А. Гордон не приводит названия этой формы, называя ее «милостивый» Авалокитешвара. Ладони основных рук Авалокитешвары сложены в жесте анджали-мудры (поднесения драгоценности) перед грудью и держат драгоценность. Во второй руке справа находятся четки, третья утоляет голод и жажду голодных духов, посылая им дождь нектара жестом даяния (варада-мудра), четвертая держит колесо учения — чакру. Вторая рука слева держит лотос, третья — сосуд с водой (кундика) и четвертая — лук со стрелой. Бодхисаттву Авалокитешвару окружают Амитаюс, Ушнишавиджая, Белая Тара (три божества долголетия) и Вайшравана.

Культ Авалокитешвары имел большое значение в тибетской среде, особенно в периоды растущей политической нестабильности. Представление о «царе-бодхисаттве» поддерживалось для того, чтобы обеспечить легитимность власти и чтобы она находилась в руках духовных лидеров. Далай-лама и иерархи школы кагью считаются земными воплощениями Авалокитешвары, наряду с ними почитаются также и многие другие учители.

Буддизм получает широкое распространение в **Непале** в V в., хотя изначально его появление в этом регионе связано с именем царя Ашоки (годы правления 273—232 до н. э.), который возводил колонны в честь Будды и оставил эпиграфические памятники в память о том, что Будда родился именно на этой территории, в те времена входившей в состав его империи. Большая часть населения современного Непала — последователи индуизма.

Буддийская скульптура Непала охватывает чрезвычайно обширный круг божеств и сюжетов: от самых простых изображений до сложных эзотерических схем. Непал славился резьбой по дереву, бронзовым литьем (неварских мастеров приглашали ко двору китайские императоры династии Мин), изысканной утонченной живописью и книжной миниатюрой.

Некоторым божествам в Непале поклоняются как индуисты, так и буддисты. Именно к таким культам относится культ Авалокитешвары, который известен в Непале под разными именами: буддисты почитают его как Падмапани. Одно из ранних изображений Авалокитешвары в форме Падмапани, выполненное из темно-серого базальта, относится к VI в. Правая рука бодхисаттвы опущена вдоль тела в жесте варада-мудры, в левой он держит стебель лотоса. Эта скульптура находится в сухом бассейне Гана-бахала в Катманду. У правой ноги бодхисаттвы сохранилась фигурка молящегося, подносящего цветы [Муриан, 2000: 26].

В буддийском храме Маччхандар Вахал в долине Катманду стены украшают сто восемь форм Авалокитешвары, под каждым изображением находится надпись для идентификации образа [Bhattacharyya, 1968: 401—427]. Подобные росписи существуют и в других храмах. Часто в храмах под изображениями Авалокитешвары находятся резные панели со сценами ада, где бодхисаттва должен помогать грешникам.

Каменные скульптурные изображения Авалокитешвары Падмапани в Непале сохранились и в Катманду, и в Патане. Они датируются разным временем, начиная с VI в. [Муриан, 2000: ил. 26—29, 64—66]. Известны изображения Авалокитешвары на холме Сваямбхунатх [Deep, 1982: 2—3]. Территория буддийского комплекса Сваямбхунатх богата памятниками самых разнообразных периодов, среди них имеются и рельефные изображения стоящих Падмапани VIII—IX вв. [Муриан, 2000: 49]. В коллекции Государственного Эрмитажа имеется скульптура Падмапани (высота 10,5 см, инв. № У-743, бронза, литье, позолота, краска, Непал, X в., коллекция Э. Э. Ухтомского). Он восседает на лотосовом престоле, правая рука расположена в жесте варада-мудры, в левой он держит стебель лотоса.

В Непале существует традиция почитания двенадцати форм Авалокитешвары, которые связаны с годовым циклом (у неваров из каст шакья и джьяпу). В первый день каждого месяца непальцы совершают обход вокруг храма Авалокитешвары, завершая его общим угощением. Индуисты поклоняются Авалокитешваре как богу плодородия и называют его Маччхендранатха. В долине Катманду в апреле проводят праздник в честь этого бога. Изображение божества возят по улицам города. Маччхендранатх может иметь две ипостаси: женскую и мужскую, изображается он красным или белым. Обряды, связанные с летним календарным циклом, посвящены красной форме Маччендранатха, а зимние — белой, что позволяет связать этот культ с Солнцем и Луной [Мазурина, 1990: 237—238].

Среди непальских скульптур XVII—XIX вв. наиболее часто встречаются Амогхапаша и одиннадцатиликий восьмирукий бодхисаттва. В коллекции Государственного Эрмитажа имеется скульптура Авалокитешвары в форме Амогхапаша (рис. 21, высота 20 см, инв. № У-791, Непал, XVII в., коллекция Э. Э. Ухтомского). У него одна голова, восемь рук, он изображается стоящим, в позе трибханга. Правую руку он располагает перед грудью в жесте абхая-мудры (защиты), в двух других правых руках он держит четки и лассо (лассо представляет собой отличительный символ данной манифестации), а нижняя рука находится в жесте варада-мудры, в левых же руках находятся книга, трезубец, лотос и сосуд-калаша. В Непале получили распространение некоторые формы бодхисаттвы, практически не встречающиеся в других регионах. К таким формам относится Харихарихаривахана Локешвара.

