

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

Сабрукова Светлана Санджиевна

**"БОДХИЧАРЬЯВАТАРА" ШАНТИДЕВЫ
В ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКОЙ
ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ**

Специальность 10.01.06 - Литературы народов Азии и Африки

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Санкт-Петербург

1999

Диссертация выполнена в Секторе Тюркологии и Монголистики Санкт-Петербургского филиала Института Востоковедения РАН.

- Научный руководитель** - кандидат исторических наук
КРАПИВИНА Р.Н.
- Официальные оппоненты:** доктор филологических наук,
профессор **ЭРМАН В.Г.**
- кандидат филологических наук,
ведущий научный сотрудник МАЭ
им.Петра Великого
ВИКТОРОВА Л.Л.
- Ведущая организация** - Институт Востоковедения РАН
(Москва)

Защита состоится " " _____ 1999 г. в ____ часов на заседании Диссертационного совета Д 063.57.38 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора филологических наук в Санкт-Петербургском государственном университете по адресу: 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д.11, ауд.167.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Санкт-Петербургского государственного университета (199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9).

Автореферат разослан " " _____ 1999 г.

Ученый секретарь
Диссертационного совета
кандидат филологических наук

О.Ю. Завьялова

Предметом данного диссертационного исследования является сочинение индийского мыслителя Шантидевы (695 — ок. 730) "Бодхичарьяаватара" ("Вхождение в деяния бодхисаттвы") в тибетском и монгольском переводах.

Это сочинение как один из основных источников, проясняющих суть учения буддизма махаяны, неоднократно переводилось на тибетский и монгольские языки. Первые переводы приходятся на начальный период распространения буддизма в Тибете и в Монголии, а именно на IX и XIV вв. В период с XIV в. по начало XIX в. это сочинение несколько раз переводилось с тибетского на монгольские языки. Интерес к этому сочинению не иссякает и по сей день не только в буддийском мире, но и за его пределами. Осуществляются переводы этого сочинения как с санскритского оригинала, так и с тибетского и монгольского языков на западные языки. В 1929 г. Б.Я. Владимирцовым в серии "Библиотека Буддизма" был издан первый монгольский перевод "Бодхичарьяаватары" Чойджи-Одзера (XIII-XIV вв.), отредактированный в XVII в. монгольским ученым Билгийн Далаем.

Изучение тибетского и монгольских переводов необходимо, поскольку до настоящего времени мы не располагаем сведениями об их текстологических и литературоведческих характеристиках, что и определяет актуальность темы исследования, важность введения в научный оборот этих переводов и определения их места в тибетской и монгольской буддийских литературах.

Цель настоящего исследования заключается в выявлении литературных особенностей традиции бытования "Бодхичарьяаватары" в Тибете и Монголии.

Для этого диссертант решает следующие задачи:

- рассмотрение "Бодхичарьяаватары" как образца буддийской литературы; выделение основных идей сочинения и определение характера влияния этого памятника на тибетскую буддийскую литературу;
- описание монгольских переводов и текстологический анализ двух из них, хранящихся в рукописном фонде СПб Ф ИВ РАН;
- поиск и изучение комментариев к "Бодхичарьяаватаре", вошедших и не вошедших в канон.

Научная новизна работы заключается в том, что впервые предпринимается исследование по определению особенностей традиции бытования "Бодхичарьяаватары" в Тибете и Монголии.

Основными источниками для данной работы явились:

- тибетский перевод "Бодхичарьяаватары" *Byang-chub-sems-dpa'i spyod-ra-la bzugs-so* ("Вхождение в деяния бодхисаттвы"). Данджур, пек.изд-е, раздел сутр т. XXVI "La" (тиб. Ф СПб Ф ИВ РАН), шифр С-14134 л.1-45а;

- монгольский перевод "Бодхичарьяаватары" *Bodhisatva-čariy-avataṛa* (F-550, рук.ф. СПб Ф ИВ РАН);

- монгольский перевод "Бодхичарьяаватары" *Bodhisatva-avataṛa oḡosibai* (Q-2244, рук.ф. СПб Ф ИВ РАН);

- монгольский перевод 10-й главы из "Бодхичарьяаватары" *Čariy-avataṛa-yin irügel* (Q-3800, рук.ф. СПб Ф ИВ РАН).

