



О. М. Ковалевский

Институт востоковедения РАН (Санкт-Петербургский филиал)  
Институт востоковедения Казанского государственного университета  
Институт социальных и гуманитарных знаний

**МОНГОЛОВЕД О. М. КОВАЛЕВСКИЙ:  
БИОГРАФИЯ И НАСЛЕДИЕ  
(1801—1878)**

Казань  
АЛМА-ЛИТ  
2004

### 3. О. М. Ковалевский как религиовед-буддолог

*T. V. Ермакова*

О. М. Ковалевский вошел в историю российского и мирового востоковедения прежде всего как основатель систематического изучения монгольского языка и письменной культуры монголоязычных народов. Вместе с тем научное наследие ученого никоим образом не исчерпывается дисциплинарными рамками монгольской филологии. Он заложил фундамент одного из самостоятельных направлений российской буддологии, а именно исследований живой буддийской традиции на основе опыта непосредственного наблюдения реалий религиозной жизни в регионах распространения буддийской культуры.

Сегодня важно реконструировать научный вклад О. М. Ковалевского как буддолога, т. е. восстановить объект, предмет и методы исследования, масштаб влияния на дальнейшее изучение буддизма.

Обращение преимущественно к опубликованной части научного наследия О. М. Ковалевского обусловлено тем, что именно изданные работы в принципе могут оказать влияние на дальнейшее развитие научной дисциплины, ибо представляют собой ее содержательный каркас в синхронном состоянии и информаторий для последующих поколений ученых, в ней работающих.

Систематическое ознакомление О. М. Ковалевского с живой буддийской традицией стало возможно в период путешествия в 1828—1833 гг.<sup>1</sup> За время поездки О. М. Ковалевский должен был овладеть монгольским языком, чтобы занять место профессора в предполагаемом Институте восточных языков при Казанском университете — учебном заведении, которое, по замыслу, должно

*T. B. Ермакова. О. М. Ковалевский как религиовед-буддолог*

было готовить востоковедов-практиков для системы государственной службы.

Университетское руководство сформулировало будущим монголистам круг задач: задачу собственно научную — овладение монгольским языком и приобретение монгольских рукописей и книг и прикладную — сбор тематически разнообразных сведений о территориях Забайкальского края. В ходе путешествия предполагалось поддерживать регулярную связь с Университетом, периодически отсылая туда отчеты о поездке. Эти материалы публиковались затем в «Казанском вестнике» — университете научном периодическом издании.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что это путешествие стало заметным событием в научной жизни Университета. Во всяком случае, «Казанский вестник» сочувственно анонсировал публикации о пребывании О. М. Ковалевского в Сибири, в течение почти трех лет не сходившие с его страниц. Так, в разделе «От издателей» публикации дневниковых записей О. М. Ковалевского о поездке из Иркутска в Ургу предпослано следующее:

Все нынешнее лето для лучшего сближения с монголами [О. М. Ковалевский] вместе с Игумновым проведет в жилищах забайкальских бурят, о которых уже успел доставить нам довольно любопытные исторические сведения. <...> Он занимается теперь составлением их истории<sup>2</sup>.

Задачи, поставленные перед О. М. Ковалевским в этой длительной и ответственной командировке, он планировал решать соответственно тому, как они были сформулированы: изучение разговорного языка должно идти через пополнение словарного запаса и установление диалектных особенностей; сведения о народонаселении в полном объеме должны наряду с описанием местности содержать информацию об истории, религии и обрядности, о духовенстве, обычном праве, образе жизни и психологии народа<sup>3</sup>. Знание «местных наречий», как предполагал молодой ученый, необходимо в том числе для того, чтобы приобрести не только знакомство, «но дружбу и полную доверенность инородческих чиновников, духовенства и самой черни»<sup>4</sup>.

Состояние изученности истории и духовной культуры бурят О. М. Ковалевский оценивает как чрезвычайно низкое:

*Монголовед О. М. Ковалевский: биография и наследие (1801—1878)*

Между тем история забайкальских жителей почти не начата; вера их из самых источников еще не почерпнута, и по сие время неизвестно, сколько отступили наши буряты в вере и нравах от соседних заграничных монголов<sup>5</sup>.

Здесь же О. М. Ковалевский называет культурно-исторические факторы, повлиявшие, на его взгляд, на своеобразие духовной культуры бурят: это относительно свободная деятельность буддийского духовенства, контакты с носителями христианского мировоззрения и шаманистами. Справедливость этих гипотез молодого ученого подтвердилась много позднее в ходе исследований бурято-ведов вплоть до настоящего времени.

Перспектива решения собственно монголоведческой задачи виделась О. М. Ковалевскому также исходя из наличного состояния этой отрасли знания:

Монгольский язык по сие время не имеет никаких учебных пособий, а именно: грамматики, словаря и хрестоматии. Составление первой и последней г. Игумнов, не полагаясь уже на свои силы, нам предоставляет, а сам занимается словарем монголо-российским<sup>6</sup>.

Действительно, «Грамматика монгольского языка» академика Я. И. Шмидта, работавшего в Петербурге, выйдет в свет только в 1832 г., а его же монгольско-немецко-российский словарь — в 1835. Поэтому можно с полным основанием считать, что перед О. М. Ковалевским стояли по-настоящему пионерские задачи.

Прикладные задачи командировок О. М. Ковалевского и А. В. Попова по поручению Совета Университета сформулировал профессор В. Л. Булыгин в феврале 1829 г. Они были связаны с необходимостью всестороннего изучения Сибири и пограничных с ней стран Азии. Инструкция В. Л. Булыгина касалась сбора сведений по истории, географии и статистике<sup>7</sup>. Из текста дневников явствует, что задачи формулировались применительно к Восточно-Сибирскому региону, в основном Забайкалью.