Эта форма включает в себя целую композицию: внизу на лотосе расположена змея, на ней стоит лев, на нем — Гаруда, на Гаруде сидит Вишну (Хари) и на самом верху — Локешвара. Руки Гаруды сложены в жесте анджали-мудры, Вишну показан четырехруким, основные руки в жесте анджали-мудры, в правой руке он держит чакру, а в левой — жезл. Локешвара сидит в позе ваджрасана, у него шесть рук. В правых руках у него четки, чакра, и они сложены в жесте варада-мудры. В левых — трезубец, аркан и голубой лотос. Сама по себе эта иконография не является редкой, так как она представлена в иконографических сборниках. В этой форме содержится идея превосходства буддизма над индуизмом.

На территории **Монголии** буддизм известен с древних времен, но широкое распространение буддизма было продолжено во времена Чингис-хана (1162—1227) [Бурнээ, Энхтор, 2004: 11, 19, 32, 42, 58—59]. На курултае 1206 г. Чингис-хан провозгласил себя Великим ханом и основателем Великого монгольского государства. Столицей этого государства с 1220 по 1260 г. был город Каракорум, развалины которого находятся на территории Монголии. При Чингис-хане и при Угедее (1186—1241) там проводились большие строительные работы, были возведены буддийский храм и ханский дворец [Киселев и др., 1965: 57].

В Каракоруме экспедицией С. В. Киселева 1949 г. и немецкими экспедициями последних лет было найдено много самых разнообразных предметов [Dschingis… 2005: 154—167]. Среди них достаточно много фрагментов глиняной буддийской скульптуры и три фрагмента образов Авалокитешвары Падмапани [Dschingis… 2005: 155—156, il. 114, 116, 118].

Но только со второй половины XVI в. буддизм получает широкое распространение среди монголов. Туметский Алтан-хан (1507—1582) пригласил в Монголию Третьего Далай-ламу, а халхаский Абатай-хан (1534—1586) основал первый буддийский монастырь Эрдэни-дзу в 1586 г. именно на месте города Каракорума — столицы Великого монгольского государства, подтверждая тем самым преемственность связи монгольской государственной власти с буддизмом [Бурнээ, Энхтор, 2004: 69—70, 76—77]. Среди прочих реликвий в храме находились изображения восьми бодхисаттв, одним из которых является Авалокитешвара. Позднее среди монастырского комплекса был возведен специальный храм Авалокитешвары. Он был построен в честь матери Ундур-гэгэна Дзанабадзара (1635—1723), Хандаджамцо [История Эрдэни-дзу, 1999: 37—38, 68].

Ундур-гэгэн Дзанабадзар — выдающийся монгольский скульптор и художник, глава буддийской церкви Монголии, также обращался к образу Авалокитешвары Шадакшари. Эти скульптуры находятся в Монголии в частных собраниях монгольских художника и историка искусств Ядамсурена и Цултэма [Цултэм, 1982: 99—100].

Ученики Дзанабадзара, используя литейные формы мастера, тиражировали более скромный образ Авалокитешвары Шадакшари. Такая скульптура находится в коллекции Государственного Эрмитажа (рис. 22, инв. № КО-50, бронза, литье, позолота, краска, школа Дзанабадзара, Монголия, XVIII в., высота 15 см, коллекция П. К. Козлова.).

В 1911 г. наступил конец правления китайской маньчжурской династии Цин, под властью которой находилась Монголия. Халха-Монголия провозгласила независимость, и после этого Богдо-гэгэн был объявлен ханом — верховным правителем. В Урге в 1911—1913 гг. по повелению восьмого Богдо-гэгэна (1870—1924) был возведен храм Мигжид Жанрайсигу. Этот храм был посвящен особой форме Авалокитешвары, которой приписывается способность исцелять слепых, а последний Богдо-хан к этому времени почти ослеп. Высота статуи Авалокитешвары достигала двадцати пяти метров [Ломакина, 1977: 50—53; Скородумова, 2005: 177—179]. В такой форме Авалокитешвара изображается четырехруким, в одной из рук он держит глаз. Эта иконография стала символом нового типа государственности в Монголии, т. е. и здесь культ бодхисаттвы милосердия Авалокитешвары связан с его земными воплощениями и государственностью.

Этот образ многократно повторяли монгольские художники [Цултэм, 1986: ил. 14, 63].

Конечно, в Монголии получили распространение и другие формы Авалокитешвары — с одиннадцатью ликами и восьмью руками [Цултэм, 1989: ил. 99, 151] или с тысячью рук [Цултэм, 1986: ил. 10; 1989: ил. 153]. С тысячеруким бодхисаттвой связан ритуал поста, поэтому такой образ тоже был достаточно почитаем.

В **Бурятии**, если судить по сохранившимся произведениям буддийской скульптуры и живописи, особенно почитаемы были формы Авалокитешвары Шадакшари и Махакаруника. В коллекции Эрмитажа хранится тангка из Анинского дацана конца XIX в. с изображением Авалокитешвары Кхасарпаны в окружении восьми бодхисаттв (рис. 23, инв. № У-103, коллекция Э. Э. Ухтомского). На обороте тангка надпись на тибетском языке: nye ba sras brgyad/ ani, «восемь основных бодхисаттв», Анинский дацан.