Результаты исследования могут быть полезны для специалистов, занимающихся проблемами перевода буддийских сочинений, особенностями их бытования в той или иной среде. Материалы и выводы диссертации могут быть использованы и в вузовских курсах по истории монгольской и тибетской буддийских литератур.

По теме диссертации были сделаны доклады на Санкт-Петербургском религиозноведческом чтении, на ежегодной научной сессии СПб Ф ИВ РАН в 1997 г. Диссертация обсуждена на заседании Сектора Тюркологии и Монголистики СПб Ф ИВ РАН.

Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения, приложения и списка использованной литературы.

СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во Введении обоснован выбор темы, показана степень ее разработанности, охарактеризованы источники и определены задачи исследования.

Первая глава — "Общая характеристика памятника" состоит из четырех разделов: "Историческое время создания сочинения и личность автора", "Основные идеи сочинения", "Жанр", "Композиция и художественные особенности".

В первом разделе дается краткая характеристика процесса развития религиозно-философской мысли Индии, выделяются ее особенности. Отражены взгляды философских учений буддийских школ, которые позже получили развитие в виде двух направлений буддизма: "хинаяна" ("малая колесница") и "махаяна" ("большая колесница").

В этом разделе излагается краткое жизнеописание Шантидевы, в котором достоверные факты из биографии Шантидевы переплелись с

преданиями и легендами о нем. Время жизни определяется концом VII — началом VIII вв., родился в царской семье в Гуджарате на западе Индии. Был хорошо знаком с буддийским учением и в Наланде, монастырском университете, получил посвящение и духовное имя Шантидева от настоятеля Джаядевы (VIII в.).

И.П. Минаев считает Шантидеву современником китайских полонников Сюан-Цзана и И-Цзина, живших в конце VII — начале VIII вв.¹ Исторически жизнь и творчество Шантидевы приходятся на период заката буддизма в Индии. Его творческое наследие составляют два труда "Шикшасамуччая" ("Свод наставлений") и "Бодхичарьяаватара" ("Вхождение в деяния бодхисаттвы"), которые говорят о нем как о незаурядной личности, великом мыслителе и поэте.

Во втором разделе излагается позиция Шантидевы на решение философских вопросов, связанных с назначением человека, цели и смысле его существования. Главным действующим лицом выступает бодхисаттва — существо, в котором есть сознание, обращенное к пробуждению. Вступление на путь бодхисаттвы подразумевает освоение совершенств-парамит, таких как щедрость, нравственность, терпение, усердие, сосредоточение и мудрость. Изначально Шантидева определяет их как мысль, которую бодхисаттве необходимо развить в себе, довести до совершенства на пути к достижению цели пробуждения. В этом сочинении Шантидевы отчетливо прослеживается его видение жизни, наблюдения, переживания. Его рассуждения о любви к окружающим, о сострадании, нравственности, терпении в полной мере соотносятся с общечеловеческими ценностями.

Его стихи затрагивают множество тем, одной из основных является желание полюбить всех живых существ и помочь им избавиться от страданий мирского бытия. С этой точки зрения, принципиально важное значение имеет его вывод, что эгоизм личности порождает множество проблем и является источником всех страданий. Поэтому, человеку для того чтобы научиться быть щедрым, нравственным и терпеливым необходимо осознать всю важность пребывания в мире других живых существ, так как без них невозможно достичь пробуждения. Они являются объектами щедрости, нравственности и терпения.

Таким образом, смысл освоения совершенств человеческого ума

¹ Записки восточного отдела литературного русского археологического общества. Т.IV. Вып.3-4. СПб., 1889. С.228.

заключается не в действии, а пересмотре человеком своей жизненной позиции методом размышления, глубокого обдумывания и анализа собственных поступков.

В третьем разделе дается представление о жанре вообще и о жанре шастры в частности. По сей день востоковедение не может дать четкого определения шастры. Это связано с тем, что шастра имеет очень широкое значение в индийской литературе. Изначально она объясняется как развернутое толкование сутр и содержит определенное количество функциональных элементов². В зависимости от решаемых в тексте задач это может быть полный набор этих элементов или наличие некоторых из них.