Что касается страноведческих задач, то степень их выполнимости была сформулирована О. М. Ковалевским по возвращении в Казань в 1833 г. Ученый должен был представить Совету Университета отчет по двум тематическим аспектам — в части изучения языка и составления учебных пособий и в части выполнения инструкций по сбору информации о регионе. Относительно вто-

*T. V. Ермакова. О. М. Ковалевский как религиовед-буддолог*

рого аспекта О. М. Ковалевский отмечал, что многие вопросы не носили собственно востоковедного характера, но он считает собранный материал достаточно интересным и будет использовать его при составлении полной истории монголов и истории буддизма в Индии, Китае, Тибете и Монголии<sup>8</sup>.

Казалось бы, каким образом можно использовать страноведческий материал в дальнейшем буддологическом исследовании? Однако О. М. Ковалевский был совершенно прав, поскольку буддизм в значительной степени определил историко-культурное своеобразие монголоязычных народов, и наблюдатель реалий их культуры в принципе не мог не столкнуться с этим системным фактором в его конкретных проявлениях: в организации религиозной жизни, в том числе ее обрядового оформления, в определяющей роли духовенства в сохранении и приумножении письменной культуры, в особенностях мировоззренческой идентификации носителей культуры.

Дневниковые записи О. М. Ковалевского о путешествии в Бурятию никогда не издавались в виде отдельной работы и ныне существуют на статусе библиографической редкости, так как публиковались исключительно в периодической печати. Исследователи научной биографии классика российского монголоведения (например Г. Ф. Шамов, О. Н. Полянская) обращались к этим материалам в основном с целью реконструкции начального периода становления ученого, а также использовали их для оценки его научной позиции. Представляется важным характеризовать его дневники как исторический источник по религиозной обрядности, поскольку в них содержится уникальный материал, до сих пор практически не проинтерпретированный с его содержательной стороны, — записи обрядов и описание конкретных предметов буддийского храмового обихода<sup>9</sup>. При известной фрагментарности и неизбежной неполноте — так, например, не восстановлен вербальный аспект наблюдавшихся ритуалов — эти записи зафиксировали также и яркие ареальные особенности, которые приобрела центральноазиатская региональная форма буддизма в ходе межкультурного контакта с шаманистическими верованиями народов Сибири и с культурой русских. Приведем, соответственно, два примера из дневников О. М. Ковалевского.

*Монголовед О. М. Ковалевский: биография и наследие (1801—1878)*

Так, исследователь присутствовал при обряде посещения обоба, расположенного в шести верстах от Гуновского дацана на Ононе, и записал свои наблюдения. К месту проведения обряда он отправился в сопровождении лам верхом. По описанию О. М. Ковалевского, главное обобо представляет собой коническое сооружение из деревьев над кучей камней. В направлении Восток—Запад размещены двенадцать куч камней, каждая окружена тремя березами, верхушки их соединены. На камнях, перед которыми возжжены благовонные свечи, установлены деревянные кукушки. При входе в обобо повешена икона-танка с изображением Бисман-тэнгри, украшенная хадаками. Перед танкой размещен буддийский алтарь с традиционным набором алтарной утвари и зажженными свечами, среди них положены баранья голова, сыр, коровье масло. С правой стороны обобо располагается буддийское духовенство и местная знать, с левой — мужчины-миряне, держащие в руках чаши с вареным мясом, сыром, маслом, а также стрелы, обернутые хадаками. Женщины в праздничных одеяниях и украшениях размещаются в некотором отдалении. Завершающая часть службы состоит в освящении воды шестью монахами и жертвоприношении Бисман-тэнгри. После этого все собравшиеся троекратно обходят вокруг обобо и возвращаются на прежние места. Монахам подносят хадаки и деньги за совершение обряда. Завершается ритуал добавлением новых камней в обобо. В это же время на соседнем холме проходят скачки на лошадях и борьба<sup>10</sup>.

Прежде всего установим место проведения данного обряда. Речь идет о территории вблизи Гуновского дацана постройки 1802 г.<sup>11</sup> (расположен на территории нынешней Читинской области). Приход состоял из хамниганов (т. е. буддистов-эвенков) гунновского рода и хоринских бурят<sup>12</sup>. Собственно, О. М. Ковалевский как раз и определяет собравшихся на ритуал как «тунгусов» (старое название эвенков). Возможно, именно этим объясняется присутствие на обряде женщин — в монгольской обрядовой традиции, воспринятой бурятами, обобо не посещается женщинами во время больших общинальных праздников.

Задачи данного раздела не предполагают поэлементного анализа наблюдений О. М. Ковалевского, однако при необхо-

*Т. В. Ермакова. О. М. Ковалевский как религиовед-буддолог*

димости это может быть предпринято в рамках этнографической реконструкции.

Внимание к деталям проявил О. М. Ковалевский и в описании непременной принадлежности храмового ритуала «круговоротения Майдари» — колесницы, на которой монахи провозят статую Майтреи — будды будущего вокруг храма<sup>13</sup>. Обратимся к дневникам путешественника:

В одной малой кумирне по левой стороне помещена колесница на маленьких колесах. Впереди её стоят на помосте три деревянные зеленые лошади в русских хомутах и упряжи, с медным колокольчиком, привешенным к дуге. В упомянутой колеснице... ставят статую Майдари<sup>14</sup>.

В этой ареальной версии оформления «колесницы Майдари», несомненно, может быть усмотрено влияние материальной культуры и образа жизни русских.

Даже по этим отдельным примерам можно сделать вывод о возможности использования путевых заметок О. М. Ковалевского для расширения наших знаний об обрядовой стороне буддизма в Бурятии в 30-х гг. XIX в. и о ее ареальном своеобразии.

В целом тематический состав страноведных наблюдений ученого может быть в известной степени восстановлен по очерку «О забайкальских бурятах».

