

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ

MONGOLICA

Том XXIV • 2021 • № 2



Санкт-Петербург

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)



MONGOLICA

Санкт-Петербургский журнал монголоведных исследований
Том XXIV • 2021 • № 2

Выходит 4 раза в год

Издается с 1986 г.

Учредитель: ФГБУН

Институт восточных рукописей РАН

Посвящается 90-летию со дня рождения
Бронислава Ивановича Кузнецова (1931–1985)

191186. Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., д. 18
Тел.: +7 (812) 315-87-28
<http://orientalstudies.ru>
mongolica@orientalstudies.ru
kulgan@inbox.ru
dnosov@mail.ru

Свидетельство о регистрации
средства массовой информации
ПИ № ФС77-79202
от 22 сентября 2020 г.

Редакционная коллегия:

- И. В. Кульганек, *главный редактор, доктор филологических наук (Россия)*
Д. А. Носов, *секретарь, кандидат филологических наук (Россия)*
М. А. Козинцев, *помощник секретаря (Россия)*
Г. Билгуудэй, *доктор филологических наук (Монголия)*
А. Бирталан, *доктор наук (Венгрия)*
Р. М. Валеев, *доктор исторических наук (Россия)*
Л. С. Дампилова, *доктор филологических наук (Россия)*
И. В. Зайцев, *доктор исторических наук, профессор РАН (Россия)*
Ж. Легран, *доктор наук, профессор (Франция)*
В. Капишовска, *доктор наук (Чехия)*
С. Л. Невелева, *доктор филологических наук (Россия)*
К. В. Орлова, *доктор исторических наук (Россия)*
М. П. Петрова, *кандидат филологических наук (Россия)*
Р. Поп, *доктор наук (Румыния)*
Т. Д. Скрынникова, *доктор исторических наук, профессор (Россия)*
С. Чулуун, *академик МАН (Монголия)*
Е. Э. Хабунова, *доктор филологических наук (Россия)*
Н. Хишигт, *кандидат исторических наук (Монголия)*
Н. С. Яхонтова, *кандидат филологических наук (Россия)*

Выпускающий редактор номера — кандидат филологических наук Б. М. Нармаев (Санкт-Петербург)

Оригинал-макет изготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»

Литературный редактор и корректор — Т. Г. Бугакова

Технический редактор — Г. В. Тихомирова

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2

e-mail: pvcentre@mail.ru; web-site: <http://www.pvost.org>

Подписано в печать 11.05.2021

Формат 60×90^{1/8}. Объем 13,75 печ. л. Заказ №

Отпечатано в типографии ООО «Свое издательство»,

Санкт-Петербург. 4-я линия В. О., д. 5. e-mail: editor@isvoe.ru

ISSN 2311-5939
DOI 10.25882/j5z5-9x29

© Институт восточных рукописей РАН
(Азиатский Музей), 2021
© Коллектив авторов, 2021

В НОМЕРЕ:

Б. М. Нармаев. Б. И. Кузнецов — основоположник отечественной послевоенной тибетологии . . .	5
Е. Б. Кузнецова. О нашей семье: «Атмосфера, благоприятствующая занятиям наукой»	10
С.-Х. Д. Сыртыпова. О творческом наследии Б. И. Кузнецова (1931–1985) или поиски иранского следа в тибето-монгольском буддизме.	15

УЧЕНИКИ ОБ УЧИТЕЛЕ

М. В. Монгуш. Учитель, открывший мне Шамбалу (Воспоминания об одной лекции Б. И. Кузнецова)	26
А. А. Терентьев. Немного о Брониславе Ивановиче Кузнецове.	29
А. С. Донгак. Человек и Наставник	31

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

Е. Д. Огнева. Танка как текст: опыт чтения сюжета «Восемь ступ»	33
К. В. Орлова. «Буддизм захватывает сердца, зажигает души...»	42
Т. Д. Скрынникова. Семантика топонима Ярлунг	45
Д. Стронах. Пасаргады, пуп земли. <i>Перевод с английского Б. М. Нармаева.</i>	48
В. Л. Успенский. О несостоявшейся миссии в Тибет Агвана Доржиева в 1928 году	52

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Б. Л. Митруев. Ойратский текст «Tusa bütēqsen xan köbüün tuujı»	58
Р. П. Сумба. Учебная литература по философии на тибетском языке из фондов Национального музея им. Алдан Маадыр Республики Тыва	71
А. А. Туранская. Фотокопии древнеуйгурских материалов в коллекции ИВР РАН	75

АРХИВЫ ВОСТОКОВЕДОВ

С. Ю. Беленький, М. И. Тубянский. К вопросу об изучении тибетской медицины. Предисловие, подготовка переиздания, комментарии, приложение <i>Т. В. Ермаковой</i> и <i>Е. П. Островской.</i> . . .	87
---	----

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of Oriental Manuscripts
(Asiatic Museum)



191186, Russian Federation
Saint Petersburg,
Dvortsovaya Emb., 18
Tel.: +7 (812) 315-87-28
<http://orientalstudies.ru>
mongolica@orientalstudies.ru
kulgan@inbox.ru
dnosov@mail.ru

MONGOLICA

Saint Petersburg journal for Mongolian studies

Vol. XXIV • 2021 • No. 2

The journal is published four times a year.