"Бодхичарьяаватара" входит в состав одного из сводов тибетского буддийского канона Данджур и находится в разделе "Комментарии к сутрам", т.е. она является шастрой. Значение шастры определяется как научный трактат, комментарий. Не вызывает сомнения, что "Бодхичарьяаватара" как комментарий к сутрам содержит свойственную махаяне интерпретацию сутр, сопровождая ее определением тем изучения, подходов, закреплением значений за терминами и создает особое учение и понятия с установленными дефинициями, составлением свода основных принципов. Тем не менее в качестве доказательства приводится пример, показывающий присутствие одного из функциональных элементов. В виде положения, описывающего общие структурные компоненты системы в их полноте, в этом сочинении представлена система буддизма махаяны.

В четвертом разделе излагаются структурные характеристики этого памятника. Важно отметить, что Шантидсва на всем протяжении текста ведет речь от первого лица и в начале первой главы пишет, что он не является поэтом и это сочинение составил для собственного совершенствования в учении. Таким образом, Шантидева заранее предупреждает читателя, что здесь изложена его собственная жизненная позиция.

Каждая глава в Бодхичарьяаватаре, соответственно озаглавленная, несет в себе не только определенную информацию, но одновременно через изображение действительности автор вступает в диалог с читателем, используя приемы утверждения, вопроса, обращения.

Таким образом Шантидева последовательно от главы к главе

² Шохин В.К. Брахманистская философия. М., 1994. С.25.

разъясняет все основные философские аспекты буддизма махаяны. Привлекает внимание умение Шантидевы красиво и доступно излагать свои мысли. Это говорит о его желании донести до сознания читателя свои размышления об учении. Заслуга Шантидевы состоит в том, что он смог изложить такую сложную тему как философия буддизма живым и одновременно поэтичным языком, используя такие виды тропа как сравнение, олицетворение и аллегория.

Это сочинение, являясь руководством на пути к пробуждению, по сей день не потеряло своей значимости не только как образец буддийской мысли, но и как поэтический шедевр.

В тибетском переводе "Бодхичарьяаватары" соблюдается равное число слогов в строке, посредством которого создается ритм стиха.

Вторая глава "Традиция переводов и изучения "Бодхичарьяаватары" в Тибете и Монголии" состоит из четырех разделов: "Распространение буддизма в Тибете и Монголии. Переводы "Бодхичарьяаватары"", "Канонические и неканонические комментарии к "Бодхичарьяаватаре"", "Влияние "Бодхичарьяаватары" на формирование концепции, "тренировки ума" ("лочжонг"), "Текстологический анализ двух монгольских переводов "Бодхичарьяаватары"".

В первом разделе дается краткое описание распространения буддизма в Тибете и Монголии.

Тибетская историография определяет время проникновения буддизма в Тибет периодом правления царя Сронцангамбо (VII в.). Широкое распространение буддизма связывают с деятельностью индийских проповедников Падмасамбхавы и Шантаракшиты, которые были приглашены в Тибет в период правления царя Тисрондэвцзана (755-797 гг.).

Политику укрепления позиций буддизма продолжает и следующий правитель Тибета Ралбачжан (817-836 гг.). Это период активной переводческой деятельности. Именно в это время "Бодхичарьяаватара" переводится с санскрита на тибетский язык индийским ученым пандитом Сарваджняевой и тибетским переводчиком Кава Палцегом.

После временного упадка при царе Ландарме буддизм возрождается в Тибете в XI в. при содействии Атиши (982-1055 гг.). С этого времени начинается второй период распространения буддизма в Тибете. Возобновляется активная переводческая деятельность, формируются школы тибетского буддизма. В XIV в. окончательно оформляется тибетский буддийский канон, включающий в себя своды Ганджур и

Данджур.

В Монголию буддизм проникает в XIII в. из Тибета, хотя есть сведения, что монголы были знакомы с ним и ранее, через уйгуров. Настоящее знакомство монгольского двора с буддизмом связывают с проповедческой деятельностью Сакья-Пандиты (1182-1251 гг.).