При посещении бурятских буддийских монастырей-дацанов О. М. Ковалевский пытается установить численность и ранговую структуру монахов, дату и стоимость постройки монастыря, дает описание интерьера и алтарной пластики, восстанавливает иконографию персонажей центральноазиатского буддийского пантеона. Отдельное внимание исследователь уделяет реконструкции монашеских рангов и соответствующих им обязанностей внутри монастыря и при проведении служб. Подробно перечисляются храмовые музыкальные инструменты,дается описание их внешнего вида. Воссоздаются отдельные обряды, на которых присутствовал исследователь<sup>15</sup>.

Если обобщить и классифицировать эти наблюдения ученого, то можно установить, что объектом исследования выступали все стороны буддийской религиозной жизни, доступные внешнему наблюдению. Предмет исследования может быть реконструирован как формы организации буддийской религиозной жизни

*Монголовед О. М. Ковалевский: биография и наследие (1801—1878)*

(структуре и внутримонастырские функции духовенства), её содержание (обряды) и визуально-пластическое оформление (декор внутреннего убранства, обрядовая утварь, иконография). Отдельный вопрос может быть поставлен в связи с инкорпорированными в текст очерка поясняющими суждениями О. М. Ковалевского о доктринальной основе буддизма.

Буддийская письменная традиция на момент путешествия О. М. Ковалевского в Бурятию была представлена в регионе преимущественно переводной с тибетского и монгольской литературы исторического и дидактического характера. Принципиальное значение санскритских источников ахидхармистского раздела буддийского канона («метафизика» — в терминологии О. М. Ковалевского) еще не могло быть осмыслено в полном объеме, да они и не были доступны исследователю, не входили в круг его поиска. Это историческое обстоятельство объективно способствовало тому, что концептуализация основ буддийского мировоззрения проводилась на материале в принципе нерелевантного этой задаче класса письменных источников. Именно поэтому, возможно, наблюдение выходит на первый план как исследовательский метод, способный зафиксировать наличное состояние религиозной культуры не в аспекте идеологии, но как систему соответствующих практик и форм их организации. В части интерпретации базовых идеологем буддийского мировоззрения О. М. Ковалевский вынужден был опираться на вторичные источники, и потому его буддологическая концепция в известной степени отражает ту сумму сведений о буддийском мировоззрении, которая содержалась в пропагастических сочинениях и трудах региональных носителей буддийской образованности.

Особый интерес для исследования взглядов Ковалевского на буддизм представляет его двухтомная «Монгольская хрестоматия». По оценке Н. Н. Поппе, «этот труд, столь скромно названный хрестоматией, на самом деле является крупным вкладом в область монгольской филологии, ибо, кроме разнообразных текстов для чтения и перевода, он содержит ценнейшие филологические и лингвистические комментарии к текстам»<sup>16</sup>. Обширность комментария, объяснение отдельных выражений, оборотов и

*T. V. Ермакова. О. М. Ковалевский как религиовед-буддолог*

терминов посредством привлечения контекстов из различных буддийских сочинений — отличительная черта данной работы Ковалевского. Этот филологический труд с большим основанием может быть оценен и как буддологический. Наше утверждение может быть подкреплено, в частности, архивными материалами. Так, в отчете Ковалевского «О поездке в Пекин через Монголию» (документ 1833 г., т. е. ранее выхода «Монгольской хрестоматии») представлена концепция преподавания монгольского языка в Казанском университете. По замыслу автора, уже в первый год обучения после ознакомления с грамматикой монгольского языка по ходу чтения произведений монгольской словесности необходимо сообщать сведения «об образе жизни, управлении, географии, истории, литературе и религии монголов столько, сколько это имеет отношение к читаемому сочинению»<sup>17</sup>. Таким образом, изучение языка предполагалось исключительно на основе оригинальных текстов, с разъяснением контекста бытования терминов. Поскольку сам Ковалевский комплектовал монгольский фонд библиотеки Казанского университета преимущественно буддийскими сочинениями, т. е. наиболее распространенными образцами монгольской словесности, доступными путешественнику в XIX в., преподавание языка мыслилось на основе изучения именно буддийской литературы. Поэтому рекомендовалось в конце первого года обучения перейти к изучению Улигерун ном и Улигерун далай, чтобы «короче познакомить с повествовательным слогом и духом буддийской веры»<sup>18</sup>. Отметим, что популярное в Монголии буддийское сочинение Улигерун далай («Море притч») было издано Ковалевским в виде пересказа на русский язык в Ученых записках Казанского университета, а в 1834 г. переиздано отдельной брошюрой.

Эта работа — один из этапов воплощения большого замысла Ковалевского, изложенного им в письме к попечителю Казанского учебного округа:

Желая по силам и возможности ознакомить наших читателей с сокровищами монгольской литературы, так мало еще известной, я предпринял представить им содержание собранных мною печатных и рукописных книг<sup>19</sup>.

Ковалевский охарактеризовал этот памятник, включенный в состав Ганджура, как «важное и любимое сочинение, коего от-

*Монголовед О. М. Ковалевский: биография и наследие (1801—1878)*

дельные главы нередко бывают списываемы буддистами для обыкновенного чтения в степном семейном кругу. Воспоминания о деяниях основателя веры, простое повествование об одушевленных существах, с применением к правилам религии и буддийским добродетелям, показывающее средства достижения святости, укрепляют основания нравственности в сердцах юных слушателей»<sup>20</sup>. Таким образом, введение в буддийскую письменную культуру, по замыслу Ковалевского, должно было осуществляться на основе достаточно простых по содержанию назидательных сочинений, дающих общее представление о буддийском мировоззрении.