Published since 1986

Founder: Federal State Institution of Science
Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy
of Sciences

**Dedicated to the 90th anniversary
of Bronislav Ivanovich Kuznetsov (1931–1985)**

Editorial board:

I. V. Kulganek — *editor-in-chief, D. Sc. (Philology),
Russian Federation*

D. A. Nosov — *secretary, Cand. Sc. (Philology),
Russian Federation*

M. A. Kozintcev — *assistant secretary, Russian Federation*

G. Bilguudei. *D. Sc. (Philology), Mongolia*

A. Birtalan. *Ph. D., Hungary*

S. Chuluun. *Academician of the Mongolian Academy
of Sciences, Mongolia*

L. S. Dampilova. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

J. Legrand. *D. Sc., Professor, France*

V. Kapishovska. *Ph. D., Czech Republic*

E. E. Khabunova. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

N. Khishigt. *Ph. D. (History), Mongolia*

S. L. Neveleva. *D. Sc. (Philology), Russian Federation*

K. V. Orlova. *D. Sc. (History), Russian Federation*

M. P. Petrova. *Ph. D. (Philology), Russian Federation*

R. Pop. *Ph. D., Romania*

T. D. Skrynnikova. *D. Sc. (History), Russian Federation*

R. M. Valeev. *D. Sc. (History), Russian Federation*

N. S. Yakhontova. *Cand. Sc. (Philology), Russian Federation*

I. V. Zaytsev. *D. Sc. (History), professor of the Russian
Academy of Sciences, Russian Federation*

Issue Compiler — Cand. Sc. (Philology) B. M. Narmaev

ISSN 2311-5939
DOI 10.25882/j5z5-9x29

© Institute of Oriental Manuscripts RAS
(Asiatic Museum), 2021
© Group of authors, 2021

IN THIS ISSUE:

B. M. Narmaev. B. I. Kuznetsov — the founder of the national post-war Tibetology	5
E. B. Kuznetsova. About Our Family	10
S.-Kh. D. Syrtypova. The creative heritage of B. I. Kuznetsov or Looking for Persian footprints in the Tibetan-Mongolian Buddhism	15

DISCIPLES ABOUT THE TEACHER

M. V. Mongush. The teacher who opened Shambhala for me (Memories of one lecture by B. I. Kuznetsov)	26
A. A. Terentyev. Some words about Bronislav Ivanovich Kuznetsov	29
A. S. Dongak. The Mentor and the Person	31

STUDIES IN HISTORY

E. D. Ogneva. Tanka as Text: Experience of Reading the Eight Stupas Plot	33
K. V. Orlova. “Buddhism captures the heart, lights the soul...”	42
T. D. Skrynnikova. Semantics of the Yarlung toponym	45
D. B. Stronach. Pasargadae, Navel of the World (Translated into Russian by <i>B. M. Narmaev</i>)	48
V. L. Uspensky. About Agvang Dorjiev's cancelled mission to Tibet in 1928	52

STUDIES IN LANGUAGE AND LITERATURE

B. L. Mitruiev. Oirat text of «Tusa bütēqsen xan köbüün tuuji»	58
R. P. Sumba. Educational Literature on philosophy in Tibetan language from the fund of National museum of Tuva Republic	71
A. A. Turanskaya. Photographs of Old Uyghur documents in the IOM, RAS collection.	75

THE ARCHIVES OF ORIENTALISTS

S. Yu. Belenky, M. I. Tubiansky. About the Problem of Tibetan Medicine Studying. Foreword, re-edition, commentaries and appendix by <i>T. V. Ermakova</i> and <i>E. P. Ostrovskaya</i>	87
---	----

Б. М. Нармаев

Б. И. Кузнецов — основоположник отечественной послевоенной тибетологии

© Б. М. Нармаев, 2021
DOI 10.25882/njba-1427

Статья посвящена краткому обзору жизни и научно-преподавательской деятельности доцента Восточного факультета Ленинградского государственного университета Б. И. Кузнецова (1931–1985). Б. И. Кузнецову пришлось, начиная с середины 1950-х гг., в труднейших условиях восстанавливать преподавание и исследование тибетского языка, литературы и других тибетологических дисциплин в университете. Его усилия не пропали даром, отечественная тибетология занимает подобающее ей место в науке и культуре. К статье прилагается список основных публикаций Б. И. Кузнецова.

Ключевые слова: Тибет, тибетология, Восточный факультет, Б. И. Кузнецов, буддизм, бон.

Нармаев Бадма Мархаджиевич — кандидат филологических наук, независимый исследователь (Россия, Санкт-Петербург).
b_narmaev@mail.ru

2 декабря 2021 года исполняется 90 лет со дня рождения известного ученого-тибетолога — доцента Восточного факультета Ленинградского государственного университета Б. И. Кузнецова. При жизни ученого его вклад в становление и развитие отечественной послевоенной тибетологии был недооценён. Пришло время говорить о его истинных заслугах перед наукой и в деле подготовки уникальных специалистов.

Бронислав Кузнецов родился в Ленинграде, подростком пережил блокаду, во время которой был тяжело ранен. При этом молодой человек увлекался парусным спортом, проявлял способности к изучению иностранных языков, был любознательным юношей и после школы, заинтересовавшись загадочными восточными письменами, поступил на отделение китайской филологии кафедры китайской филологии Восточного факультета Ленинградского государственного университета. В 1956 г., окончив отделение китайской филологии, поступил в аспирантуру того же факультета. В середине пятидесятых годов на Восточном факультете возобновилось преподавание тибетского языка, и Б. И. Кузнецов стал изучать основы этого языка сначала под руководством В. С. Воробьева-Десятовского, затем под руководством большого знатока Китая, Тибета и Монголии Б. И. Панкратова, а также в большой мере самостоятельно. По совету Б. И. Панкратова Бронислав Иванович посещает Бурятию, где в течение

летнего сезона живет в Иволгинском дацане и с помощью настоятеля этого буддийского монастыря Еши-Доржи Шарапова (1892–1963) изучает тибетский язык буддийского Священного Писания. Вскоре аспирант Кузнецов начал преподавать тибетский язык на Восточном факультете ЛГУ, где и возглавлял до конца жизни единственное в стране отделение тибетской филологии.

