

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

Д. Н. Музраева

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

(Переводные письменные памятники
на монгольском и ойратском языках)

Элиста
2013

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

Рецензенты:

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

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

Музраева Д. Н.

М 895 **Тибето-монгольская повествовательная литература XVII–XVIII вв. (Переводные письменные памятники на монгольском и ойратском языках).** — Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар“», 2013. — 150 с.

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

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

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

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

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

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

ВВЕДЕНИЕ.

О МОНГОЛЬСКОЙ ПЕРЕВОДНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVII–XVIII вв.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ГЛАВА 1. МОНГОЛЬСКАЯ ПЕРЕВОДНАЯ ЛИТЕРАТУРА XVII–XVIII вв.

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

Классики монголоведения не раз писали о необходимости систематического, целенаправленного изучения связей монгольской литературы с литературами центральноазиатского региона и Индии. Этот вопрос был поставлен Б. Я. Владимирцовым в работе, посвященной рассмотрению монгольского сборника рассказов из Панчатантры, в которой он пишет об индийском происхождении их сюжетов, а также о том, что они получили широкое и многообразное распространение в монгольской литературе. Ученый отмечал, что распространение индийских сказок происходило преимущественно книжным путем, путем заимствования народом разных повестей, сказок, легенд и рассказов из буддийских книг [Владимирцов 1923: 105]. Согласно его точке зрения, сказочная индийская литература оказала «роковое» влияние на монгольскую национальную словесность, отодвинув ее «на задний план» [Там же]. Вот почему он писал: «...для правильного представления о монгольской народной словесности, для правильного ее освещения, для того чтобы можно было с уверенностью отделить национальные мотивы и сюжеты от заимствованных, необходимо основательное знакомство с книжной повествовательной, сказочной литературой Монголии и Тибета» [Владимирцов 1923: 108–109].

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

В продолжение рассмотрения вопроса о заимствованиях нельзя не коснуться и такого вопроса, как влияние буддизма (в тибетской его форме), буддийских религиозно-философских идей на духовную жизнь монгольских народов, на развитие их культуры и литературы. О том, что это влияние было значительным, Б. Я. Владимирцов писал еще в 1920 г. [Владимирцов 1920: 65–66]. Однако и сегодня мы должны признать, что буддийская литература на различных исторических этапах распространения и утверждения буддизма среди монгольских народов все еще недостаточно исследована и до сих пор по-настоящему не оценена по своей значимости как один из важнейших факторов литературного и культурного процесса, имеющий большое значение для изучения истории литературы монголов, калмыков и бурят, равно как и для истории изучения буддийской письменной и книжно-литературной традиции в целом. Причины, по которым сложилось подобное

положение в отечественной науке, имеют различную природу. Одной из них можно назвать господство на протяжении всего XX столетия в стране идеологических установок, согласно которым религии декларативно отторгались от общего фундамента духовной культуры. Эти установки вынуждали ученых прибегать к самоцензуре при выборе тематики исследования и освещать весь материал, связанный с религией и религиозной философией, в соответствии с марксистскими установками. Сказанное справедливо и в отношении положения дел в изучении буддийской литературы в Монголии, на которое, как отмечал академик Д. Цэрэнсодном, наложило отпечаток господство коммунистической доктрины вплоть до последней четверти прошлого столетия [Цэрэнсодном 1997: 393].

Примером сказанного выше может послужить также работа известного ученого-монголоведа Г. И. Михайлова «Литературное наследие монголов» — первый наиболее полный очерк монгольской литературы XIII – начала XX в. [Михайлов 1969]. В ней он высказывает свое несогласие по поводу мнения авторов «Очерка истории бурятской советской литературы» [Очерк 1959], охарактеризовавших ряд литературных произведений (Гэсэриада, Панчатантра, Бигармижид, Волшебный мертвец, Улгэрийн далай, сутра «Золотого блеска», повесть о Молон-тойне) как народные и имевшие народную основу и представивших их как переосмысленные, переработанные религиозные сочинения, приспособленные к духовным потребностям бурятского народа. При этом, по мнению авторов, из них устранялись религиозные наслоения и мораль, и сохранялась народная, демократическая основа [Михайлов 1969: 123–124]. Г. И. Михайлов категоричен в оценке того, что подобные произведения религиозного содержания могут быть переработаны или переделаны, и им может быть придан народный характер. Они настолько пропитаны буддийской проповедью, что, по выражению Г. И. Михайлова, если попытаться «выбросить всю ламскую шелуху», то от произведения ничего не останется [Там же: 125]. При этом он очень тонко подметил психологию верующих людей, их отношение к сакральным текстам: «...истово верующие будут пересказывать эти истории слово в слово, а переделывать их не осмелятся...» [Михайлов 1969: 126].