На втором году в образовательной программе Ковалевского предполагалось «изучение истории и догматов буддизма, но посредством чтения с надлежащими объяснениями монгольских книг»<sup>21</sup>. В качестве рекомендуемых текстов Ковалевский называет отрывки из Летописи Саган Сэцэна (имеется в виду Эрдэнийин товчи — «Драгоценный свод сведений о происхождении ханов»), Мани Гамбум («Собрание творений Мани», или «Собрание творений царя Сронцзангамбо», монгольский перевод сделан Цзая-паддитой в 1644 г.), жизнеописания крупнейших буддийских миссионеров, утвердивших учение Будды в Тибете, — Падмасамбхавы и Атиши; Алтан гэрэл (санскр. «Суварнапрабхаса» — «Сутра Золотого блеска»)<sup>22</sup>. Эти сочинения, содержащие сведения по истории, догматике и духовной практике буддизма, безусловно, могли заложить основу серьезного ознакомления с буддийской духовной культурой.

Третий год посвящен изучению языка официальных монгольских документов, что свидетельствует и о практической направленности обучения. В завершение курса особое внимание рекомендуется уделить истории монголов с преимущественным изложением «истории религии, литературы, нравов, образа жизни и обычаяев»<sup>23</sup>.

Есть основания полагать, что О. М. Ковалевский по возвращении в Казань из Бурятии и сам преподавал с использованием подготовленных материалов и в рамках своей концепции монголоведного образования. Так, в отчете Казанского университета говорится:

*T. V. Ермакова. О. М. Ковалевский как религиовед-буддолог*

Адъюнкт монгольского языка Ковалевский, объясняясь на русском, три раза в неделю проходил грамматику монгольского языка, им составленную, и, принимая в пособие грамматику Шмидта, занимался переводами на русский из книг Улигерун далай, Улигерун ном... с присовокуплением нужных объяснений<sup>24</sup>.

Таким образом, выдвинутая Ковалевским образовательная программа подготовки российских монголоведов на две трети состояла из изучения буддийской литературы, что говорит в пользу понимания важной роли буддизма в монгольской культуре.

Свое намерение использовать материалы, обретенные в путешествиях, О. М. Ковалевскому удалось реализовать не только в концепции подбора текстов для «Монгольской хрестоматии», но и в обширных комментариях-примечаниях в содержательной части, представляющих его как собственно буддолога.

Предисловие к «Монгольской хрестоматии» содержит краткое изложение взглядов ее составителя на письменную культуру монгольских народов, прежде всего в аспекте ее исторического генеза. Так, О. М. Ковалевский утверждает, что значительная часть монгольской литературы — это переводы с тибетского языка, который, в свою очередь, вначале «питался единственно переводами с санскритского, а потом уже обогатился и собственными произведениями»<sup>25</sup>.

Совершенно справедливым, а для первой половины XIX в. новаторским, следует признать мнение О. М. Ковалевского о буддизме как о факторе, определившем своеобразие письменной культуры как Тибета, так и Монголии. В Предисловии составитель сформулировал критерий отбора материала для «Хрестоматии», учитывающий необходимость ознакомления с буддийской письменной культурой для понимания культуры Центральной Азии:

Судьба этих двух народов, тибетцев и монголов, и политическая и литературная, по особенному стечению обстоятельств была одинакова. Буддийской религии они обязаны как тесной между собой дружбой, так образованностью и просвещением<sup>26</sup>.

Обширные примечания О. М. Ковалевский характеризовал как «сведения, облегчающие понятие смысла и знакомящие с духом религии, нравами, идеями и историей народа»<sup>27</sup>.

*Монголовед О. М. Ковалевский: биография и наследие (1801—1878)*

Необходимо отдельно характеризовать истоки исторического подхода О. М. Ковалевского к буддизму, реализованного в «Хрестоматии». Уже в дневниковых записях ученый определяет Тибет как территорию исходного складывания центральноазиатской региональной формы буддийского мировоззрения, через Монголию пришедшей в пределы Российской империи и распространившейся в регионах компактного расселения калмыков и бурят. Причем О. М. Ковалевский указывает, что индобуддийская традиция при укоренении в Тибете претерпела известные изменения. Особый интерес представляет то, каким образом О. М. Ковалевский интерпретирует вытеснение буддизмом шаманских верований: в рамках шаманизма не могло быть создано целостной системы письменных источников, на которых базируется догматика и обрядность<sup>28</sup>. Признание этого факта поражает своей религиоведческой прозорливостью и принципиальной новизной для своего времени. Таким образом, формирование теоретического подхода О. М. Ковалевского к буддизму шло от опыта наблюдения в большей, может быть, степени, чем от анализа соответствующего круга письменных источников.

Важно подчеркнуть, что поскольку представленные в «Хрестоматии» тексты — это по преимуществу образцы буддийской литературы, то в своих собственных комментариях Ковалевский рассматривал не только филологические аспекты, но и специфически буддологические. «Монгольская хрестоматия» вызвала живейший интерес европейских буддологов Э. Бюрнуфа и С. Жюльена, обратившихся в Казанский университет с просьбой прислать им эту книгу и впоследствии имевших с Ковалевским научную переписку<sup>29</sup>. Российская Академия наук отметила «Монгольскую хрестоматию» полной Демидовской премией, а Ковалевский в 1837 г. был избран членом-корреспондентом Академии наук<sup>30</sup>.

Уже в Предисловии к «Монгольской хрестоматии», как было процитировано выше, Ковалевский высказывает мнение об определяющей роли буддизма в развитии тибетской и монгольской литературы, отмечая то важнейшее историко-культурное обстоятельство, что последняя представляет собой по большей части

*T. V. Ермакова. О. М. Ковалевский как религиовед-буддолог*

переводы тибетских памятников. Обусловленность центральноазиатской исторической литературы буддийской идеологией также отмечена исследователем:

При таком влиянии духовной касты мудрено ли, что и все сочинения их носят на себе отпечаток религии? Нимало не удивительно, что историк в свою очередь не мог устраниться от пути, указанного общим направлением просвещения<sup>31</sup>.