Б. И. Кузнецову выпала тяжелая, но почетная судьба восстановить преподавание и разработку тибетологических дисциплин в ЛГУ после разгрома тибетологии в 1930-х гг. Практически на пустом месте, без словарей, современной тибетской и тибетологической литературы, без учебных программ и носителей тибетского языка, без выезда за границу он создал свою тибетологическую школу. Большинство российских тибетологов, работающих в Петербурге, Москве, Улан-Удэ, Элисте, Кызыле являются учениками Бронислава Ивановича или учениками его учеников. Бывшие его студенты работают также в Англии, Болгарии, Венгрии, Германии, Литве, Украине, Чехии, Финляндии, США. Его лекции по тибетской филологии и литературе, источниковедению и буддизму постоянно привлекали энтузиастов. И для всех своих учеников Бронислав Иванович был не только уникальным университетским преподавателем, но и мудрым наставником и доброжелательным старшим другом. Блестящий рассказчик, человек с тонким чувством юмора, человек искренний и

естественный, он вызывал всеобщие симпатии. При всей своей мягкости и человеколюбии Учитель был очень требовательным к себе, показывая пример порядочности и самодисциплины, таланта и трудоспособности, верности долгу, активной гражданской позиции.



Бронислав Иванович Кузнецов
(1931–1985)

Бронислав Иванович многое сделал для профессиональной подготовки монголоведов-тибетологов на Восточном факультете ЛГУ. Так, до начала 1970-х гг. отделение тибетской филологии относилось к кафедре китайской филологии. В 1972 г., в ущерб своим интересам, Б. И. Кузнецов перешел с кафедры китайской филологии на кафедру монгольской филологии — чтобы фактически спасти её (влиятельный «доброжелатель» предлагал закрыть эту кафедру за «ненадобностью»). Позже кафедра монгольской филологии официально стала кафедрой монголоведения и тибетологии, что подтверждает правильность поддержки её со стороны руководства факультета и доцента Бронислава Ивановича Кузнецова.

Научный горизонт Б. И. Кузнецова был поразительно широк. Его научные публикации посвящены проблемам тибетской литературы и языка, буддизма и бона, истории и этнографии Тибета.

В 1961 г. вышла его монография «Тибетская летопись „Светлое зеркало царских родословных“» [Кузнецов, 1961], по которой он в 1962 г. защитил кандидатскую диссертацию и которая стала основой книги, опубликованной в Лейдене на английском языке [Kuznetsov, 1966].

В последние годы жизни он работал над переводом «Ламрим Ченмо» — назидательного труда тибетского религиозного деятеля XIV в. Цзонхавы, труда, ставшего в свое время основой народной буддийской религиозности Тибета. Изучение этого труда и донныне входит в образовательную монастырскую программу.

Одним из первых Б. И. Кузнецов начал разрабатывать сложнейшие вопросы происхождения и истории религии древних тибетцев — бона. Он был во многом первооткрывателем в этой области, поскольку только труды итальянского исследователя тибетской культуры профессора Дж. Туччи могли быть серьезной подмогой в этой работе, но они были практически недоступны. Что касается труда Д. Снеллгрова «Девять путей бона», то с ним Б. И. Кузнецов ознакомился, когда работа и основные выводы о сущности бона и его происхождении были уже сделаны. Это исследование стало основой фундаментальной монографии «Древний Иран и Тибет» [Кузнецов, 1988], не увидевшей свет при жизни автора. В ней Б. И. Кузнецов не только ввел в научный оборот малодоступные памятники тибетской историографии, но и осуществил тщательный и смелый для того времени анализ, результаты которого позволили ему сделать заключение, идущее вразрез с общепринятым в то время в иранистике положением о незначительности влияния иранских религиозных концепций дозаратуштровского периода на генезис идей тибетского бона. Уже первые статьи Б. И. Кузнецова, посвященные расшифровке древней тибетской карты и происхождению бона, вызвали интерес за границей. Так, подробные рецензии появились в иранском англоязычном журнале «Iran Tribune» [Stronach, 1972] (перевод статьи на русский публикуется в этом выпуске «Монголики») и в израильской газете «Гаарец». Информация об этих публикациях также появилась в следующих изданиях: [Kaloyanov, 1990; Schwartzberg, 1994; Encyclopaedia, 2008; Encyclopaedia, 2013].

К сожалению, значительная часть трудов Б. И. Кузнецова по разным причинам была опубликована только после его смерти. Публикация их стала возможной во многом благодаря поддержке, оказанной Владимиром Михайловичем Монтлевицем¹. К сожалению, до сих пор не издана «Грамматика тибетского языка» — бесценное пособие для изучающих тибетский язык.

¹ В. М. Монтлевич (1940–2017) — искусствовед, тибетолог, буддолог. Окончил Академию художеств в Ленинграде. Работал научным сотрудником тибетского отдела Государственного музея истории религии и атеизма. Был главным редактором религиозно-философского журнала «Гаруда». Активно участвовал в возвращении Ленинградскому обществу буддистов буддийского храма (дацана) в 1989–1990 гг.

В Тибете рассказывают легенду о первых пяти царях, сошедших с неба, чтобы даровать тибетскому народу знания, технологии, культуру. Делали они это из сострадания к людям.

Мудрые небожители жертвовали своим комфортом, чтобы помочь людям, всем живым существам,

по сути, они были первыми культурными героями. То, что сделал Бронислав Иванович Кузнецов, можно также назвать подвигом. Его усилия не пропали даром, отечественная тибетология занимает подобающее ей место в науке и культуре, а сам он будет жить в нашей памяти.

Использованная литература ²

Кузнецов, 1961: *Кузнецов Б. И.* Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных». Л., 1961. 122 с.

Kuznetsov B. I. Tibetskaia letopis' "Svetloe zertsalo tsarskikh rodoslovnnykh". L., 1961. 122 с.

Kuznetsov B. I. Tibetan Chronicle "A bright mirror of royal genealogies". L., 1961. 122 p.

Кузнецов, 1988: *Кузнецов Б. И.* Древний Иран и Тибет. История религии бон. СПб.: Евразия, 1998. 351 с.

Kuznetsov B. I. Drevnii Iran i Tibet. Istoriia religii bon. SPb.: Evraziia, 1998. 351 s.