Эти и другие примеры, взятые из трудов по истории монгольской литературы, написанных до последней четверти XX в., свидетельствуют о том, что ученые не всегда были свободны от конъюнктурных установок. В подобных работах мы можем не обнаружить подчас и самого термина «буддийская литература», даже если речь идет о средневековой монгольской литературе. Тем не менее, следует воздать должное усилиям ученых России и Монголии, внесшим значительный вклад в изучение и введение в научный оборот многих известных и малоисследованных буддийских памятников на старописьменном монгольском и ойратском языках.

На одну из главных проблем в изучении монгольской литературы в 1930-е гг. обращал внимание Н. Н. Поппе, согласно которому необходимо различать оригинальную, собственно монгольскую литературу от переводной литературы [Поппе 1935:19–23]. Более поздние авторы высказывали точку зрения, что не следует преувеличивать роль последней, независимо от того, светская это литература или духовная, даже если знакомство монголов с произведениями других литератур имело благоприятные последствия, способствовало развитию национальной словесности [Михайлов 2003: 12].

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

монголов, не способствовавшим сохранности письменных памятников, специфическими условиями распространения и бытования собственно письменной традиции, с постоянной угрозой междоусобных войн, сражений с внешними противниками, экспансией со стороны маньчжуров. Еще один фактор связан, на наш взгляд, со спецификой бытования буддийских литературных текстов на поздних этапах у монгольских народов, проживающих в России — текстов, получивших письменную фиксацию не на традиционной для них тибетской или монгольской (ойратской) письменности, а на кириллице. Подобная трансформация явилась одним из следствий антирелигиозной пропаганды, а также результатом реформирования графики и орфографии традиционной письменности. Не все исследователи склонны расценивать подобные образцы кириллических текстов как имеющие отношение к литературно-книжной традиции на «ясной» письменности («тодо бичиг»). Однако текстологический анализ подобного рода письменных памятников, сохранившихся у калмыков, убеждает в том, что в таких случаях перед нами оказываются копии или списки известных ойратских сочинений, оформленные современной графикой [Музраева 2008; 2011: 135–136].

Вопрос о периодизации истории монгольской литературы, которая с одной стороны, определяла бы единство литературного процесса в его этнической целостности, с другой, показывала бы специфику эволюции от одного этапа к другому и отмечала бы качественные отличия этих этапов, является одним из важных в ряду задач современного монголоведения. Решение именно проблемы периодизации позволит определить значение и роль литературы на разных этапах истории монголов, установить ее место в мировом литературном процессе. В отечественном монголоведении утвердился принцип хронологического выделения этапов процесса развития монгольской литературы — историко-хронологическая периодизация, предложенная Б. Я. Владимирцовым, согласно которой он выделяет: эпический период (XII–XIV вв.), «темный» период (хронологически определяемый как период после падения монгольской династии в Китае до конца XVI в.) и «буддийский период» [Владимирцов 1920: 62, 64, 67]. Большинство авторов эта периодизация принимается, хотя следует признать, что выделение хронологических рамок этих периодов у разных авторов может различаться, очевидно, в силу того, что сам Б. Я. Владимирцов в упомянутой статье дает их описательное определение, не приводя конкретных хронологических рамок последнего из указанных периодов. Интересно отметить отношение к периодизации Б. Я. Владимирцова, ее интерпретацию более поздними авторами, представляющими советскую школу истории литературы. Так, согласно Г. И. Михайлову, это: 1) эпический период (XII–XIV вв.), 2) «темный» (XV–XVI вв.) и 3) «буддийский» (XVII–XX вв.) [Михайлов 2003: 11]. К. Н. Яцковская пишет, что историко-хронологической периодизации, предложенной Б. Я. Владимирцовым, по сей день придерживаются все, кто изучает монгольскую словесность [Яцковская 2002: 339]. При этом она поясняет, что начиная с «первого письменного памятника — «Сокровенного сказания», относящегося к XIII в., обозначены следующие периоды: XIV–XV вв., XVI в., XVII–XVIII вв., XIX в. и XX в.» [Яцковская 2002: 339–340]. Таким образом, даже эти примеры демонстрируют нам, сколько разночтений существует по простому, на первый взгляд, вопросу — выстраиванию хронологии истории развития монгольской литературы.