Отметим, что современный монгольский историк Шагдарын Бира на основе анализа текстов монгольских исторических сочинений XVI—XVII вв. (период расцвета буддизма в Монголии) убедительно показал, что вводные разделы монгольских хроник содержали сведения об истории буддизма в Индии, Тибете и других буддийских странах. Таким приемом обосновывалась преемственность монгольских хаганов с Индией, родиной буддизма. В монгольской историографии, по разработке Ш. Биры, доминировала философско-космологическая концепция, заимствованная из Абхидхармакоши Васубандху, к этому времени переведенной на тибетский и монгольский языки<sup>32</sup>.

Ковалевский прекрасно понимал научное значение сохранившихся переводов буддийской литературы с санскрита на тибетский, китайский и монгольский языки, поскольку в его время уже было известно, что санскритские оригиналы большей частью утрачены. Наряду с этим он не переоценивал точность монгольских переводов:

Глубокое уважение переводчиков к святыни подлинных книг и ограниченность языка произвели в переводах темноту и запутанность, которую иногда при чтении не иначе можно объяснить, как с помощью тибетского оригинала<sup>33</sup>.

Опыт путешествий позволил Ковалевскому пронаблюдать очень важную с религиоведческой точки зрения функцию буддийских книг и рукописей: они использовались не только в соответствии со своим прямым назначением, т. е. для чтения и религиозного изучения, но и выполняли роль вотивных предметов в простонародной традиции. Несмотря на их относительно высокую цену, писал Ковалевский в Предисловии к «Монгольской хрестоматии», монастыри и частные дома буддистов обладали богатыми библиотеками, «в коих сокрыты ученые произведения, не

*Монголовед О. М. Ковалевский: биография и наследие (1801—1878)*

всегда, впрочем, доступные постороннему посетителю. Здесь книга почитается еще средством спасения и святынею, охраняющею от болезней и несчастия, а не средством к распространению проповеди и образованности»<sup>34</sup>. Это наблюдение Ковалевского представляется весьма значимым с теоретико-методологической точки зрения, так как свидетельствует об исторической устойчивости и определенном единобразии простонародных буддийских представлений в различных регионах распространения буддизма.

В «Монгольской хрестоматии» Ковалевский реализовал свой замысел культурологически ориентированного изучения монгольского языка через приобщение к оригинальным письменным памятникам буддийской культуры. Именно поэтому благодаря деятельности Ковалевского учрежденная в Казанском университете (1833) кафедра монгольского языка (первая в Европе) стала не только центром научного монголоведения, но и привлекательным для монголов образовательным центром. Так, в составленной Ковалевским Записке об учреждении кафедры монгольского языка приведен следующий факт: тайша (т. е. правитель) забайкальских монголо-бурят обратился к университетскому начальству с просьбой о помещении нескольких мальчиков в Казансскую гимназию, в которой преподавались восточные языки. Ковалевский комментирует это в Записке:

Таким образом, Казанский университет, осыпаемый щедротами монарха, вошел в сношение с монгольскими племенами и, действуя на развитие умственных сил сего народа, стремится проложить путь к ученым исследованиям истории, древностей, религии и литературы Средней Азии, открыть новые источники для любознательной Европы<sup>35</sup>.

Изучение восточных языков О. М. Ковалевский полагал необходимым инструментом познания Азии и ее культуры. В речи «О знакомстве европейцев с Азией» Ковалевский дал обзор европейских научных, деловых, миссионерских контактов с различными азиатскими странами и народами, а также подчеркнул, что знание восточных языков — единственный способ поддерживать отношения с Азией, «представить [ее] в связи с историей рода человеческого <...> Азиатские грамматики... служат ключом, за которым скрыты все сокровища восточной учености»<sup>36</sup>.

*T. V. Ермакова. О. М. Ковалевский как религиовед-буддолог*

В духе вышеупомянутой концепции преподавания монгольского языка полностью выдержаны оба тома «Монгольской хрестоматии». Состав буддийской части первого тома — извлечения из Улигерун далай и Улигерун ном, проникнутые дидактикой и, по мнению Ковалевского, нетрудные для чтения. В примечаниях автор, упоминая о том, что Улигерун далай входит в состав Ганджура, дает специально буддологическую подробную справку о монгольском переводе, структуре и составе этого гигантского буддийского свода<sup>37</sup>. Уже как религиовед — со ссылками на Мани Гамбум, биографию Маудгальяяны (Молон Тойн) и Алтан Гэрэл («Сутра Золотого блеска») — Ковалевский анализирует список из десяти буддийских проступков<sup>38</sup>, а далее рассматривает буддийские добродетели. Ковалевский предпринял первую в отечественной буддологии попытку изложить традиционные представления о сущности Будды и таких важнейших религиозных идеологемах, как нирвана (Просветление) и сансара (круговорот рождений и смертей). В этой части ученый пользуется дилеммой «дух» — «материя», т. е. анализирует буддизм в рамках европейской парадигмы христианского мышления. Традиционное учение об обретении новых рождений трактуется как аналог христианского воздаяния за грехи и добродетели<sup>39</sup>. Обусловленность новых рождений действиями прошлой жизни рассматривается Ковалевским как основа буддийской морали, и хотя он ссылается на буддийские памятники, но в основе его интерпретации все-таки лежит христианская идея воздаяния за грех<sup>40</sup>.

Такой подход к анализу элементов буддийского мировоззрения обусловлен двумя факторами: во-первых, Ковалевский рассматривал буддизм по аналогии с христианством, что неправомерно в историко-культурном отношении, а во-вторых, он отождествлял простонародные формы буддийского мировоззрения с буддизмом в целом. Характерно, что научно не отрефлектированный Ковалевским методологический европоцентризм совершенно не сопровождался в его творчестве европоцентризмом идеологическим, и это подтверждается, в частности, содержанием вышеупомянутой речи «О знакомстве европейцев с Азией», проникнутой не только симпатией к азиатской культуре, но и

*Монголовед О. М. Ковалевский: биография и наследие (1801—1878)*

пониманием её как самостоятельной части общемирового историко-культурного процесса.