Kuznetsov B. I. Ancient Iran and Tibet. The history of the Bon religion. SPb.: Eurasia, 1998. 351 p.

Encyclopaedia, 2008: Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures. Science / Editor Helaine Selin. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2008. P. 1330. <https://books.google.com.ua/books?id=kt9DIY1g9HYC&pg=PA1330&lpg=PA1330&dq=Two+Traditions+of+Ancient+Tibetan+Cartography&source=bl&ots=NO52FMOCdL&sig=ACfU3U27S4EEshuFU4nhIRGtGDddE5o3Tg&hl=en&sa=X&ved=2ahUKewjA68ujnprvAhWU-IsKHUq5Bnk4ChDoATAOegQIBxAD#v=onepage&q=Two%20Traditions%20of%20Ancient%20Tibetan%20Cartography&f=false> (Дата обращения: 06.03.2021).

Encyclopaedia, 2013: Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures. History / Editor Helaine Selin. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2013. P. 597. [https://books.google.com.ua/books?id=GzjpCAAAQBAJ&pg=PA597&lpg=PA597&dq=Two+Traditions+of+Ancient+Tibetan+Cartography&source=bl&ots=nIWMGrM-C&sig=ACfU3U0HASRh_2S5EKtzUR2ke8P9M5L2vA&hl=en&sa=X&ved=2ahUKewjA68ujnprvAhWU-IsKHUq5Bnk4ChDoATAOegQIBhAD#v=onepage&q=Two%20Traditions%20of%20Ancient%20Tibetan%20Cartography&f=false](https://books.google.com.ua/books?id=kt9DIY1g9HYC&pg=PA597&lpg=PA597&dq=Two+Traditions+of+Ancient+Tibetan+Cartography&source=bl&ots=nIWMGrM-C&sig=ACfU3U0HASRh_2S5EKtzUR2ke8P9M5L2vA&hl=en&sa=X&ved=2ahUKewjA68ujnprvAhWU-IsKHUq5Bnk4ChDoATAOegQIBhAD#v=onepage&q=Two%20Traditions%20of%20Ancient%20Tibetan%20Cartography&f=false) (Дата обращения: 06.03.2021).

[google.com.ua/books?id=GzjpCAAAQBAJ&pg=PA597&lpg=PA597&dq=Two+Traditions+of+Ancient+Tibetan+Cartography&source=bl&ots=nIWMGrM-C&sig=ACfU3U0HASRh_2S5EKtzUR2ke8P9M5L2vA&hl=en&sa=X&ved=2ahUKewjA68ujnprvAhWU-IsKHUq5Bnk4ChDoATAOegQIBhAD#v=onepage&q=Two%20Traditions%20of%20Ancient%20Tibetan%20Cartography&f=false](https://books.google.com.ua/books?id=GzjpCAAAQBAJ&pg=PA597&lpg=PA597&dq=Two+Traditions+of+Ancient+Tibetan+Cartography&source=bl&ots=nIWMGrM-C&sig=ACfU3U0HASRh_2S5EKtzUR2ke8P9M5L2vA&hl=en&sa=X&ved=2ahUKewjA68ujnprvAhWU-IsKHUq5Bnk4ChDoATAOegQIBhAD#v=onepage&q=Two%20Traditions%20of%20Ancient%20Tibetan%20Cartography&f=false) (Дата обращения: 06.03.2021).

Kaloyanov, 1990: *Kaloyanov, Stanimir.* Irano-Tibetica: Some Observations on the Tibetan Bon // The Tibet Journal. 1990. Vol. 15. № 1. P. 77–82. (JSTOR, www.jstor.org/stable/43300348. Дата обращения: 06.03.2021).

Kuznetsov, 1966: *Kuznetsov B. I.* Ed.: Rgyal rabs gsal ba'i me long (The Clear Mirror of Royal Genealogies. Tibetan Text and Transliteration With an Introduction in English). Leiden, 1966. 221 pages.

Schwartzberg, 1994: *Schwartzberg, Joseph.* Maps of Greater Tibet // J. B. Harley & D. Woodward (Eds.). Cartography in the traditional east and southeast Asian societies. Vol. 2. Book 2 of The History of Cartography. Chicago: University of Chicago Press, 1994. P. 607–681. https://press.uchicago.edu/books/HOC/HOC_V2_B2/HOC_VOLUME2_Book2_chapter15.pdf (Дата обращения: 06.03.2021).

Stronach, 1972: *Stronach, David.* Pasargadae, Navel of the World // Iran Tribune. Vol. VII. № 97. October 1972. Tehran, Iran, 1972. P. 13–15.

Список основных опубликованных трудов Б. И. Кузнецова

Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных» // Труды Бурятского комплексного научно-исследовательского института. Вып. 3. Серия: Востоковедение. Улан-Удэ, 1960. С. 44–57.

Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных». Л., 1961. 122 с.

О традициях изучения тибетского языка и о проблеме частей речи в тибетском языке // Труды Бурятского комплексного НИИ. Вып. 16. Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 2. Улан-Удэ, 1965. С. 118–131.

К проблеме вида древнетибетского глагола // Исследования по филологии стран Азии и Африки. Л., 1966. С. 63–64.

Ed.: Rgyal rabs gsal ba'i me long (The Clear Mirror of Royal Genealogies. Tibetan Text and Transliteration

With an Introduction in English). Leiden, 1966. 221 pages.

О фонетическом характере тангутского языка // Филология и история стран зарубежной Азии и Африки. Тез. докл. науч. конф. Восточного факультета. 1965/66 учебный год. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1966. С. 34–35.

Митра и Шенраб // Филология и история стран зарубежной Азии и Африки. Л., 1967. С. 70–71. (Совм. с Л. Н. Гумилевым).

О некоторых буддийских памятниках Киргизии // Труды Бурятского ин-та обществ. наук. Вып. 1. Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 3. Улан-Удэ, 1968. С. 118–131. (Совм. с А. Н. Зелинским).