Л. К. Герасимович по этому поводу пишет: «В научной литературе нет общепризнанной периодизации развития монгольской литературы, хотя у некоторых авторов встречается термин „средневековая литература“ применительно к XIII–XVIII вв. Другие монгольские исследователи предпочитают выделять хронологические этапы процесса развития

монгольской литературы» [Герасимович 2006: 3]. Она также подтверждает, что последний принцип принят в ее работе, о чем свидетельствует следующая хронология этапов развития монгольской литературы: XIII–XIV вв., XV–XVII вв., XVII–XVIII вв., XIX–начало XX в. [Герасимович 2006]. При этом по двум периодам — XIII–XIV вв. и XVII–XVIII вв. — ей отдельно рассматривается и переводная литература [Герасимович 2006: 86–108, 166–209].

Несмотря на то, что в литературе по монголоведению признается важность и действенность исторического подхода применительно к описанию монгольской литературы, что подтверждается и самими трудами в этой области науки, существует и несколько иной взгляд на проблему систематического описания монгольской литературы. В частности, мы хотели бы привести точку зрения А. Д. Цендиной, которая поставила вопрос о необходимости в дополнение к историческому (т. е. выделению исторических периодов в развитии литературы) и формально-жанровому (т. е. выделению форм и жанров, существовавших в разные периоды) подходам привлечь типологический подход к литературному материалу с выделением трех типов — древнего, средневекового и авторского [Цендина 2000: 202–203]. Так, касаясь принципов структурирования материала в «Обзоре монгольской литературы» [Тойм, II 1976], она пишет, что авторы, следующие исключительно историческому подходу, были вынуждены выносить вперед и рассматривать как более ранние по своему происхождению памятники литературы, например, такие сочинения, как «Легенду об Аргасун-хурчи», «Шастру о мальчике-сироте» и др., дошедшие в составе летописей XVII–XIX вв. Так же несправедливо, считает она, «не видеть начатки авторской литературы в летописях XVII–XVIII вв. и отрывать их от XIX в., в котором они полновесно сложились» [Цендина 2000: 207–208]. Соединение же исторического и типологического подходов позволило бы рассматривать и описывать монгольскую литературу в ее целостности, как единый процесс, а произведения — в том виде, в котором они существовали [Там же].

Итак, обзор имеющейся литературы показал, что выделение в истории монгольской литературы периода XVII–XVIII вв. является не случайным. Он является периодом расцвета переводческой, просветительской деятельности буддийских священнослужителей — выходцев из монгольскоязычной среды. К этому периоду уже был осуществлен полный перевод и издание Монгольского Ганджура, велась подготовка и в последующем был осуществлен полный перевод на монгольский язык свода Данджура [Бира 1974: 64–66, 20; Тойм, II 1976: 383–386]. Следует отметить, что переводы такого масштаба — не краткосрочные проекты, они складывались из нескольких этапов: исследователи отмечают, что работа над каждым из сводов начиналась задолго до окончательного этапа их сложения. При этом работе по переводу буддийского канона был придан государственный статус, и вся переводческая работа велась под патронажем царственных персон и высших духовных лиц. Именно в этот период из их среды выдвинулась целая плеяда талантливых переводчиков — индийских, тибетских и монгольских буддийских монахов, работавших сообща.

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

- 1) Период XVII–XVIII вв., как значимый период в культурной истории монголов и ойратов [Сазыкин 1977; 1987; 1988а];
- 2) Круг авторов (авторов-переводчиков и создателей оригинальных сочинений);
- 3) Корпус литературы (отдельные произведения и собрания сочинений из репертуара одного или нескольких авторов-переводчиков).

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

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

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

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

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

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

1.2. Обзор источников на тибетском, монгольском и ойратском языках

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

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

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

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

Среди сочинений из разряда канонических в данной работе нами привлекались такие сочинения, как «Сутра о мудрости и глупости», сборники джатак, авадамы и др. сборники из состава Монгольского Ганджура, а также неканонические сочинения, среди которых «Повесть о Лунной кукушке», отдельные сочинения дидактического характера; в этом ряду произведений присутствуют как анонимные сочинения, так и произведения, созданные известными буддийскими проповедниками. Общим для перечисленных сочинений являются их древнеиндийские корни: в них воспроизводятся реалии древней Индии, начиная со времен Будды Шакьямуни. Отличие их в том, что первые из названных сочинений являются каноническими (то есть возведенными в ранг сакральных буддийских текстов), а вторые — неканоническими (или внеканоническими, то есть не включенными, не вошедшими в состав канонических сводов), тем не менее, подобное определение несколько не влияет на их оценку как образцов религиозных текстов, представляющих буддийскую литературную традицию.

В ходе подготовки данной монографии нами были исследованы переводы образцов буддийской повествовательной литературы, осуществленные с тибетского языка на монгольский и ойратский языки. Были также затронуты вопросы соотношения канонической и неканонической литератур, о существовании различий в подходах при переводе сочинений канонических и тех, что не вошли в состав буддийского канона. В этой связи нельзя не коснуться вопроса об изданиях буддийского канона на тибетском и монгольском языках, круге сочинений, включенных в них.