Таким образом, в странах, исповедующих буддизм Махаяны и Ваджраяны, Авалокитешвара является одним из самых почитаемых божеств. У него больше всего иконографических образов, некоторые из них достаточно сложно правильно определить и назвать, так как далеко не все из известных образов включены в иконографические определители. В связи с различными функциями божества у Авалокитешвары появляются новые иконографические формы, увеличивается количество голов до 1000 и добавляются новые атрибуты. Такие особенности свидетельствуют об особом почитании бодхисаттвы и в современном мире.

Список литературы

Будон, 1999: *Будон Ринчендуб*. История буддизма. СПб., 1999.

Бурнээ, Энхтор, 2004: *Бурнээ Д., Энхтор Д.* Монголын Бурханы шашны туухэн сурвалж. Улаанбаатар, 2004.

Елихина, 2010: *Елихина Ю. И.* Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве буддизма. СПб., 2010.

Ермаков, 1994: *Ермаков М. Е.* Мир китайского буддизма (по материалам коротких рассказов IV—VI веков). СПб., 1994.

История Эрдэни-дзу, 1999: История Эрдэни-Дзу / Пер. с монг., введ., коммент. и прилож. А. Д. Цендиной. М., 1999.

Киселев и др., 1965: *Киселев С. В., Евтюхова Л. А., Кызласов Л. Р., Левашова В. П.* Древнемонгольские города. М., 1965.

Ломакина, 1977: *Ломакина И. И.* Улан-Батор. Л., 1977.

Мазурина, 2005: *Мазурина В. Н.* Непальская коллекция ГМИРа // Проблемы формирования и изучения музейных коллекций Государственного Музея истории религии. Л., 1990. С. 221—248.

Муриан, 2000: *Муриан И. Ф.* Искусство Непала. Древность и Средневековье. М., 2000.

Ольденбург, 1903: *Ольденбург С. Ф.* Сборник изображений 300 бурханов. По альбому Азиатского музея. Ч. 1. СПб., 1903 (Bibliotheca Buddhica 5).

Пещеры… 2008: Пещеры тысячи Будд. Российские экспедиции на Шелковом пути. К 190-летию Азиатского музея. Каталог выставки. СПб., 2008.

Самосюк, 2006: *Самосюк К. Ф.* Буддийская живопись из Хара-Хото XII—XIV вв.: каталог. СПб., 2006.

Скородумова, 2005: *Скородумова Л. Г.* Монгол туух соёлын товчоон. Унших бичиг. Улаанбаатар, 2005.

Фишер, 2001: *Фишер Р.* Искусство буддизма. М., 2001.

Цултэм, 1982: *Цултэм Н.-О.* Выдающийся монгольский скульптор Г. Дзанабадзар. Улан-Батор, 1982.

Цултэм, 1986: *Цултэм Н.-О.* Монгольская национальная живопись «монгол зураг». Улан-Батор, 1986.

Цултэм, 1989: *Цултэм Н.-О.* Скульптура Монголии. Улан-Батор, 1989.

Banerjee, 1994: *Banerjee R.* Ashtamahābodhisattva. The eight Great Bodhisattvas in Art and Literature. New Delhi, 1994.

Bhattacharya, 1968: *Bhattacharya B.* The Indian Buddhist Iconography. New Delhi, 1968.

Chandra, 1988: *Chandra L.* The Thousand-Armed Avalokiteśvara. New Delhi, 1988.

Chün-fang Yü, 2001: *Chün-fang Yü.* Kuan-yin. The Chinese transformation of Avalokiteśvara. NY., 2001.

Chutiwongs, 1984: *Chutiwongs N.* The Iconography of Avalokiteśvara in Mainland South East Asia. Bangkok, 1984.

Debjani, 1995: *Debjani P.* The Art of Nālandā. Development of Buddhist Sculpture AD 600—1200. New Delhi, 1995.

Deep, 1982: *Deep Dh. K.* The Nepal Festivals. Kathmandu, 1982.

Dschingis… 2005: Dschingis Khan und seine Erben. Das Weltreich der Mongolen. München, 2005.

Duglas, White, 1976: *Duglas N., White M.* Karmapa: The Black Hat Lama of Tibet. L., 1976.

Elikhina, 2008: *Elikhina J.* Some Buddhist Finds from Khotan: Materials in the Collections of the State Hermitage Museum, St. Petersburg // The Silk Road. Vol. 6, nr 1. P. 29—37.

Elikhina, 2010: *Elikhina J.* Cults of main bodhisattvas in the Korean Buddhism, iconographic and stylistic features of the Korean sculpture and paintings // National Museum of Korea. Senior Fellowship Program. Final Research Papers, 2010. P. 3—47.

Emmerick, 1967: *Emmerick R. E.* Tibetan texts concerning Khotan. London Oriental Series. L., 1967.

Frédéric, 1992: *Frédéric L.* Les Dieux du Bouddhisme. Guide iconographique. Paris, 1992.

Klimburg-Salter, 1995: *Klimburg-Salter D. E.* Buddha in Indien. Die frühindische Skulptur von König Aśoka bis zur Guptazeit. Wien, 1995.