Наряду с анализом религиозных идеологем Ковалевский затрагивает в примечаниях и обрядовую сторону буддизма, в частности, он воспроизводит состав и функции ритуальных предметов<sup>41</sup>. Уделяет он внимание и традиционной этике отношений ученика и его духовного наставника; им отмечено то обстоятельство, что авторы соответствующих сочинений, в частности Атиша, принадлежали к тибетским буддийским иерархам<sup>42</sup>. Ковалевский также не только говорит о современном положении буддизма в Тибете, но и излагает специфически тибетскую традиционную концепцию далай-ламы как живого воплощения Авалокитешвары — одного из центральных персонажей тибето-буддийского пантеона. Характерно, что Ковалевский стремился к осмыслению отличительных черт тибето-буддийской традиции в сравнении с исходной — индобуддийской. Раскрывая содержание приписываемого Атише сочинения Норву пренгва (монг. Чиндамани эрикэ), он отмечает, что в этом религиозном тексте представлено «изложение веры, из глубины Индии проникшей в снежное царство и подвергшейся здесь некоторым изменениям»<sup>43</sup>. Это частное, казалось бы, замечание свидетельствует по крайней мере о знакомстве Ковалевского и с индийской формой буддизма.

Со ссылкой на Чихула кэрэглэчи («Шастра, называемая Сущность всего необходимого» Гуши Цорджи) Ковалевский излагает основные признаки буддийской вероисповедной идентификации — принятие покровительства «Трех сокровищ» (Будда; Дхарма, т. е. Учение; сангха)<sup>44</sup>, что обеспечивало ценностно-нормативное единство сообщества верующих буддистов (сангхи). Этот существенный факт, а именно различие буддиста и небуддиста по критерию идентификации с «Тремя сокровищами», специально подчеркивается Ковалевским, что, безусловно, следует рассматривать как важный религиоведческий вклад на том этапе развития научного знания.

Во втором томе «Монгольской хрестоматии» приведены тексты, посвященные темам, значимым в религиоведческом отношении, — это биография Будды Шакьямуни, распространение буд-

*T. V. Ермакова. О. М. Ковалевский как религиовед-буддолог*

дизма в Китае, Тибете и значимые эпизоды буддийской истории Тибета (прибытие Падмасамбхавы в Тибет, Атиша в Тибете, убийство Ланг-Дармы), буддизм в Монголии, «буддийский катехизис». Содержание второго тома «Монгольской хрестоматии» фактически восстанавливает миссионерский период истории проповеди учения Будды в Тибете по ключевым ее эпизодам, маркированным носителями культуры как идеологически значимые события.

В обширных пояснениях к текстам Ковалевский пытался истолковать важнейшие буддийские идеологемы: восьмеричный путь, обеты мирянина, а также сведения из истории буддизма<sup>45</sup>. В примечаниях к разделу о приходе буддизма в Китай он высказывает суждение о первоначальном идейном доминировании буддизма в Индии над брахманизмом ввиду отрицания кастовой структуры общества и кровавых жертвоприношений, что позволило этой религии, по мысли Ковалевского, быстро приобрести массы приверженцев<sup>46</sup>. Ковалевский приводит знаменитый эпизод «сна императора Мин-ди», давший, по легенде, толчок к укоренению буддизма в Китае. Характерно, что для примечаний использованы не только буддийские сочинения, но и европейские исследования, что, безусловно, способствовало расширению профессионального кругозора студентов. Извлечения из традиционного сочинения Падма-гатанг, приведенные в разделе о китайском буддизме, позволяют составить представление об апологетической версии процесса распространения буддизма как вдохновляемого лично Буддой Шакьямуни. Эта версия также всецело относится к сфере религиоведения, поскольку в ней сосредоточены некоторые узловые пункты буддийской историософской концепции.

Как и большинство европейских буддологов той поры, Ковалевский работал преимущественно на материале книг и рукописей, привозимых из регионов распространения буддизма. Именно по материалам доступных для путешественников популярных в буддийской среде текстов Ковалевский задумал и осуществил реконструкцию буддийской космологии, справедливо полагая космологические идеи существенно важными для понимания буддийского мировоззрения. «Буддийская космология» Ковалевско-

*Монголовед О. М. Ковалевский: биография и наследие (1801—1878)*

го, изданная Казанским университетом в 1835—1837 гг., долгое время оставалась единственным источником такого рода сведений о буддизме для всех, кому приходилось изучать буддизм в научных либо миссионерских целях. Для написания этой книги Ковалевский пользовался материалами тибетского и монгольского рукописных фондов библиотеки Казанского университета — в то время крупного центра монголоведения. Предмет буддийской космологии Ковалевский обозначает следующим образом: «...о наружном виде и жителях вселенной, о начале её и разрушении»<sup>47</sup>.

Ковалевский воспроизводит традиционное космологическое учение о трех мирах, высказывая мысль о том, что граница между этими расположенным по вертикали «сферами существования обусловлена состоянием духа, которое различается „степенью удаления от сансары“». Это суждение, хотя оно и выглядит весьма наивным в свете современных буддологических данных, в большой степени примечательно. С точки зрения религиозно-философских буддийских представлений, Вселенная состоит из трех сфер существования, или «трех миров»: чувственного мира, населенного пятью (или шестью — в зависимости от концепции конкретной школы) типами живых существ, — людьми, животными, «голодными духами» хтонического происхождения, обитателями многочисленных адов и небожителями; мира форм, частично населенного небожителями; и наконец, самого верхнего мира — мира неформ. Все эти три мира есть сансара, т. е. факт рождения во Вселенной определяет включенность в круговорот рождений и смертей. Только упорная психотехническая практика (буддийская йога) позволяет живому существу (речь идет о человеке) победить аффективную эгоцентрированную установку личности, познать свою психическую жизнь как поток элементарных состояний (дхарм), обусловленный аффектами и следствием прошлых действий (кармой), и остановить этот поток, т. е. достичь Проповедления (нирваны). Из популярной буддийской литературы, которой располагал Ковалевский, подобное представление составить невозможно, ибо в ней доминируют идеи о желательности благоприятной формы рождения среди небожителей, что и при-