Тибетский канон издавался в общей сложности шесть раз, наиболее распространенными изданиями Ганджура являются: пекинское (105 томов), нартанское (106), дэргэское (106), чонэское (106–107), литанское (106) и ургинское (104–105) [Введение 1989: 14–19; Bethlenfalvy 1980; 1982]. Они отличаются друг от друга качеством печати, бумаги и цвету печати. Кроме того, различные издания Ганджура разнятся между собой количеством томов и разделов, порядком их размещения.

¹ В Тибете процесс сложения сводов буддийского канона, его систематизации длился на протяжении XI–XIII вв., и его завершение ознаменовалось публикацией оглавления тибетского канона, которую осуществил в 1322 г. знаменитый ученый Будон Ринчендуб (1290–1364) в своей «Истории буддизма в Индии и Тибете» [Введение 1989: 36]. Он распределил все имевшиеся буддийские сочинения на два собрания — Ганджур (тексты, считавшиеся записями проповедей самого Будды) и Данджур (комментарии индийских и тибетских авторов к ним, а также самостоятельные произведения тибетских авторов).

Отечественные востоковеды формулировали предположение, согласно которому перевод отдельных трактатов Ганджура с тибетского языка на монгольский «относится к началу XIV в., периоду правления юаньского императора Хайсан-Кулуга (1308–1311)» [Введение 1989: 65]. Первым переводчиком сутр был известный монгольский ученый Чойджи-Одзер, за ним последовали и некоторые другие [Там же]. В отечественной монголоведной литературе содержатся сведения о том, что уже в XII–XIV вв. (со времени распространения буддизма среди монголов) на монгольский язык было переведено большое количество буддийских сочинений с тибетского и, возможно, с уйгурского и санскрита [Успенский 1988: 191–200]. Этот период характеризуется появлением ксилографического книгопечатания на монгольском языке. В силу исторических событий, происходивших в этот период, в письменной культуре монголов на протяжении двух десятилетий наблюдался застой. Лишь в конце XVI в., с новой волной распространения буддизма среди монгольских племен, начинается активная работа по переводу буддийской литературы с тибетского языка на монгольский. Не случайно с XVI веком, хронологически почти полностью совпавшим с периодом правления тумэтского Алтан-хана (1507–1582), связывается работа по созданию перевода большей части Ганджура. Среди первых переводчиков упоминаются Гуши-цорджи, Мэргэн-Дайчин-тайчжи и др. [Введение 1989: 65]. Эта работа продолжалась в течение трехсот лет. Результатом деятельности монгольских и тибетских переводчиков стал рукописный Ганджур.

Монгольский Ганджур, согласно историческим хроникам, был впервые переведен полностью с тибетского языка в период с 1628 по 1629 г. по инициативе монгольского Лигдэн-хана (1592–1634) [Введение 1989: 65–66]. Все сказанное выше свидетельствует о том, что историко-культурные предпосылки окончательного оформления монгольского Ганджура складывались постепенно, в течение нескольких веков. Не удивительно, что новая монгольская редакция Ганджура, выполненная по приказу Лигдэн-хана, была осуществлена в короткий срок. Один из шести экземпляров этого рукописного Ганджура хранится в настоящее время в библиотеке Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (113 томов). Каталог этого собрания издан З. К. Касьяненко [Касьяненко 1993]. Вопрос относительно того, с какого именно издания тибетского Ганджура был осуществлен монгольский перевод, до сих пор остается нерешенным.

В начале XVII в., после того, как на историческую арену Китая выступила новая сила — маньчжуры, их первые императоры явно покровительствовали распространению буддизма среди монголов. Поскольку рукописный Ганджур не мог получить широкого распространения, встал вопрос о его издании ксилографическим способом. По приказу маньчжурского императора Канси (1662–1722) этот свод был напечатан ксилографическим способом в Пекине в 1717–1720 гг. Это издание включало 108 томов [Введение 1989: 66]. В основу издания был положен Ганджур времен Лигдэн-хана, подвергшийся некоторой редакции. Для его печати использовалась только киноварь (красная краска), поэтому это издание часто называют «красным» Ганджуром. Единственной из европейских библиотек, которая имеет полный экземпляр этого издания, является Национальная библиотека в Париже. В начале XX в. буддийский канон на тибетском языке был издан в Урге. В 70-е гг. прошлого столетия факсимиле 108 томов монгольского Ганджура (из коллекции профессора Рагхувиры) были изданы в Индии проф. Локешом Чандрой в серии «Шата-питака» [Mongolian Kanjur 1973–1979]. Один комплект этого издания хранится в Научном архиве КИГИ РАН².