² Благодарю за помощь в составлении библиографии и ценные советы канд. ист. наук Е. Д. Огневу.

Тибетская легенда о происхождении человека от обезьяны // Докл. по этногр. отд-ния этногр. Геогр. о-ва СССР. 1968. № 6. С. 26–32.

Страна Шамбала в легенде и в истории // Азия и Африка сегодня. 1968. № 5. С. 48–50. (Совм. с Л. Н. Гумилевым).

Проблемы гносеологии в трактате Дхармакирти «Обоснование чужой одушевленности» // Страны и народы Востока. Вып. 8. М., 1969. С. 186–187.

Тибетские надписи Иссык-Куля // Страны и народы Востока. Вып. 8. М., 1969. С. 183–185. (Совм. с А. Н. Зелинским).

Две традиции тибетской картографии // Вестник ЛГУ. № 24. Геология, география. Вып. 4. Л., 1969. С. 88–101. (Совм. с Л. Н. Гумилевым).

О названии Тибет // Топонимика Востока. Исследования и материалы. М., 1969. С. 185–196. (Совм. с А. Н. Зайцевым).

Тайны древних тибетских книг // Байкал. 1969. № 3. С. 140–143.

Бон (древняя тибетская религия) // Докл. отделений и комиссий Геогр. о-ва СССР. Вып. 15. Л., 1970. С. 72–79. (Совм. с Л. Н. Гумилевым).

Two Traditions of Ancient Tibetan Cartography (Landscape and Ethnos, VIII) // Soviet Geography: Review and Translation 11. New York, 1970. P. 565–579. (With L. N. Gumilev).

Проверка гипотезы Гумилева // Природа. 1971. № 2. С. 71–84.

Сложноподчиненное предложение (придаточное дополнительное и придаточное определительное) // Тибетика. Материалы тибетологического семинара. Улан-Удэ, 1971. С. 58–62.

Кто основал религию бон? // Центральная Азия и Тибет. Материалы к конф. Новосибирск, 1972. С. 132–134.

На каком языке говорил Homo sapiens в эпоху палеолита? // Природа. 1972. № 7. С. 120–121. Рец. на кн.: Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения нестратических языков. М., Наука, 1971.

У истоков цивилизации // Байкал. 1973. № 4. С. 133–136.

A Letter From Leningrad // Tibetan Review. Vol. 8. New Delhi, 1973. № 11–12. P. 20.

Древний Иран в «Истории буддизма» Таранаты // Филология и история стран зарубежной Азии и Африки. Тез. докл. науч. конф. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1974. С. 72–74.

Опыт разбора тибетской пиктографии // Декоративное искусство СССР. 1974. № 5. С. 26–31. (Совм. с Л. Н. Гумилевым).

Origin of Bon Religion // Tibetan Review. Vol. 8. New Delhi, 1974. № 1–2. P. 14–15.

Культурные связи Памира с Тибетом // Страны и народы Востока. Вып. 16. Памир. М., 1975. С. 298–300.

Who was the Founder of the “Bon” Religion? // The Tibet Journal. Vol. 1. Dharmasala, 1975. № 1. P. 113–114.

Тибетская «Биография Шенраба» и ее следы в персидской и древнерусской литературе // Учен. зап. ЛГУ. № 383. Серия востоковедных наук. Вып. 18. Востоковедение. 2. Л., 1976. С. 166–174.

«Слово о двенадцати снах Шахайши» и его связи с памятниками литературы Востока // Труды отд-ния древнерус. лит. Ин-та рус. лит. (Пушкинский дом) АН СССР. 30. Историческое повествование Древней Руси. Л., 1976. С. 272–278.

Древнетибетское сочинение «Зермиг» и его значение для изучения истории культуры Центральной Азии // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. Тез. докл. науч. конф. М., 1976. С. 44–45.

Древний Иран в «Истории буддизма» Таранаты // Труды Бурятского ин-та обществ. наук. Вып. 27. Исследования по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 6. Улан-Удэ, 1976. С. 139–141.

Главные божества религии бон // Труды Бурятского ин-та обществ. наук. Вып. 27. Исследования по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 6. Улан-Удэ, 1976. С. 142–143.

Тибетская «Биография Шенраба» и её следы в персидской и древнерусской литературе // Учен. зап. ЛГУ. № 338. Серия востоковедческих наук. Вып. 18. Востоковедение. 2. Л., 1976. С. 166–174.

Тибетский ритуал поклонения богу огня // Учен. зап. ЛГУ. № 396. Серия востоковедных наук. Вып. 21. Востоковедение. 5. Л., 1977. С. 207–211.

О терминах «Хинаяна» и «Махаяна» // Учен. зап. ЛГУ. № 401. Серия востоковедных наук. Вып. 22. Востоковедение. 6. 1979. С. 189–198.

Повесть о Варлааме и Иоасафе // Труды отд-ния древнерус. лит. Ин-та рус. лит. (Пушкинский дом) АН СССР. 33. Древнерус. лит. памятники. Л., 1979. С. 238–245.

Проблема абсолюта в тибетском буддизме // Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980. С. 94–102.

[Рецензия] // Народы Азии и Африки. 1980. № 4. С. 237–238. Рец. на кн.: Григорьев А. П. Монгольская дипломатика XIII–XV вв. Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. 136 с.

Основные идеи раннего буддизма (буддийская школа махасангика) // Учен. зап. ЛГУ. № 405. Серия востоковедных наук. Вып. 24. Востоковедение. 8. Л., 1981. С. 143–152.

Является ли Шенраб, основатель религии бон, исторической личностью? // Востоковедные исследования в Бурятии. Новосибирск, 1981. С. 92–95.

Об одном из ранних описаний буддизма // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985. С. 42–48.

Основные идейные принципы трактата Цзонхавы «Великие этапы пути к бодхи» // Источниковедение и историография буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск: Наука, 1986. С. 43–45.