Sadakata, 1997: *Sadakata Akira*. Buddhist Cosmology. Philosophy and origins. Tokyo, 1997.

Saletore, 1985—1989: *Saletore R. N.* Encyclopaedia of Indian Culture. Vol. 1—5. New Delhi, 1985—1989.

Schroeder, 2001: *Schroeder U.* Buddhist sculpture of Tibet. Vol. 2. Hong-Kong, 2001.

Thurman, Rhie, 1991: *Thurman R., Rhie M.* Wisdom and Compassion: The sacred art of Tibet: catalogue. N.Y., 1991.

Williams, 1973: *Williams J.* The Iconography of Khotanese Painting, East and West. New Series. Vol. 23, nr 1—2. March-June, 1973. P. 109—154.

Yulia I. Elikhina

Iconography of the Bodhisattva Avalokiteśvara in the Art of Buddhism

The author of the article considers the basic forms of the iconography of the bodhisattva Avalokiteśvara, the god of mercy and compassion, as represented in the art of Buddhism. This bodhisattva is one of the most revered among different nations and has male, female and wrathful emanations. In particular, according to the Tibetan iconographic texts there are 108 forms of the deity, and the specific forms found in these texts may vary. The article examines the images of Avalokiteśvara fixed in the art of India, Southeast Asia, the Far East and Central Asia.

Key words: the bodhisattva Avalokiteśvara, iconography, Buddhist art

Индекс тибетских имен и названий

В скобках содержатся отсылки к статьям по инициалам авторов:
А. З. — А. В. Зорин
А. С. — А. А. Сизова
В. Т. — В. С. Толокнов
В. У. — В. Л. Успенский
Д. Д., Б. Б. — Д. Г. Дашибалданов, Б. Б. Бадмаев
Е. Х. — Е. Ю. Харькова
М. С. — М. А. Солощева
С. С. — С. С. Сабрукова
Ц. Д. — Ц. Б. Дармаев
Ю. Е. — Ю. И. Елихина

А Цэ (Е. Х.)	ཨ་ཚེ།
Аку Лобсан Чойдэн Пэлсанпо (Е. Х.)	ཨ་ཀུ་བློ་བཟང་ཆོས་ལྡན་དཔལ་བཟང་པོ།
Акья Йондзин (А. С.)	ཨ་ཀྱ་ཡོངས་འཛིན།
Амдо (А. З.; В. У.)	མདོ་སྨད།
Амчог-гёнпа (Е. Х.)	ཨ་མཆོག་དགོན་པ།
Ато (Е. Х.)	རྟ་སྟོད།
Ато Гомангар (Е. Х.)	རྟ་སྟོད་སྒོ་མང་སྐར།
Баркам (Е. Х.)	འབར་ཁམས།
Басо Чойкьи Гьялцэн (А. С.)	བ་སོ་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན།
Бери (В. У.)	བེ་རི།
«Бидурья гарбо» (С. С.)	བཻཌཱུརྱ་དཀར་པོ།
Будон (Ю. Е.)	བུ་སྟོན།
ван (Е. Х.)	དབང་།
варту (Е. Х.)	ཝརྟུ།
Гадэн-пунцок-линг (А. З.)	དགའ་ལྡན་ཕུན་ཚོགས་ཆོས་གླིང་།
Галсан-Чойрап (Ц. Д.)	བསྒལ་བཟང་ཆོས་རབ།
Гандэн (Е. Х.)	དགའ་ལྡན།
Ганцзэ (В. У.)	གཉན་རྩེ།
Ганчжур (Е. Х.)	བཀའ་འགྱུར།
гелон (Е. Х.)	དགེ་སློང་།
Гелуг (М. С.) / Гелугпа (В. У.) / гелуг-па (Д. Д., Б. Б.) / гелук (С. С.)	དགེ་ལུགས། དགེ་ལུགས་པ།
Гендун Чойнпэл (Е. Х.)	དགེ་འདུན་ཆོས་འཕེལ།
гецул (Е. Х.)	དགེ་ཚུལ།