² Этот свод Ганджура был приобретен калмыцким гелюном Тутмюд-гавджи при посредстве бурятских лам и поступил в Научный архив КИГИ РАН в составе его личной библиотеки, из которой сформирован Фонд – 15 (Фонд О.М. Дорджиева). В своде отсутствует лишь 88-й том.

Примечательно, что рукописный и печатный Ганджур имеют расхождения в своем составе и содержании. Некоторые сочинения из рукописного свода по воле редакторов, были включены в печатный Ганджур не в строгом соответствии с тем порядком и той последовательностью, как это прослеживается в более раннем рукописном издании. Следует отметить также, что некоторые сочинения рукописного Ганджура вовсе отсутствуют в печатном (ксилографическом) издании. Тем не менее исследователи единодушно отмечают, что, хотя рукописное издание (1628–1629 гг.) и печатная версия (1717–1720 гг.) издания Монгольского Ганджура были выполнены прежде всего для религиозных целей, по своему «содержанию и роли в истории культуры Монголии он далеко выходит за эти рамки» [Введение 1989: 67].

Перевод второй части буддийского канона Монгольского Данджура восходит к XII – началу XIV в., его завершение под руководством Джанджа-хутухты Ролби-Дорджэ (1717–1787) — к 40-м гг. XVIII в. Издание осуществлялось в течение 1747–1748 гг. и было завершено в 1749 г. в Пекине [Введение 1989: 79–80]. Он также напечатан красной краской, искусно оформлен иллюстрациями. Один экземпляр этого редкого издания хранится в настоящее время в Национальной библиотеке Монголии в Улан-Баторе, два экземпляра — в Хух-Хото (Внутренняя Монголия, КНР).

У истоков изучения монгольского Данджура стоял Б. Я. Владимирцов, установивший, что по структуре и количеству томов монгольский Данджур соответствует «красному» Данджуру, изданному в Пекине по-видимому во времена императора Цяньлуна (1736–1796) [Владимирцов 1926: 31–34]. Он состоит из 225 томов, а также имеет дополнительный том, содержащий оглавление (гарчаг) на тибетском и монгольском языках [Введение 1989: 79].

Как отмечают исследователи, в переводе трактатов Данджура принимало участие около 200 человек, в печатании — 55 человек [Цэрэнсодном 1970; Банзрагч, Лувсанчултэм 1970]. Давая характеристику собранию сочинений (своду) монгольского Данджура, Д. Цэрэнсодном писал о нем, как о важном памятнике истории переводов, художественной литературы и исследования языков. Он также отмечал, что Данджур представляет собой «действительно исключительную ценность как традиция, свидетельствующая о высшем достижении культуры и науки древневосточных народов и государств» [Цэрэнсодном 1970: 151].

Для того чтобы унифицировать переводы трактатов, включенных в состав монгольского Данджура, в языковом отношении и кодифицировать нормы передачи тибетских терминов и имен на монгольский язык, был составлен лексикографический труд, именуемый «Источник мудрецов», сыгравший роль «руководящего пособия» при переводе Данджура [Владимирцов 1926: 32; Цэрэнсодном 1970: 158]. Об этом словаре будет сказано подробнее в разделе 1.4.

Изучение буддийских трактатов, вошедших в оба канонических свода, дает нам знание системы категорий и иерархий буддийской культуры. А это, в свою очередь, позволяет выявить, какие именно сочинения отбирались для перевода монгольскими переводчиками, в какой последовательности, каким образом и как осуществлялся их перевод, в каком содержательном направлении интерпретировались различные идеи (категории) буддизма первоначально в просвещенной ламской среде, а в последующем и в народной буддийской культуре (народной ментальности).

Резюмируя историко-культурное значение издания двух сводов монгольского буддийского канона, хотелось бы привести выводы, сделанные бурятскими учеными относительно Ганджура: «Работа над переводом Ганджура, сбор и редактирование

переведенных ранее канонических сочинений, сличение их с текстами тибетского Ганджура — все это было колоссальным стимулятором в развитии письменного литературного языка, вызвало к жизни большое количество терминологических словарей и справочников. В этом сочинении скрыты громадные возможности для изучения истории, литературы, языка монголов того периода» [Введение 1989: 67].