*Т. В. Ермакова. О. М. Ковалевский как религиовед-буддолог*

вело исследователя к отождествлению по известному христианскому образцу. Методологическую позицию О. Ковалевского отличают традиционные для христианизированного европейского мышления оппозиции «дух — плоть», «дух — материя». В терминах этих оппозиций он и пытается осмысливать исходный материал. Так, путь к обретению Просветления описывается как процесс борения духа и плоти, мир форм — как вместилище душ тех людей, которые, «одержав победу над плотью, достигли блаженства, обещанного за добрые дела в мире органическом»<sup>48</sup>, мир неформ — как обитель чистого духа, не связанного с материей<sup>49</sup>.

Ковалевский, однако, воспроизводит основные смыслообразующие блоки буддийской космологии: типологию живых существ (в его трактовке — шесть типов живых существ), космографию, космогонические представления<sup>50</sup>. Подробнее всего исследователь останавливается на описании буддийских адов и их обитателей. Все в том же ключе «дух—плоть» он интерпретирует «адское» существование как возмездие за увлечение чувственными удовольствиями в ущерб «самосознательному духу»<sup>51</sup>.

Ковалевский в косвенной форме указывает на существенную черту буддийской картины мира:

Не увидим здесь премудрого творца, созидающего все из ничего одним словом своим. Место его у буддистов занимает непреложный закон судьбы, по которому вселенная получает свое начало и разрушается в положенное время...<sup>52</sup>

«Судьбой» в данном контексте именуется буддийская идеология — карма. Отметим, что как вдумчивый религиовед Ковалевский учтивал историко-культурное своеобразие тех форм буддийского мировоззрения, которые он изучал. Он подчеркивает, что «космологические сведения жителей Цейлона, Китая, Тибета и Монголии не совершенно сходны... и отличаются от первоначальных индийских»<sup>53</sup>. Это одно из первых в отечественной буддологии высказываний относительно факта историко-культурной спецификации буддизма в процессе его распространения и рецепции в инокультурном пространстве.

В своем сочинении Ковалевский опирался также на работы предшественников — Бергмана и Шмидта. Хотя в «Буддийской космологии» еще не сформированы научные критерии отбора

*Монголовед О. М. Ковалевский: биография и наследие (1801—1878)*

материала, а изложение превалирует над анализом, долгое время этот труд оставался одним из немногих источников сведений относительно буддийской религиозной картины мира.

То, что буддология зарождается в России именно в рамках монголоведения, базирующегося на обширном текстовом материале и данных непосредственного изучения страны учеными путешественниками, — характерная особенность истории отечественной науки. Это обстоятельство было отмечено видным монголистом Н. Н. Поппе:

Изучение языков, фольклора и бытовых особенностей монгольских народностей началось именно у нас, и монголоведение в течение длительного периода времени составляло монопольную область русской науки<sup>54</sup>.

О. М. Ковалевский поднял монголистику, в рамках которой и зарождается буддология в России, на новый уровень.

По совокупности работ Ковалевского можно сделать вывод о его значительном вкладе в исследование буддизма. Он впервые прочел многие письменные памятники, не известные прежде в Европе, попытался сформировать благожелательный взгляд на буддийскую культуру как самобытное явление духовной жизни Азии.

Если мы зададимся вопросом о влиянии Казанского университета как востоковедного центра, и в частности О. М. Ковалевского, на дальнейшие судьбы российской буддологии, то необходимо будет признать преемственность и развитие эмпирического подхода в исследовании так называемого живого буддизма, но уже не в Казани, а в Петербурге. В 1855 г. в результате реформы востоковедного образования восточный разряд Казанского университета был переведен в Санкт-Петербург. Первым заведующим новой кафедрой монгольского языка становится А. В. Попов, сподвижник О. М. Ковалевского по путешествию в Бурятию, к тому времени ставший ординарным профессором монгольской словесности<sup>55</sup>. С 1855 г. в Петербург переводят из Казани К. Ф. Голстунского, учеником которого становится А. М. Позднеев, один из видных исследователей, посвятивших себя изучению центральноазиатской региональной формы буддизма и монгольской словесности. Некоторые его публикации тематически сходны с работами О. М. Ковалевского. В том, что касается пособий для препо-

*T. B. Ермакова. О. М. Ковалевский как религиовед-буддолог*

давания, А. М. Позднеев фактически следует за О. М. Ковалевским: в 1883 г. публикуется учебное пособие «Официальные бумаги монгольского гражданского и уголовного делопроизводства», в 1900 г. — «Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания». Собственно буддологическая крупная работа А. М. Позднеева «Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии» (СПб., 1887) целиком построена на материале дневников путешествия 1876—1879 гг. и содержит типологически сходные с путевыми дневниками О. М. Ковалевского тематические блоки — фактические аспекты наблюдения: экономика буддийских монастырей, внутреннее убранство буддийского храма и обрядовая утварь, иконография — живопись и пластика, храмовые музыкальные инструменты, иерархия монашеских статусов, обрядность.