геше (Д. Д., Б. Б.; Е. Х.)	དགེ་བཤེས།
габжу / кабчу	བཀའ་བཅུ།
дорамба / дорампа	རྡོ་རམས་པ།
карамба (только Е. Х.)	བཀའ་རམས་པ།
лхарамба / лхарампа	ལྷ་རམས་པ།
рабжамба / рабчжампа	རབ་འབྱམས་པ།
Гоман (Е. Х.; Д. Д., Б. Б.)	སྒོ་མང་།
Гунтан Данби-Донмэ (Е. Х.)	གུང་ཐང་དཀོན་མཆོག་བསྟན་པའི་སྒྲོན་མེ།
Гунтан-ринпоче (Е. Х.)	གུང་ཐང་རིན་པོ་ཆེ།
Гьюмэ (Е. Х.)	རྒྱུད་སྨད།
Гьялрон (Е. Х.)	རྒྱལ་རོང་།
Гьялцаб (Е. Х.)	རྒྱལ་ཚབ།
Гьялцаб дарма-ринчэн (С. С.)	རྒྱལ་ཚབ་དར་མ་རིན་ཆེན།
Гэдун Друп (А. З.)	དགེ་འདུན་གྲུབ།
гэлук (А. З.)	см.: Гелуг
гэше (А. З.)	དགེ་བཤེས།
Даггон Тэнпа-Рабгье (Е. Х.)	བྲག་དགོན་བསྟན་པ་རབ་རྒྱས།
Дати (Е. Х.)	བྲ་སྟི།
дацан (Д. Д., Б. Б.)	གྲྭ་ཚང་།
акпа	སྔགས་པ།
дуйнхор	དུས་འཁོར།
жедор	ཀྱེ་རྡོར།
жудба	རྒྱུད་པ།
ламрим	ལམ་རིམ།
манба	སྨན་པ།
цанит	མཚན་ཉིད།
Даши Чойнхорлин (Д. Д., Б. Б.)	བཀྲ་ཤིས་ཆོས་འཁོར་གླིང་།
Деси Сангье Гьяцо (С. С.)	སྡེ་སྲིད་སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོ།
Джанджа-хутухта Ешэй-Данби-Джалцан (В. У.)	ལྕང་སྐྱ་ཧོ་ཐོག་ཐུ་ཡེ་ཤེས་བསྟན་པའི་རྒྱལ་མཚན།
Дже Цонкапа (Д. Д., Б. Б.)	རྗེ་ཙོང་ཁ་པ།
«Джуд-ши» (Д. Д., Б. Б.)	རྒྱུད་བཞི།
Доби-*тулку* Келсан Пэлчжор Санпо (Е. Х.)	དོ་གྲིས་སྤྲུལ་སྐུ་བསྐལ་བཟང་དཔལ་འབྱོར་བཟང་པོ།
Донёд-Дорджэ (В. У.)	དོན་ཡོད་རྡོ་རྗེ།
Дрэпун (Е. Х.) / Дрэпунг (Д. Д., Б. Б.)	འབྲས་སྤུངས།
дубда (Д. Д., Б. Б.)	གྲུབ་མཐའ།
дуймин (А. С.)	བཏུས་མིང་། བསྡུས་མིང་།
дуйра (Е. Х.)	བསྡུས་གྲྭ།
Дункар Лобсан Тинлэй (Е. Х.)	དུང་དཀར་བློ་བཟང་འཕྲིན་ལས།
Дэдуг Кенчен Агван Рабтэн (А. С.)	སྡེ་དྲུག་མཁན་ཆེན་ངག་དབང་རབ་བརྟན།
Дэмчогкьид (Е. Х.)	བདེ་མཆོག་སྐྱིད།
дэнраб (Е. Х.)	གདན་རབས།

Дэрге (Е. Х.) / Дэргэ (А. З.; В. У.) རྡེ་དགེ།
Дэчен Лхундублинг (Д. Д., Б. Б.) བདེ་ཆེན་ལྷུན་གྲུབ་གླིང་།
Дэян (Д. Д., Б. Б.) བདེ་དབྱངས།
Ендум чотэн (Е. Х.) དཔྱིད་རྩེམ་མཆོད་རྟེན།
жейнан (Е. Х.) རྗེས་གནང་།
йигча (Е. Х.) ཡིག་ཆ།
Кагьюр (А. З.) བཀའ་འགྱུར།
Кадам (Е. Х.) བཀའ་གདམས།
Кардзэ (Е. Х.) དཀར་མཛེས།
Карма Пакши (Ю. Е.) ཀརྨ་དཔལ།
Карма Тэнкьонг (В. У.) ཀརྨ་བསྟན་སྐྱོང་།
кармапа (Ю. Е.) ཀརྨ་པ།
карчак (А. З.) དཀར་ཆག
Келсан Цетэн (Е. Х.) བསྐལ་བཟང་ཚེ་བརྟན།
Кёнчог Гьялцэн (А. С.) དཀོན་མཆོག་རྒྱལ་མཚན།
Кёнчог Самдуб (Е. Х.) དཀོན་མཆོག་བསམ་གྲུབ།
Кёнчог Тэнпе-Гьяцо (Е. Х.) དཀོན་མཆོག་བསྟན་པའི་རྒྱ་མཚོ།
Кончок Тэнби-донмэ (С. С.) དཀོན་མཆོག་བསྟན་པའི་སྒྲོན་མེ།
Кумбум (А. З.; М. С.) སྐུ་འབུམ།
Кунчэн Цона-ба (С. С.) ཀུན་མཁྱེན་མཚོ་སྣ་བ།
Кунчэн Чжамьян-шэпа (С. С.) ཀུན་མཁྱེན་འཇམ་དབྱངས་བཞད་པ།
Кунчэн Чжигме-вангпо (С. С.) ཀུན་མཁྱེན་འཇིགས་མེད་དབང་པོ།
Кхам (В. У.) ཁམས།
Кхедуб (Е. Х.) མཁས་གྲུབ།
Кхецан Чжамьян Кхедуб Гьяцо (Е. Х.) ཁེ་ཚང་འཇམ་དབྱངས་མཁས་གྲུབ་རྒྱ་མཚོ།
Кьонмэ Кхорлоцан (Е. Х.) སྐྱོང་སྨད་འཁོར་ལོ་ཚང་།
Кэлсанг Гьяцо (М. С.) см.: Лосанг Кэлсанг Гьяцо
Лабсум Гьяцо (Е. Х.) བསླབ་གསུམ་རྒྱ་མཚོ།
Лавран / Лавран Ташикьил (А. З.; Е. Х.; С. С.) ཟླ་ཐང་། ཟླ་ཐང་བཀྲ་ཤིས་འཁྱིལ།
Лако-ринпоче Чжигмэ Тинлэй Гьяцо (Е. Х.) ཟླ་ཁོ་རིན་པོ་ཆེ། འཇིགས་མེད་འཕྲིན་ལས་རྒྱ་མཚོ།
Ламрим Ченмо (А. С.; Д. Д., Б. Б.) ལམ་རིམ་ཆེན་མོ།
ланьца (Е. Х.) ལ་ཚ།
«Легшед» (Д. Д., Б. Б.) ལེགས་བཤད།
Литан (М. С.) ལི་ཐང་།
Лобсан Дандзин (М. С.) བློ་བཟང་བསྟན་འཛིན།
Лобсан Самтэн (Е. Х.) བློ་བཟང་བསམ་གཏན།
Лобсан Тинлэй Лундуб Чойки-Гьялцэн (Е. Х.) བློ་བཟང་འཕྲིན་ལས་ལྷུན་གྲུབ་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན།
Лобсан Тэнпе-Ньима (Е. Х.) བློ་བཟང་བསྟན་པའི་ཉི་མ།
Лосан Еше Пэлсанпо (М. С.) བློ་བཟང་ཡེ་ཤེས་དཔལ་བཟང་པོ།