Как было отмечено выше, помимо канонических сочинений, в нашем исследовании был привлечен ряд неканонических (или внеканонических) сочинений. Следует отметить, что к последним относятся не только такие трактаты, которые не вошли в те или иные редакции Ганджура и Данджура, но также и такие, которые были созданы в более позднее время, после того, как сформировался основной корпус буддийского канона на монгольском языке, в который уже не включались какие-либо дополнительные сочинения. В качестве образцов неканонических сочинений мы рассматривали такие, к примеру, сочинения, как сочинение повествовательно-дидактического характера «Повесть о Лунной кукушке», ее более поздние интерпретации, среди которых пьеса Д. Равджи «Жизнеописание (намтар) Лунной кукушки» и некоторые другие.

Особо хотелось бы остановиться на «Повести о Лунной кукушке». Это произведение являет собой один из ярких примеров сочинений тибетских и монгольских авторов, по образцу сочинений, включенных в состав канонических сводов (Ганджура и Данджура) создававших свои собственные оригинальные сочинения. Указанное сочинение является по сути биографией тибетского автора Дагпу Лобсан-Данби-Джалцана (*тиб.* stag-phu-ba blo-bzang bstan-pa'i gyal-mtshan) (1714–1762), открывшейся ему в снах и видениях [sTag-phu; Вуа mgrin 1987; Повесть 2004]. Датой ее написания является 1737 год. Это произведение представляет собой повествование Дагпу об одной из своих прошлых жизней в облике индийского царевича, который, в силу кармы, превратился в кукушку [sTag-phu]. Данное сочинение получило широкую известность в переводах, как содержащих полный текст сочинения (оно печаталось в Пекине и Бурятии) [SKT; SKT-P], так и фрагментарных [SKJ], а также и интерпретациях на монгольском и тибетском языках [SKN]; оно часто цитируется и упоминается в востоковедной литературе под кратким названием «Повесть о Лунной кукушке».

Первым из монгольских переводчиков, открывших это произведение широкому кругу читателей, был просвещенный монгольский лама XVIII в. Дай гуши Агвандампил (1700–1780), который перевел это произведение в 1770 г. [Повесть 2004]. Этот перевод является классическим переводом, выполненным по канонам смыслового перевода, основанным на правилах словаря «Источник мудрецов». Это неслучайно, поскольку Дай гуши Агвандампил является одним из тех авторов, чьи переводы вошли в состав Монгольского Ганджура и Данджура [Хүрэлбаатар 1995: 91–102].

Ойратский рукописный вариант «Повести о Лунной Кукушке» хранится в фонде Института языка и литературы Академии наук Монголии. Предположение монгольского ученого Х. Лувсанбалдана, согласно которому эта рукопись представляет собой переложение с монгольского, а не перевод с тибетского, не умаляет значения данного памятника, как факта истории ойратской письменной культуры [Лувсанбалдан 1975: 88, 331].

Позднее, по мотивам повести монгольский лама Д. Равджа (1803–1856) создал музыкальную пьесу «Жизнеописание Лунной кукушки» (*монг.* saran kökügen-ü namtar)

[SKN]. О популярности этой пьесы свидетельствуют ее многочисленные постановки в монастырях Внутренней и Внешней Монголии вплоть до 1920-х гг.

Кроме того, хорошо известен фрагмент из этой повести в виде молитвенного текста, переведенный бурятским ламой Агван-Лобсан-Галсан-Жинба (Г.-Ж. Дылыгыровым) (1816 – после 1872) [SKJ]. О последнем из переводчиков известно, что он был ламой Цугольского дацана в Бурятии, где плодотворно работал, создавая не только переводы, но и собственные оригинальные труды [Сыртыпова, Гармаева, Базаров 2006: 77–79].

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

Так, перевод Дай гуши Агвандампила, как было отмечалось выше, — это классический перевод, выполненный с опорой на руководства и правила, зафиксированные в словаре «Источник мудрецов». Перевод Г.-Ж. Дылыгырова свидетельствует о том, что популярное изложение основ буддизма было востребовано в монголыязычной среде в XIX и вплоть до первой трети XX в. Монолог царевича, переведенный бурятским просветителем, является блестящим образцом переводной тибетской литературы, который стал фактом высокохудожественного произведения, зафиксированного на старописьменном монгольском языке. Что же касается пьесы Д. Равджи, то она оценивается нами как авторское переложение, в котором наблюдается не только отход от текста повести, но и смещение эмоциональных и идейных акцентов. Это и понятно, поскольку им был изменен жанр произведения. Учитывая большую популярность театральных представлений на буддийские темы, Д. Равджа создал драму, в которой ярко прозвучали его собственные идеологические концепции, известные своим критическим отношением к негативным моментам религиозного устройства современного ему общества.