Эмпирическое исследование той формы буддизма, которая имела распространение в границах Российской империи и сопредельных странах, было востребовано и через 50 лет после путешествия О. М. Ковалевского в Бурятию. Эта традиция в дальнейшем развивалась усилиями таких видных исследователей, как А. М. Позднеев (рубеж XIX—XX вв.), А. И. Востриков, Е. Е. Обермиллер (начало 30-х гг. XX в.), а в настоящее время — К. М. Герасимовой, Н. Л. Жуковской, Л. И. Абаевой и др. Однако О. М. Ковалевского обоснованно можно считать основоположником полевого изучения буддизма.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Подробная хронология и география поездок по Бурятии на обширном архивном материале восстановлена О. Н. Полянской в монографии «Профессор О. М. Ковалевский и Бурятия (1-я половина XIX века)» (Улан-Удэ, 2001).
2. Казанский вестник. 1829. Ч. 26, кн. V—VI. С. 5.
3. См.: Ковалевский О. М. Извлечение из дневника, веденного за Байкалом, в марте месяце 1829 г. // Сын Отечества. Ч. 131. С. 282. Полностью под названием «О забайкальских бурятах» материал публиковался с продолжением в «Казанском вестнике» в течение 1829—1830 гг.
4. Там же. С. 283.
5. Там же. С. 283.
6. Извлечение из дневных записок, веденных кандидатом Ковалевским в Иркутске по 15 число ноября 1828 г. // Казанский вестник. 1829. Ч. 25, кн. 2. С. 119.

*Монголовед О. М. Ковалевский: биография и наследие (1801—1878)*

7. См.: История отечественного востоковедения до середины XIX века. М., 1990. С. 126.
8. См.: Полянская О. Н. Профессор О. М. Ковалевский и Бурятия. С. 31—32.
9. Необходимо отметить, что О. Н. Полянская обратила внимание на такой аспект путешествия О. М. Ковалевского, как наблюдение именно обрядовой стороны религиозной жизни бурят-буддистов и шаманистов. См.: Полянская О. Н. Профессор О. М. Ковалевский и Бурятия. С. 56—58.
10. См.: Ковалевский О. М. О забайкальских бурятах // Казанский вестник. 1830. Ч. 28, кн. III. С. 298—300.
11. См.: Жамсуюва Д. С. Агинские дацаны как памятники истории культуры. Улан-Удэ, 2001. С. 21.
12. Там же.
13. Подробнее о монгольском прототипе см.: Ермакова Т. В. Ритуал почитания Майтреи и его ареальные особенности в Монголии и Калмыкии XIX века // Ритуальное пространство культуры. Материалы международного форума. СПб., 2001. С. 246—248.
14. Ковалевский О. М. Извлечение из дневника... С. 236.
15. См.: Ковалевский О. М. О забайкальских бурятах. 1829—1830.
16. Поппе Н. Н. Русские исследования языков и быта народов Центральной Азии // Известия Всесоюзного Географического общества. 1940. Вып. 4—5. С. 646.
17. Ковалевский О. М. Отчет о поездке в Пекин через Монголию с целью изучения монгольского языка и этнографии монгольских племен. — АВ СПбФ ИВ РАН, ф. 29, оп. 1, ед. хр. 23, л. 8 об.
18. Там же.
19. Ковалевский О. М. Содержание монгольской книги под заглавием «Море притч»... С. 5.
20. Там же. С. 52.
21. Ковалевский О. М. Отчет о поездке в Пекин... Л. 9.
22. Там же.
23. Там же.
24. Отчет по Императорскому Казанскому университету за 1834 год. Начальственные распоряжения, издаваемые Императорским Казанским университетом. Кн. VI, июнь 1835 г. С. 145.
25. Ковалевский О. М. Монгольская хрестоматия. Казань, 1836. Т. 1. С. IV.
26. Там же.
27. Там же. С. XVI.
28. См.: Извлечение из дневных записок, веденных кандидатом Ковалевским в Иркутске, за Байкалом, в августе месяце 1829 г. // Казанский вестник. 1830. Кн. 28, ч. I. С. 70—73.
29. Шамов Г. Ф. Научная деятельность О. М. Ковалевского в Казанском университете // Очерки по истории русского востоковедения. М., 1956. Вып. 2. С. 162.
30. Там же.
31. Ковалевский О. М. Монгольская хрестоматия. Т. 1. С. IV.

*Т. В. Ермакова. О. М. Ковалевский как религиовед-буддолог*

- 
32. Подробнее см.: Бира Ш. Средневековая монгольская историография о странах Центральной Азии // НАА. 1986. № 6. С. 40—41.
33. Ковалевский О.М. Монгольская хрестоматия. Т. 1. С. VII.
34. Там же. С. X.
35. АВ СПбФ ИВ РАН, ф. 29, оп. 1, ед. хр. 19, л. 2.
36. Ковалевский О. М. О знакомстве европейцев с Азией. Речь на торжественном собрании Императорского Казанского университета 8 августа 1837 г. Казань, 1837. С. 15.
37. Ковалевский О. М. Монгольская хрестоматия. Т. 1. С. 264—265. Современные сведения см.: Болсохоеva Н. Д. и др. Введение в изучение Ганчжура и Данчжура. Новосибирск, 1989.
38. Ковалевский О. М. Монгольская хрестоматия. Т. 1. С. 301.
39. Там же. С. 315—316.
40. Там же. С. 427—428.
41. Там же. С. 330—331.
42. Там же. С. 352.
43. Там же. С. 352.
44. Там же. С. 445.
45. Ковалевский О. М. Монгольская хрестоматия. Т. 2. С. 264, 300.
46. Там же. С. 290.
47. Ковалевский О. М. Буддийская космология // Учен. зап., издаваемые Казанским ун-том. 1835. Кн. 1. С. 385.
48. Там же. С. 415.
49. Там же. С. 394, 411.
50. Учен. зап., издаваемые Казанским ун-том. 1837. Кн. 3. С. 254.
51. Там же. С. 247.
52. Учен. зап., издаваемые Казанским ун-том. 1835. Кн. 1. С. 113.
53. Там же. С. 388.
54. Поппе Н. Н. Русские исследования языков и быта народов Центральной Азии... С. 645.
55. См.: История отечественного востоковедения до середины XIX века... С. 139, 284.