Лосанг Кэлсанг Гьяцо (М. С.)	བློ་བཟང་བསྐལ་བཟང་རྒྱ་མཚོ།
Лосар (В. Т.)	ལོ་གསར།
Лосэлин (Д. Д., Б. Б.)	བློ་གསལ་གླིང་།
лун (Е. Х.)	ལུང་།
Лхадэн Цуглагкан (Е. Х.)	ལྷ་ལྡན་གཙུག་ལག་ཁང་།
Лхамо Цюлтимпа (Е. Х.)	ལྷ་མོ་ཚུལ་ཁྲིམས་དཔ།
«Лхантаб» (С. С.)	ལྷུན་ཐབས།
Лхоха (Е. Х.)	ལྷོ་ཁ།
«Мани-гамбум» (Ю. Е.) / «Мани-кабум» (А. З.)	མ་ཎི་བཀའ་འབུམ།
Марлам Шалу (Е. Х.)	མར་ལམ་ཞལ་ལུ།
Монлам (В. Т.)	སྨོན་ལམ།
Му (Е. Х.)	དམུ།
му ке (Е. Х.)	དམུ་སྐས།
му тхак (Е. Х.)	དམུ་ཐག
Муге Самтэн Гьяцо (Е. Х.)	དམུ་དགེ་བསམ་གཏན་རྒྱ་མཚོ།
Муге Таши Кхорло (Е. Х.)	དམུ་དགེ་བཀྲ་ཤིས་འཁོར་ལོ།
Мэчжун Тхёсамлин (Е. Х.)	རྨད་བྱུང་ཐོས་བསམ་གླིང་།
Намгьял (В. Т.)	རྣམ་རྒྱལ།
намтар (Е. Х.)	རྣམ་ཐར།
Нарокхачо (Е. Х.)	ན་རོ་མཁའ་སྤྱིལ།
Нгаван Еше Гьяцо (М. С.)	ངག་དབང་ཡེ་ཤེས་རྒྱ་མཚོ།
Нгаван Лосанг Гьяцо (М. С.)	ངག་དབང་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོ།
Нгаван Таши (С. С.)	ངག་དབང་བཀྲ་ཤིས།
Нгаванг Кэцун (А. З.)	ངག་དབང་མཁས་བཙུན།
Нгаванг Сангье (С. С.)	ངག་དབང་སངས་རྒྱས།
Нигума (Е. Х.)	ནི་གུ་མ།
Ньингмапа (А. З.) / Ньинма(па) (Е. Х.)	རྙིང་མ་པ།
Ньяцо (Е. Х.)	ཉ་མཚོ།
Нэчунг Чойкьён (М. С.)	གནས་ཆུང་ཆོས་སྐྱོང་།
Ом Кьилва Чжамьян Легше (Е. Х.)	ཨོཾ་འཁྱིལ་བ་འཇམ་དབྱངས་ལེགས་བཤད།
Онгкор (В. Т.)	འོང་སྐོར།
Пагба-лама (С. С.)	འཕགས་པ་བླ་མ།
Палден Лхамо (В. Т.)	དཔལ་ལྡན་ལྷ་མོ།
Полханэ (М. С.)	ཕོ་ལྷ་ནས།
Потала (Ю. Е.)	པོ་ཏ་ལ།
пэрэ (А. З.)	དཔེ་རས།
рабчжун (Е. Х.)	རབ་འབྱུང་།
Рамоче (Е. Х.)	ར་མོ་ཆེ།
Раса Трюльнан цуглакхан (Е. Х.) / Раса Тулнан (Ю. Е.)	ར་ས་འཕྲུལ་སྣང་གཙུག་ལག་ཁང་།
Рондэ Танво (Е. Х.)	རོང་སྟེ་དང་བོ།
Сага Дава (В. Т.)	ས་ག་ཟླ་བ།