Одним из первых буддийских сочинений, переведенных с тибетского на монгольский язык, и является "Бодхичарьяаватара" Шантидевы. Именно этот перевод, по свидетельству Б.Я. Владимирцова, спустя четыре века вошел в монгольский перевод Данджура, который был издан в 225 томах при императоре Тенгриин Тэтхэксэне (1736-1796 гг.).

В 1748 г. монгольский ученый Билгийн Далай редактирует этот перевод, один из экземпляров которого позже был приобретен О.М. Ковалевским в Пекине. Б.Я. Владимирцов в серии "Библиотека Буддика" издает текст монгольского перевода "Бодхичарьяаватары" Чойджи-Одзера, сделанный на основании рукописи, приобретенной О.М. Ковалевским, с привлечением переписанного экземпляра "Бодхичарьяаватары" из напечатанного ксилографическим способом монгольского Данджура. Последний хранится в рукописном фонде СПб Ф ИВ РАН под шифром F-550. Рукопись О.М. Ковалевского не обнаружена ни в фондах СПб Ф ИВ РАН, ни в СПбГУ.

Есть сведения о том, что в XVII в. ойратский Зая-Пандита Намхай Джамцо (1599-1662 гг.) перевел "Бодхичарьяаватару" с тибетского на ойратское "ясное письмо", и о переводе XIX в. с тибетского на монгольский язык бурятского ламы Шаравнямбуу. Оба перевода в хранилищах Санкт-Петербурга не обнаружены.

В рукописном фонде СПб Ф ИВ РАН хранятся тринадцать дублетов второго монгольского перевода XIX в., сделанного бурятским ламой Цэвэнпилдоржем (H-389, Q-2244, B-308 и др.).

Кроме того, важно отметить, что в монголоязычном мире складывается своя собственная традиция отдельного издания и перевода текста десятой главы из "Бодхичарьяаватары" под названием "Посвящение [заслуг]" (тиб. bsngo-ba, монг. *ᠶᠣᠷᠢᠨ ᠢᠷᠦᠭᠡᠬᠡᠶᠢ* ("посвящая благословлять")). В этой главе, которая является заключением к девяти предыдущим, бодхисаттва посвящает заслуги, накопленные им за время прохождения пути, живым существам во всех областях вселенной, чтобы они, благодаря силе его заслуг, достигли того, к чему стремились.

Эта глава по форме напоминает жанр благопожелания (монг. ерөөл), чрезвычайно развитого в монгольском устном народном творчест-

ве.

В дальнейшем формировании монголоязычной буддийской литературы ерөөлы в качестве молитвы становятся одной из составных частей так называемых "Собраний священных гимнов в честь Будды"³.

В рукописном фонде СПб Ф ИВ РАН хранятся два ксилографа на монгольском языке, представляющих собой "Молитву из Чарьяаватары" (*ᠰᠠᠷᠢᠶᠠᠭᠠᠪᠠᠳᠠᠷᠠᠶᠢᠨ ᠢᠷᠦᠭᠡᠯ*). Бурятский ксилограф является переводом, выполненным в XIX в. Ринченом Номтоевым. Он был издан Б.Я. Владимирцовым вместе с полным текстом монгольского перевода "Бодхичарьяаватары" в серии "Библиотека Буддика" в качестве образца новых переводов (H-188).

Второй ксилограф, изданный в Китае, хранится под шифром Q-3800. Каких-либо сведений о переводчике здесь нет, но есть небольшое вступление, где сказано: "поклонимся Будде как хагану — держателю вселенной... и как хагану, хорошо создающему все основы молитв". Таким образом разъясняется, что Будда как человек, достигший пробуждения, является одновременно примером для подражания и основой для создания молитв. Это объясняет предназначение буддийских молитвенников монголов, которые создавались в виде собраний священных гимнов в честь Будды.

При сопоставлении текста данного ксилографа с текстом десятой главы из полного перевода, изданного Б.Я. Владимирцовым, выявлены варианты расхождения, которые вызваны прежде всего невнимательностью резчика.