О термине «дхарма» // Источниковедение и текстология памятников средневековых наук в странах Центральной Азии. Новосибирск, 1989. С. 192–199.

Древний Иран и Тибет. История религии бон. СПб.: Евразия, 1998. 351 с.

Древний Иран и Тибет. Исследование религии Бон (Фрагменты книги) // Метафизические исследования. Вып. 10. Религия. 1999. С. 2910.

Бон и маздаизм. СПб.: Евразия, 2001. 223 с.

Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам. СПб.: Евразия, 2002. 223 с.

Тибетика. Сборник статей. СПб.: Евразия, 2003. 333 с.

Badma M. Narmaev

B. I. Kuznetsov — the founder of the national post-war Tibetology

The article is devoted to a brief overview of life and scientific and teaching activities of the associate professor of the Faculty of Oriental Studies of the Leningrad State University B. I. Kuznetsov (1931–1985). Associate Professor B. I. Kuznetsov had to restore in the most difficult conditions, starting from mid-1950s, teaching and researching the Tibetan language, literature and other Tibetan disciplines at the university. His efforts were not in vain, Russian Tibetology takes its rightful place in science and culture. A list of B. I. Kuznetsov's major publications is attached to the article.

Key words: Tibet, Tibetology, Faculty of Oriental Studies, B. I. Kuznetsov, Buddhism, Bon.

Badma M. Narmaev — Cand. Sc. (Philology), independent researcher (St. Petersburg, Russia).
b_narmaev@mail.ru

Е. Б. Кузнецова

О нашей семье

«Атмосфера, благоприятствующая занятиям наукой»

© Е. Б. Кузнецова, 2021
DOI 10.25882/atxe-kh23

Дочь известного тибетолога доцента Восточного факультета Ленинградского государственного университета Б. И. Кузнецова (1931–1985), Елизавета Брониславовна Кузнецова, делится воспоминаниями о своем отце, родительской семье. Среди затрагиваемых тем — образ жизни семьи доцента университета в послевоенном Ленинграде, методы воспитания в семье, отношения с коллегами и студентами, личное мужество и отношение к религии. Ряд семейных фотографий публикуются впервые.

Ключевые слова: Б. И. Кузнецов, Ленинградский государственный университет, Восточный факультет, тибетская филология.

Кузнецова Елизавета Брониславовна — хранитель музейных предметов; Санкт-Петербургский государственный музей театрального и музыкального искусства (Россия, 191023, Санкт-Петербург, ул. Зодчего Росси, 2, лит А).
elizavet2007@rambler.ru

Я родилась в семье ленинградских ученых: папа, Кузнецов Бронислав Иванович, тибетолог-филолог, преподавал в университете. Мама, Лебедева Ирина Николаевна, имела философское образование и работала библиотекарем в Библиотеке Академии наук. Помню, мы жили в узкой 8-метровой комнате в коммунальной квартире на Васильевском острове, на Весельной улице, и это сразу определило этические и пространственные особенности жизнедеятельности нашей семьи.



Мои родители

Находясь «в тесноте, да не в обиде», мы были очень сплоченной семьей, вместе обсуждали важные

для семьи дела, вместе проводили досуг. Отдыхали родители по очереди — чтобы продлить мне, ребенку, лето: месяц с мамой, месяц с папой, потом, по возможности, вместе. Но когда мне исполнилось 7 лет, возникла необходимость расширить жизненное пространство, и папа, посоветовавшись с мамой, принял решение уехать в Новосибирск работать в университете, в академгородке, куда его пригласили, пообещав сразу квартиру, приличную зарплату, нормальные условия жизни. Предполагалось, что в Новосибирске папа будет заниматься и преподаванием, и чисто научной работой: переводом рукописей, написанием научных статей, работой над монографиями, изданием книг. Мне кажется, что шла речь не только о тибетском языке, но и о китайском.

В нашей квартире на Весельной улице не было ни горячей воды, ни ванной, ни душа, и, конечно, мой папа, который еще в детстве стал инвалидом во время блокады в 1942 г., испытывал большие трудности. Я была ребенком, но понимала, что нам тяжело в таких условиях жить, мне сложно будет учиться, а родителям — заниматься наукой... Комната была узкая и темная. Главными нашими предметами в комнате были папин рабочий письменный стол, его радиоприёмник «Беларусь 57» и мамина швейная машинка Veritas, которая служила и обеденным столом, и орудием ремесла, — мама окончила курсы кройки и шитья и все могла скроить, сшить, пере-

шить, но не было места, чтобы пройти свободно по этой комнате.



Дочь Бронислава Ивановича, Е. Б. Кузнецова, в музей-квартире В. В. Самойлова (филиале Театрального музея)

Мне в тот момент было семь лет, значит, был 1964 г., когда мои родители решили, что папа уходит из университета, мама увольняется из библиотеки, уже шла речь о том, что будем выписываться из квартиры, папа уже передал данные для проживания в Новосибирске, и мама решила пойти попрощаться со своим научным руководителем Ниной Викторовной Пигулевской, которая была для неё и духовным наставником, и другом. Мама почитала ее как выдающегося ученого, получала от нее и личную, и профессиональную поддержку. Нина Викторовна была поражена известием о переезде. На её вопрос: «Ирочка, как же так? У вас такие перспективы, Бронислав Иванович такой будущий специалист! Нельзя вам уезжать из Ленинграда» — мама ответила: «У нас нет другой возможности, жить в таких условиях невозможно». Нина Викторовна спросила: «А кооператив вы сможете построить?» Мама ответила отрицательно. Тогда Нина Викторовна предложила: «Я дам вам деньги на кооператив. Купите квартиру и останетесь в Ленинграде». Мама сказала, что это нереально, что она к этому не готова, учитывая, что такой долг нереально отдать быстро. Нина Викторовна повторила: «Так вот деньги, ищите кооператив и дайте мне слово, что вы останетесь в Ленинграде. А долг будете отдавать постепенно, как сможете».