Сакья (Е. Х.)	ས་སྐྱ།
салам (Е. Х.)	ས་ལམ།
Самтэн Гьяцо Мичжиг Янчен Гавэ Лодой (Е. Х.)	བསམ་གཏན་རྒྱ་མཚོ་མི་འཇིགས་དབྱངས་ཅན་དགའ་བའི་བློ་གྲོས།
Сангпху (С. С.)	གསང་ཕུ།
Сангье Гьяцо (М. С.)	སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོ།
Согпо (Е. Х.)	སོག་པོ།
Соднам Тобгье (М. С.)	བསོད་ནམས་སྟོབས་རྒྱལ།
Сонгцэн-гампо (А. З.) / Сонцэн-гампо (В. У.) / Сонцэн Гампо (Е. Х.; Ю. И.)	སྲོང་བཙན་སྒམ་པོ།
сугрин (Е. Х.)	ཚུགས་རིང་།
«Сумчупа» (Е. Х.)	སུམ་ཅུ་པ།
«Сунгдуй» (А. З.)	གཟུངས་བསྡུས། གཟུངས་འདུས།
Сунчудзон (Е. Х.)	ཟུང་ཆུ་རྫོང་།
Сэра (Е. Х.)	སེ་ར།
«Таггичжугпа» (Е. Х.)	རྟགས་ཀྱི་འཇུག་པ།
Тагго (Е. Х.)	བྲག་མགོ།
тагриг (Е. Х.)	རྟགས་རིགས།
Тактэн-дампэ-чойки-линг (А. З.)	རྟག་བརྟན་དམ་པའི་ཆོས་ཀྱི་གླིང་།
тангка (Д. Д., Б. Б.; Ю. Е.) / танка (А. З.)	ཐང་ཀ།
Тати Гэшой Ринчен Дондуб (А. С.)	བྲ་སྟི་དགེ་བཤེས་རིན་ཆེན་དོན་གྲུབ།
Ташилунпо (С. С.) / Ташилхюнпо (Е. Х.)	བཀྲ་ཤིས་ལྷུན་པོ།
Тицугдэцэн (Е. Х.)	ཁྲི་གཙུག་ལྡེ་བཙན།
Тичен Соднам Вангьял (С. С.)	ཁྲི་ཆེན་བསོད་ནམས་དབང་རྒྱལ།
Тонкор (Е. Х.)	སྟོང་སྐོར།
тудрэл (Е. Х.)	བསྡུས་འགྲེལ།
тулку (Е. Х.)	སྤྲུལ་སྐུ།
Туптэн Пэлгье (А. З.)	ཐུབ་བསྟན་དཔལ་རྒྱས།
Тхубтен Гьяцо (Ю. Е.)	ཐུབ་བསྟན་རྒྱ་མཚོ།
Тэлцан (Е. Х.)	ཐལ་ཚང་།
тэрма (А. З.)	གཏེར་མ།
Ульчу Дхармабхадра (Е. Х.)	དངུལ་ཆུ་དྷརྨ་བྷདྲ།
Ульчу Янчен Дуппэ-Дорже (Е. Х.)	དངུལ་ཆུ་དབྱངས་ཅན་གྲུབ་པའི་རྡོ་རྗེ།
Хор Чже Агван Пюнцог (Е. Х.)	ཧོར་རྗེ་ངག་དབང་ཕུན་ཚོགས།
цакли (А. З.)	ཙ་ཀ་ལི།
Цакхо Вёнпо Агван Тагпа (Е. Х.)	ཚ་ཁོ་དཔོན་པོ་ངག་དབང་གྲགས་པ།
Цакхова Агван Такпа (Е. Х.)	ཚ་ཁོ་བ་ངག་དབང་གྲགས་པ།
Цанто Таши Лхунпо (А. С.)	གཙང་སྟོད་བཀྲ་ཤིས་ལྷུན་པོ།
Цаньян Гьяцо (М. С.)	མཚངས་དབྱངས་རྒྱ་མཚོ།
Цеван Дандзин (М. С.)	ཚེ་དབང་བསྟན་འཛིན།
Цеван Рабтэн (М. С.)	ཚེ་དབང་རབ་བརྟན།
Церин Дондуб (М. С.)	ཚེ་རིང་དོན་གྲུབ།