Таким образом, очевидно, что десятая глава существует в виде самостоятельного издания либо как переписанная из известных переводов, либо как отдельно переведенная и тем самым получает свое дальнейшее развитие в монгольской буддийской литературе в виде молитвы.

Во втором разделе рассматриваются комментарии к "Бодхичарьяаватару" на тибетском языке, вошедшие в канон, и более поздние комментарии, не вошедшие в канон.

Одновременно с появлением перевода "Бодхичарьяаватары" на тибетский язык начинается новая традиция изучения этого памятника. Комментарии, как и сам трактат, вошедшие в свод канона, были переведены с санскрита на тибетский язык индийскими учеными в содруже-

³ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей... Элиста, 1993. С.81-82.

стве с тибетскими переводчиками в период становления буддийского учения в Тибете. В Данджуре в разделе "Комментарии к сутрам" содержится десять комментариев к "Бодхичарьяаватаре". Исходя из анализа их содержания, можно выделить шесть типов комментариев: 1) комментарии по буддийской терминологии; 2) комментарии, разъясняющие трудные места; 3) толкование пограничных между главами мест; 4) краткие комментарии, резюме; 5) комментарий, преимущественно, разъясняющий основной замысел "Бодхичарьяаватары"; 6) комментарий, объясняющий в логической последовательности места, трудные для понимания.

Кроме канонических, имеются сведения о семи неканонических комментариях. Один из самых почитаемых тибетской традицией комментариев к "Бодхичарьяаватаре" был составлен в XII в. представителем школы Кадампа Тхогме Зангпо под названием "Океан наставлений, прекрасно объясняющих "Вхождение в деяния бодхисаттвы"". В традициях школ Сакья и Кагью также имеются свои "школьные" комментарии, но при изучении текста "Бодхичарьяаватары" они широко используют комментарий Тхогме Зангпо.

В связи с процессом развития монгольской буддийской литературы намечается тенденция изучения этого памятника и монголами. Первый монгольский комментарий был составлен в 1312 году Чойджи Одзером, но к сожалению, он не сохранился, за исключением последних двенадцати листов.

Важно отметить, что принципы разъяснения текста "Бодхичарьяаватары" Чойджи-Одзером и Тхогме Зангпо совпадают, то есть сначала цитируется четверостишие или несколько строк, затем следует их объяснение. Что скорее всего говорит о том, что Чойджи-Одзер был знаком с текстом комментария Тхогме Зангпо и руководствовался им при составлении своего комментария. Кроме этого, существуют комментарии к "Бодхичарьяаватаре" на тибетском языке монгольских авторов Агвандоржа и Лувсанбалдана, которые жили примерно в одно и то же время в конце XVIII — начале XIX вв.

К сожалению, говоря о монгольской традиции изучения этого памятника, приходится ограничиться этими сведениями не имея возможности исследовать тексты.

Немаловажное значение имеет и тот факт, что в середине 80-х годов нашего столетия "Бодхичарьяаватара" Шантидевы рассматривается тибетцем Геше Келсангом Гьяцо с точки зрения современного общест-

ва⁴.

При сопоставлении текстов, разъясняющих десятую главу, из полных комментариев Кальянадевы, Вайрочанаракшиты, Вибхутичандры и Тхогме Зангпо выявляются их текстологические особенности.

Во-первых, содержание трех канонических комментариев отвечает заданной в названии теме, а в названии комментария Тхогме Зангпо не указана определенная тема, содержание ее охватывает сразу несколько тем: объяснение названия этой главы, ее смысла и некоторых буддийских терминов.

Во-вторых, Кальянадева, Вайрочанаракшита и Вибхутичандра довольно свободно обращаются с основным текстом, в отличие от Тхогме Зангпо, интерпретируют его и по мере надобности цитируют из него отдельные слова, словосочетания и выражения.

Принцип комментирования Тхогме Зангпо основывается на строгом следовании основному тексту ("Бодхичарьяаватары") посредством его цитирования и дальнейшего разъяснения.

Эти особенности текста свидетельствуют о разных подходах к изучению текста "Бодхичарьяаватары", которые касаются прежде всего внешнего и внутреннего оформления текста, а не содержания.