Родители приняли это предложение, деньги были внесены в кооператив Института метрологии, и 30 ноября 1966 г. мы торжественно въехали в трехкомнатную квартиру на проспекте Космонавтов. Папа назвал этот день «днем освобождения». Конечно, в новой квартире наша жизнь изменилось, потому что у папы появился свой кабинет, у меня — «творческая мастерская», у мамы — своя комната, была 5-метровая кухня, на которой мы собирались втроем, и мама частенько ворчала, что мы теснились на ее «территории», а папа шутил, что мы все остались, как «дети подземелья». В дальнейшем они с мамой смогли защитить кандидатские диссертации и продолжили за-

ниматься научной и преподавательской деятельностью.

Вообще жизнь нашей семьи делилась на четыре части. Первая часть — деятельность папы, вторая — мамы, третья — мои личные интересы и четвертая — общие: мы постоянно собирались семейным кругом и рассказывали друг другу, кто чем занимается, кто что сделал, открыл; обсуждали разные проблемы. Беседы касались творческих моментов жизни каждого члена семьи. И это было для всех нас намного важнее, чем решение бытовых вопросов. Мы жили дружно и интересно.



Выступает доцент Восточного факультета ЛГУ
Б. И. Кузнецов

Папа родился в простой рабочей семье. Его мама, Куварзина Нина Ивановна, работала в больнице им. В. И. Ленина старшей хирургической медсестрой. Папа, Кузнецов Иван Николаевич, работал на Кировском заводе, играл в заводском оркестре на балалайке. Мой папа учился в хорошей школе с преподаванием французского языка, у него был замечательный преподаватель французского языка, и учителя всегда говорили бабушке, что у папы очень хороший слух, он прекрасно интонирует, а когда читает, не зная текста, возникает ощущение, будто он знает язык очень хорошо, он его чувствует, он его слышит. И преподаватель, когда папа оканчивал школу, сказал: «Бронислав, ты не думай ни о чем, ты прирожденный филолог и лингвист или историк языка. Я тебе советую поступать на французское отделение». Однажды я спросила папу: «Что побудило тебя изучать китайский язык, как ты пришел к этому, почему китайский?» Папа сказал, что преподаватель в школе убедил его поступать на французское отделение. И папа пошел сдавать документы. По дороге в университет он шел мимо Восточного факультета и там увидел объявление о наборе на такие-то специальности. Он увидел «китайский язык», и его как обухом по голове ударили. Он сказал себе: «Я хочу знать, что такое китайский язык, меня тянет к этому, меня заинтриговали иероглифы» — и подал документы на китайское отделение.



Заседание кафедры китайской филологии

В дальнейшем папа был доцентом ЛГУ, возглавлял отделение тибетской филологии Восточного факультета. Он активно занимался преподавательской и научно-исследовательской деятельностью, а общение со студентами у него проходило не только в стенах университета: он приглашал ребят домой, они пили чай — мы присутствовали всей семьей и обсуждали какие-то и личные проблемы, и студенческие, учитывая, что большинство из них жили в общежитии. Из числа первых его студентов я помню Лену Огневу и Наташу Болсохоеву. В дальнейшем — Б. Нармаева, Г. Леонова, Т. Евдокимову, Е. Николаеву. Папа выделял их особо, считая достойными своими учениками, отмечая их открытость, заинтересованность, воспринимая их как близких людей.



Б.И.Кузнецов с учениками
на своем 50-летнем юбилее. 1981 г.

Мама, работая библиотекарем в академической библиотеке, вела научную работу и была признанным ученым в мировом научном сообществе. Будучи специалистом по греческой палеографии, она занималась переводами древнегреческих рукописей, атрибуцией книг, составлением каталогов, описанием коллекций. Позже ей пришлось несколько изменить свои профессиональные интересы, она занялась составлением каталогов библиотеки Михаила Ломоносова и Петра Первого в собрании БАН. Маму знали

в Голландии, Франции, Германии, Финляндии, Болгарии. Работая с коллегами из этих стран, она опубликовала в соавторстве с ними несколько каталогов и издала ряд книг.



Выступает декан Восточного факультета ЛГУ
академик, профессор М. Н. Боголюбов

На папу оказало влияние общение со старшими коллегами и профессиональными наставниками, среди которых были Борис Владимирович Семичов, Борис Иванович Панкратов, Лев Николаевич Гумилев, полагавшие, что настоящий педагог должен быть открыт сердцем. Это стало основополагающим принципом жизни для моего отца и мамы.

Нина Викторовна Пигулевская, у которой не было своих детей, говорила моей маме: «Мои студенты и ученики — мои дети». И дело не в том, были ли у них дети или нет, а в том, что такие отношения, как и другие традиции, мои родители успешно переняли от своих наставников и перенесли их в свою деятельность. Мамы и папы теперь уже нет, но до сих пор их ученики и молодые коллеги мне звонят, мы с ними переписываемся, общение сохранилось особенно благодаря социальным сетям. Папа был достаточно закрытый человек с нелегкой судьбой. Это иногда осложняло ему общение — дружеское, наставническое и отеческое, тем не менее он очень располагал к себе людей, показывая, что только в открытом состоянии души и сердца можно передать что-то очень глубокое, ценное, важное, что не лежит на поверхности любой гуманитарной профессии.

Большое влияние оказало на папу и всю нашу семью знакомство со Львом Николаевичем Гумилевым. Их познакомил их общий друг, крестный сын Льва Николаевича и крестный отец моего папы — Гелиан Михайлович Прохоров, филолог-славист, который работал в Пушкинском доме (Институте русской литературы). Я тогда была подростком, школьницей, но хорошо помню подробности их общения, так как постоянно присутствовала при их встречах как у нас дома, так и у Л. Н. Гумилева.