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

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

По поводу подобного рода сочинений Б. Я. Владимирцов писал: «Тибетские авторы очень любили использовать популярные волшебные сказки, повести и рассказы для своих особых целей, в качестве комментариев к тем или другим дидактическим произведениям, при составлении описаний предшествующих перерождений разных буддийских святителей, при изложении и толковании различных монастырских легенд»

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

Автором «Повести о Лунной кукушке» использованы образы и сюжеты, чрезвычайно популярные в центрально-азиатском, и шире — в мировом фольклоре. К примеру, сюжет с превращением человека в кукушку хорошо известен в мировом сказочном фольклоре [Thompson, I–VI 1955–1958; Сравнительный указатель 1979: 88; Thompson, Roberts 1960: 94 (№ 678); Панчатантра 1958: 355; Шукасапатаи 1960: 118], в повествовательной литературе древней и средневековой Индии [Сомадева 1982: 21–28; Дандин 1964: 160], в фольклоре тибетцев и монгольских народов [Клюева 1946: 156; Damdinsürüng 1959: 120; Тудэв 1982: 90; Яцковская 1988: 69–70, 209; Ёндон 1997: 108–109; Баранникова 1976: 335, 393; Цацлын дееж 1997: 130–131].

Рассмотрение вопроса о принципах перевода буддийских сочинений с тибетского языка на монгольский и ойратский языки на примере классических канонических произведений в сопоставлении с теми, которые создавались более поздними авторами, представляется одним из важных направлений современного монголоведения.

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

Жанровая принадлежность рассматриваемых сочинений разнообразна: примечательно, что сами авторы расценивают их подчас иначе, чем это позже делают авторы переводов, ориентирующиеся на иную традицию. Очевидно, связано это с тем, что, несмотря на то, что в большинстве восточных литератур описание состава литературы строится по жанровому принципу, однако основания выделения жанров в разных (или в пределах одной) литературных традициях различны. При этом исследователи отмечают, что становление литератур в основных культурных центрах Востока проходило неравномерно. Что касается зарождения литератур в странах региона Центральной Азии, то в них оно было сопряжено с несколькими общими факторами. Одним из них являлось утверждение письма как господствующей формы культурной коммуникации. Так, зарождение тибетской литературы связано с созданием тибетского письма в VII в. н. э. Первым письменным памятником монгольской литературы является «Сокровенное сказание монголов» (XIII в.).

В качестве структурирующей категории в упомянутых литературах выступал обычно жанр. Поскольку предмет нашего рассмотрения в данной работе — литература XVII–XVIII вв., следует сказать несколько слов о литературе средневекового типа. Характерным признаком системы средневековой литературы является, как отмечается исследователями, широкое толкование понятия «литература» как письменного слова с обязательным включением в нее в первую очередь функциональных жанров, к которым можно отнести религиозно-обрядовые жанры [Рифтин 1974: 13, 107; Теория жанров 1985: 13]. Традиционность мышления, его клишированность, недостаточная выделенность средневекового автора из общей письменной традиции приводили к тому, что одним из основных признаков, формирующих произведение, были строго соблюдаемые законы жанра. То, что жанр в средневековой литературе был категорией осознанно ведущей, проявляется в постоянном обозначении его в самой заглавии произведения [Рифтин 1974:

32]. Многочисленные примеры тому мы находим и в тибетских и монгольских письменных памятниках.

Исследователи, касавшиеся системы жанров, решали эту проблему неоднозначно. Связано это с тем, что деление произведений, к примеру, средневековой тибетской литературы на жанры в определенной степени условно. Хотя каждый из жанров предполагает некоторые содержательные и формальные особенности, наряду с этим, отдельные произведения обнаруживают черты различных жанров. Вследствие этого, к формально-содержательным жанровым признакам прибавляется еще и функциональный, который, по мнению ученых-медиевистов, для средневековых восточных литератур является основным [Там же].

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

Классификация наук, созданная в буддийских сутрах и шастрах, включенных в Ганджур и Данджур, имеет исключительную важность для характеристики взглядов древнеиндийских и средневековых буддийских философов на окружающий мир и на возможность его познания [Введение 1989: 81–82]. Исследователи указывают на существование различных систем классификации, которые отличались друг от друга как по расположению, так и по количеству и разграничению наук [Там же: 81]. Эти системы в буддийских сутрах и шастрах были рассмотрены известным тибетским ученым XVIII в. Лондол-ламой (1719–1805) в его «Списке имен» (*тиб. ming gi nam grangs*) [Введение 1989: 81]. Лондол-лама, основываясь на четыре различных источника, среди которых «Виная-васту» (*тиб. 'dul lung las bshad pa*), «Косалаламкара-сутра» (*тиб. ko sa la'i rgyan mdo*), «Абхидхармакоша» (*тиб. chos mngon pa mdzod*) и «Калачакра-тантра» (*тиб. dus 'khor*), выделил 4 системы классификации, согласно которым науки делятся на 18 разрядов [Введение 1989: 81–82]. Общим в указанных системах являлась попытка классифицировать научные знания светского характера и специальности ремесленников, которые могли использовать эти знания и опыт в своем ремесле, а также отсутствие религиозных предметов [Введение 1989: 84]. То, что в разных системах просматривается различная степень влияния буддизма на классификацию средневековых наук в странах Центральной Азии, в первую очередь в Тибете, свидетельствует о том, что рассматриваемые трактаты «составлялись в первые века нашей эры и были фактически вне влияния буддийской религиозно-философской системы» [Введение 1989: 84–85].