В третьем разделе исследуется влияние "Бодхичарьяаватары" на процесс формирования традиции "тренировки ума" ("лочжонг") в общем и, в частности, в тибетской буддийской литературе.

"Тренировка ума" в буддизме представляет собой метод контроля за умом, который открывает главный путь к пробуждению. Традиция связывает появление наставлений о преобразовании ума методом тренировки с именем Будды Шакьямуни. Они передаются устно от учителя к ученику в виде инструкций.

Несомненной заслугой Шантидевы является то, что он впервые, руководствуясь этими инструкциями, создал "Вхождение в деяния бодхисаттвы", где письменно изложил оформленную систему знания о тренировке ума, которая получила название "обмен себя на другого".

Итак, наряду с устной традицией передачи учения о тренировке ума появляется её литературная форма, получившая дальнейшее развитие в тибетской буддийской литературе.

Немалый вклад в дело распространения учения и практики о тре-

⁴ Geshe Kelsang Gyatso "Meaningful to Behold a commentary of Shantideva's Guide to the Bodhisattva's way of life. London, 1986.

нировке ума под названием "обмен себя на другого" в Тибете внес человек по имени Чекава (1102-1176 гг.). Он на основе инструкций "о тренировке ума", полученных от своего учителя Геше Шаравы, составляет текст, известный под названием "Семь пунктов тренировки ума махаяны" (theḡ-ḡa chen-po'i blo-sbyong don bdun-ma'i rtsa-ba bzhugs-so)⁵.

Важно отметить, что со временем этот текст претерпел множество редакций со стороны учеников самого Геше Чекавы. Поэтому позже Цзонхава (1357-1419 гг.) прояснил их суть, исходя из собственных знаний и ссылаясь на сочинения Атиши. Этот текст известен под названием "Традиция тренировки ума — "восход солнца"" и рассматривается как один из самых авторитетных комментариев на тренировку ума⁶.

Суть текста "Семи пунктов тренировки ума махаяны" сводится к непосредственному перечислению этих пунктов с краткими рекомендациями, разъяснениями к каждому из них.

В процессе развития тибетского буддизма в литературе появляются тексты в жанре "ламрим" ("этапы пути"), которые, являясь руководством к пробуждению, строились на основе системы тренировки ума. В каждой школе тибетского буддизма есть свои тексты, написанные в жанре "ламрим". Самым авторитетным в традиции школы Гелукпа является сочинение Цзонхавы "Ламрим ченмо" ("Большое руководство к этапам пути пробуждения"). Главный путь к пробуждению осуществляется в этом сочинении посредством двух способов тренировки ума. Один из них под названием "обмен себя на другого" рассматривается Цзонхавой в непосредственной связи с текстом "Бодхичарьяаватары" и подкрепляется цитатами из него.

Говоря в целом о лочжонге как системе тренировки ума следует отметить, что он предназначен для того чтобы породить сознание, обращенное к пробуждению.

Поэтому автор данной работы при определении основных пунктов тренировки ума, под названием "обмен себя на другого" подробно останавливается на исследовании стратегии порождения сознания, обращенного к пробуждению.

Способ порождения сознания, обращенного к пробуждению, описывается в восьмой главе под названием "Сосредоточение", где через

⁵ P.147-151 in book "Universal compassion" by Geshe Kelsang Gyatso. London, 1988.

⁶ Там же. С.13.

определение и осмысление таких понятий как любовь и сострадание, Шантидева подводит читателя к осознанию важности развить эти чувства по отношению к другим живым существам, так как порождение сознания, обращенного к пробуждению, основывается на любви и сострадании ко всем существам. Метод тренировки ума, представленный Шантидевой в "Бодхичарьяаватаре" заключается в обмене человеком посредством любви и сострадания своего счастья на страдания других, путем размышления и глубокого обдумывания таких тем как ущербность любви к себе, преимущества любви к другим и т.д.

Шантидева твердо уверен в своем стремлении породить сознание, обращенное к пробуждению, для того чтобы помочь всем живым существам избавиться от страданий. Он пишет:

"Я помогу всем живым существам как самому себе,
потому что мы равны в потребности счастья
и в нежелании страданий".