Цетэн Шабдрун (Е. Х.) ཚེ་དཔན་ཞབས་བྲུང་།
Цзига (Е. Х.) རྫི་འགག།
Цзонхава (А. С.; В. У.; С. С.) см.: Дже Цонкапа
цигдрэл (Е. Х.) ཚོག་འགྲེལ།
Цултим Санпо (М. С.) ཚུལ་ཁྲིམས་བཟང་པོ།
Чабдогён Чжампалин (Е. Х.) ཆབ་མདོ་དབོན་བྱམས་པ་ཕྲིང་།
Чава Чойки-сэнгэ (С. С.) ཕྱ་པ་ཆོས་ཀྱི་སེང་གེ།
Чжамгон Лодой Тае (А. З.) འཇམ་མགོན་བློ་གྲོས་མཐའ་ཡས།
Чжампа Намдрол (А. З.) བྱམས་པ་རྣམ་གྲོལ།
Чжамьян Шепэ Дорже (А. С.) འཇམ་དབྱངས་བཞད་པའི་རྡོ་རྗེ།
Чжамьян Шейпа (Е. Х.) འཇམ་དབྱངས་བཞད་པ།
Келсан Тубтэн Ванчуг རྐལ་བཟང་ཐུབ་བསྟན་དབང་ཕྱུག
Кёнчог Чжигмэ Ванпо དཀོན་མཆོག་འཇིགས་མེད་དབང་པོ།
Лобсан Тубтэн Чжигмэ Гьяцо བློ་བཟང་ཐུབ་བསྟན་འཇིགས་མེད་རྒྱ་མཚོ།
Лобсан Чжамьян Еше Тэнпе-Гьялцэн བློ་བཟང་འཇམ་དབྱངས་ཡེ་ཤེས་བསྟན་པའི་རྒྱལ་མཚན།
Лобсан Чжигмэ Тубтэн Чойки-Ньима བློ་བཟང་འཇིགས་མེད་ཐུབ་བསྟན་ཆོས་ཀྱི་ཉི་མ།
Чже Цонкапа (А. З.) / Чже Цонкхава (Е. Х.) см.: Дже Цонкапа
чжонанг (А. З.) ཇོ་ནང་།
«Чжуд-ши» (С. С.) རྒྱུད་བཞི།
чжунрим (Е. Х.) འབྲུང་རིམ།
Чим Чжамьян (С. С.) མཆིམས་འཇམ་པའི་དབྱངས།
чодпён (Е. Х.) མཆོད་དཔོན།
Чхонгье (Е. Х.) འཕྱོང་རྒྱས།
шадда (Д. Д., Б. Б.) བཤད་གྲྭ།
Шанпа Кагью (Е. Х.) ཤངས་པ་བཀའ་རྒྱུད།
Шейраб Гьяцо (Е. Х.) ཤེས་རབ་རྒྱ་མཚོ།
Шейраб Зангпо (С. С.) ཤེས་རབ་བཟང་པོ།
Шигацзе (А. З.; В. У.) གཞིས་ཀ་རྩེ།
Шотон (В. Т.) ཞོ་སྟོན།
Юкхар (Е. Х.) གཡུ་མཁར།
Юмбулакан (Е. Х.) ཡུམ་བུ་ལྷ་སྤང་།
Юнтон Дорже Пэлсанпо (Е. Х.) གཡུང་སྟོན་རྡོ་རྗེ་དཔལ་བཟང་པོ།
Ютогба Ендан Гомбо (Д. Д., Б. Б.) / Ютогпа (Е. Х.) གཡུ་རྟོག་པ་ཡོན་ཏན་མགོན་པོ།

Об авторах

Бадмаев Буда Бальжиевич (Ширетэ Лама Джампа Доньёд), настоятель дацана Гунзэчойнэй, Санкт-Петербург

Болтач Юлия Владимировна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Дальнего Востока ИВР РАН

Дармаев Цырен Баторович (Церен Лама), геше дацана Гунзэчойнэй, Санкт-Петербург

Дашибалданов Дымбрыл Гурубазарович (Дымбрыл Багша — Еше Жигме), геше, гелонг, преподаватель Буддийского университета «Даши Чойнхорлин» им. Д. Д. Заяева, Буддийская традиционная сангха России, Иволгинский дацан, Республика Бурятия

Елихина Юлия Игоревна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Востока Государственного Эрмитажа, хранитель монгольской, тибетской и хотанской коллекций

Ермакова Татьяна Викторовна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН

Зорин Александр Валерьевич, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела рукописей и документов ИВР РАН

Иванов Дмитрий Владимирович, кандидат исторических наук, старший хранитель фондов МАЭ (Кунсткамера) РАН

Попова Ирина Федоровна, доктор исторических наук, профессор, директор ИВР РАН

Сабрукова Светлана Санджиевна, кандидат филологических наук, научный сотрудник Отдела рукописей и документов ИВР РАН

Сизова Алла Алексеевна, старший лаборант Отдела рукописей и документов ИВР РАН

Солощева Мария Алексеевна, старший преподаватель Департамента востоковедения и африканистики Национального исследовательского университета Высшая школа экономики

Толокнов Вячеслав Сергеевич, аспирант Института этнологии и антропологии РАН им. Н. Н. Миклухо-Маклая (Москва)

Успенский Владимир Леонидович, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой монголоведения и тибетологии Восточного факультета СПбГУ

Харькова Елена Юрьевна, кандидат исторических наук, независимый исследователь

ТИБЕТОЛОГИЯ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

Сборник статей. Выпуск 1

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111
e-mail: pvcentre@mail.ru; *web-site*: http://www.pvost.org

Литературный редактор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Художественный редактор — *П. А. Платонов*
Корректор — *Т. Г. Бугакова*

Подписано в печать 04.07.2014. Формат 60×90 $^{1}/_{16}$
Бумага офсетная. Печать офсетная. Объем $12^{1}/_{2}$ печ. л. + вклейка
Тираж 300 экз. Заказ №