Новая классификация наук с делением на «пять больших наук» (*тиб. rig gnas chen lnga*) и «пять малых наук» (*тиб. rig gnas chung lnga*) сложилась в XIV–XVII вв., когда в Тибете устанавливается господство школы гелугпа. Именно эта классификация наук оказала влияние на формирование структуры Данджура [Там же: 86]. Согласно указанной классификации, «пять больших наук» включают:

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

«Пять малых наук» делятся на пять разрядов:

- I. Поэтика.
- II. Синонимика.
- III. Лексикография (Стилистика).
- IV. Астрономия.
- V. Хореография (и драма) [Tsepak Rigzin 1993: 258].

Примечательно, что определение жанровой принадлежности того или иного трактата тесно связано с системой классификации наук. Так, основные трактаты, представляющие всю религиозно-философскую систему буддизма (адхьятмавидья или «внутренняя наука», определяемая как «экстраординарная, предназначенная для высших монахов — святых», от санскр. *adhyatma-vidya*, тиб. *nang rig pa*) — ‘карики’ (тиб. *rtsa ba*) в виде ‘сутр’ и ‘тантр’, т. е. наставлений Будды, включенных в состав Ганджура. Комментарии (толкования) к ним — ‘тики’ (тиб. *'grel ba*) — в виде ‘шастр’ (тиб. *bstan bcos*) вошли в состав Данджура как сочинения исторических лиц — индийских мудрецов и философов [Введение 1989: 88]. Сочинения по грамматике, логике, технологии и медицине, называемые ‘шастрами’, также вошли в состав Данджура.

Сочинения по «пяти малым наукам» (а именно, по поэтике, стилистике (лексикографии), синонимике, хореографии и астрономии) вошли в состав Данджура в отдел ординарных ‘шастр’, раздел ‘сутр’ и другие разделы.

Что касается жанровой принадлежности произведений монгольской литературы в целом и монгольской переводной литературы, в частности, мы можем констатировать наличие тех же самых жанров, что и в тибетской.

В отечественном востоковедении жанровому своеобразию средневековой тибетской и монгольской литератур посвящено не так много исследований, возможно, по той причине, что вопрос о жанровой структуре средневековой литературы сам по себе достаточно сложен [Теория жанров 1985: 3–8; Специфика жанров 1985: 3–6]. На сегодняшний день существует не так много работ, в которых на основе анализа всех имеющихся жанров религиозной и религиозно-философской литературы была бы представлена история становления (складывания) буддийской литературы у монголов и ойратов, их этнических потомков калмыков. Не случайно в специальной литературе обычно ставится вопрос о жанровой природе и особенностях отдельных письменных памятников, о письменной традиции, но не о литературе буддизма как о явлении в целом. Это и понятно: для того, чтобы говорить о буддийской литературе, нам следует восстановить по возможности полную картину, в которой нашлось бы место каждому жанру, каждому направлению, всем без исключения многочисленным авторам оригинальных сочинений и авторам-переводчикам с их разными биографиями, судьбами и индивидуальной переводческой практикой. При этом неминуемо на повестке дня появляются вопросы необходимости исследования позднейших компиляций, переделок, интерпретаций, версий и списков, что должно в значительной степени расширять рамки подобного исследования. Такое исследование сопряжено со многими трудностями. Так, к примеру, у калмыков, как и у всех народов, знакомых с политикой атеизации, подвергшихся депортации, уцелело и сохранилось до наших дней лишь ничтожно малое из письменного наследия в целом, не говоря уже о той части этого наследия, которая имеет отношение к буддийской традиции.

Summary

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

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

Научное издание

Музраева Деляш Николаевна

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

**(Переводные письменные памятники
на монгольском и ойратском языках)**

Компьютерная верстка — Д. В. Татнинов

Подписано в печать 17.01.13.

Формат 60×84/8. Печать офсетная.

Бумага офсетная. Усл. печ. л. 17,43.

Тираж 300 экз. Заказ 760-13.

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