В четвертом разделе рассматриваются монгольские переводы "Бодхичарьяаватары" — XIV в. Чойджи Одзера (F-550, СПб Ф ИВ РАН) и XIX в. Цэвэнпиладоржи (Q-2244, СПб Ф ИВ РАН).

Не вызывает сомнения, что эти переводы являются самостоятельными редакциями одного сочинения. Их разделяет большой промежуток времени, почти пять веков. Поэтому наблюдаются расхождения, которые носят лексический характер. По мере развития монгольского языка видоизменялась лексика, приобретая конкретное значение. Из-за замены одного лексического понятия другим обнаруживаются незначительные грамматические расхождения, которые, в основном, выражаются в употреблении разных падежных окончаний.

Переводчики достаточно адекватно передают смысл тибетского текста "Бодхичарьяаватары".

Сравнительно-текстологический анализ показал, что Чойджи Одзер стремится максимально точно отразить тибетский текст на монгольском языке, поэтому ему не всегда удается перевести это сочинение стихами. Здесь нет единого рифмообразующего начала. Стихи создаются разными средствами. Например, это может быть повтор одного и того же слова в конце каждой строки, несплошная аллитерация, когда аллитерируются начальные буквы двух или трех строк и равное число слов в строке.

Относительно перевода Цэвэнпиладорджи можно сказать, что здесь везде соблюдается сплошная аллитерация. Для того, чтобы про-

следить, каким образом переводчику удалось это, сравниваются построчно отдельные четверостишия из позднего перевода с ранним монгольским и тибетским. Таким образом выясняются приемы, которыми воспользовался Цэвэнпилдоржи. Он не боится вводить в текст своего перевода указательные и неопределенные местоимения, союзы, наречия в пределах одной строки, которые, с одной стороны, помогают организации стиха и, с другой стороны, почти не влияют на смысл всего четверостишия. Также переводчик широко использует слова, которые подразумеваются в тибетском тексте, но были опущены для сохранения равного числа слогов в строке. Так, например, тиб. 'di-la Чойджи Одзер переводит *ende*, а Цэвэнпилдоржи разъясняет это слово исходя из контекста и переводит *epe nasun-dug* (в этой жизни). Имеется в виду следующее: "если в этой жизни [я] не позабочусь о своем будущем, то позже как я могу надеяться на подобное" (т.е. человеческое рождение).

В Заключении подводятся основные итоги.

Исследуемый памятник является тибетским (IX в.) и монгольскими (XIV в., XIX в.) переводами санскритского текста, составленного в VIII в. Шантидевой. Поэтому он, будучи индийским сочинением, стал фактом тибетской и монгольской литературы. В качестве первого его можно рассматривать как одну из ступеней формирования буддийской литературы, в качестве второго — как путь освоения его тибетцами и монголоязычными народами.

Исследуемый памятник можно считать образцом буддийской литературы. Основная идея этого сочинения заключается в достижении цели пробуждения. "Бодхичарьяаватара" написана в жанре трактата. Состоит из десяти глав. Последовательность глав продиктована практическим освоением буддийского учения.

Подход к изучению этого сочинения тибетцами и монголами имеет традиционные корни, то есть основывается на комментариях индийских авторов, вошедших в тибетский буддийский канон, и собственных. Поэтому изучение "Бодхичарьяаватары" Шантидевы как практического руководства на пути к просветлению получило дальнейшее развитие в тибетской и монгольской литературах.

По теме диссертации опубликованы следующие статьи:

1. "Об исследовании монгольских переводов "Бодхичарьяаватары" в рукописном фонде СПб Ф ИВ РАН" — материалы Санкт-Петербургских религиозно-учебных чтений. "Музей-хранитель памятников сакраль-

ной культуры. Религия и культурная память человечества". СПб., 1997. С.103-104.

2. "Традиция отдельного перевода десятой главы из "Бодхичарьяаватары" в Монголии и Бурятии" — в ж. Буддизм в России. № 28. СПб., 1997. С.72-75.

Подписано к печати 5.07.99г. Формат бумаги 60x84/16
Усл.печ.л. 1.0 Тираж 100 экз. Зак. 103
АО "Иприс" - 197198, Санкт-Петербург, ул. Ленина, д.1