Лев Николаевич приглашал нас к себе домой, в коммунальную квартиру на Московском проспекте, и относился к моему отцу как к родственнику — с

большой симпатией, вниманием, дружеским, почти отеческим участием. Папа его обожал, он был для папы примером во всем. Особенно он восхищался тем, что Лев Николаевич, пройдя суровые испытания в лагерях, смог стать большим ученым. Иногда мне казалось, что мой папа хотел в чем-то походить на него.

Папа читал все его книги, всё слушал вживую, был одним из немногих первых людей, с которыми Гумилёв делился своими планами и совместными проектами. К сожалению, потом по каким-то профессиональным причинам они разошлись, поссорились, тем не менее взаимное уважение осталось, как и прекрасные воспоминания о семейных встречах.

Почему у них произошел конфликт? Этот момент очень сложный. Дело в том, что папа такой человек, в котором всегда боролись две особенности: абсолютное стремление к истине, честности, правде и — уважение к старшим, дипломатическое и уважительное отношение к людям, которые ему дороги. Поэтому, когда папа видел что-то, что ему профессионально казалось сомнительным, он мог деликатно это высказать и прокомментировать только в личной беседе. Один раз моя мама высказала Льву Николаевичу свое мнение о возможных неточностях его перевода с восточных языков, а папа ответил ей, что у него есть сомнения, что эти переводы сделал Лев Николаевич. Возможно, эти слова дошли до Льва Николаевича. Это и стало причиной конфликта.



Научная конференция, посвященная 50-летию Б. И. Кузнецова. Поздравляет декан Восточного факультета академик, профессор М. Н. Боголюбов

Наверное, в каждой семье есть свои особенности воспитания. С одной стороны, меня строго воспитывали, главным воспитателем был папа. Он был блокадным мальчиком, инвалидом, и бабушка ему сказала однажды (папа говорил, что это был первый и последний разговор у них о его инвалидности): «Если ты хочешь быть нормальным, счастливым, полноценным человеком, ты никогда себе не говори, что ты инвалид, что у тебя чего-то нет. Ты жив, у тебя есть слух, зрение, голос, всё, что положено природой, — всё у тебя есть. Никогда и нигде ты не должен говорить, что ты инвалид, и тебя не будут считать инвалидом все остальные».

Чем отличается поколение нынешних родителей от поколения моих родителей? Раньше у родителей была установка, что ребенок должен учиться, должен получить хорошее образование, какую-то специальность, должен сделать карьеру и получать хорошую зарплату, завести семью, детей и жить насыщенно и содержательно. Никаких тем о любви, развитии чувств, тонкости отношений, как сейчас принято, не было, об этом стеснялись говорить. Мои родители выбрали путь в науку, самое главное в их жизни было — учиться, им очень нравилось заниматься тем, что они выбрали, у них никогда не возникало желания заниматься чем-то другим.

К ужасу моей мамы, у нас в квартире мною были расписаны обои и раскрашены библиотечные книги, а папа постоянно покупал мне карандаши, краски, альбомы. Я просила папу: «Мне ничего не покупай — только краски, кисточки и бумагу». Когда я поступила в Первую городскую художественную школу, папа очень поддерживал меня, его радовали мои успехи. Маму больше волновали отметки и знания, и она была не очень довольна моим выбором. Но как папа и мама были увлечены своей деятельностью, так и я была увлечена своей. Параллельно стала петь в хоре. Позже в разговоре с родителями о моем будущем я твердо стояла на том, что буду заниматься только изобразительным искусством, хотя папа и мама считали, что у меня больше способностей в гуманитарных науках.



Празднование 50-летия Б. И. Кузнецова. Поздравляет заведующий кафедрой монгольской филологии профессор Л. К. Герасимович

Бронислав Иванович, несмотря на трудности, всегда очень много и успешно работал. Что им двигало? Первое — среда, в которой он рос. И бабушка, и родные, и друзья — все были чем-то серьезно заняты, увлечены своими делами, все чего-то достигали своим трудом. Второе — папины природные данные: прекрасная память, харизма, развитый музыкальный слух, тонкость душевного восприятия мира.

Папу ничего не заставляли делать. Свои решения он всегда принимал самостоятельно. Думаю, что форма воспитания, когда тебя не заставляют, — самая лучшая. Он сам выбирал путь, в котором видел схожие со своими идеалами и цели. Он видел людей, достигших в своем деле совершенства, и стремился

быть похожим на них. Была атмосфера, благоприятствующая занятиям наукой. Не было такого огромного города, не было обилия транспорта, не было таких скоростей, было пространство и время для мыслительной деятельности и практической ее реализации. Но главное, я бы сказала, — взаимоотношения с людьми старшего поколения, которые были для него образцом.

Родители крестили меня в 14 лет. Поскольку меня стала волновать эта тема, однажды я решила поговорить с папой о вере. В беседе с ним мы пришли к такому пониманию: на самом деле Бог один, но каждый народ, каждое время, каждая цивилизация, каждая нация формирует своё понимание и видение Бога. Папа уважал все конфессии, все религии. Его предки были из Вологодской области и из Южной России. Они были православными, и поэтому он тоже исповедовал православие, хотя никогда не ограничивал себя рамками одной конфессии. Многие из этих вопросов в семье мы не затрагивали, у каждого из нас было свое видение, и мы считали, что это личное дело каждого. Папа считал, что православие и буддизм очень близки в духовном понимании, осмыслении жизни, взаимоотношениях человека с Небом, Вселенной, Природой.

Мне видится, что к вере в Бога его привел опыт жизни, некий «диалог» с миром людей, животных и растений, а также чудеса, которые папа пережил и о которых рассказал нам. Бабушка вспоминала, что во время блокады у некоторых людей в результате стресса, страданий, всего пережитого в экстремальных ситуациях открывалось какое-то провидение, что-то такое, что не познается в простой ситуации. В отличие от бабушки, папа не очень любил рассказывать о блокаде Ленинграда. Мне он сказал только один раз: «Тяжелое ранение очень многое изменило во мне. Неизвестно, каким бы я был, если бы остался человеком здоровым». Об этом ранении бабушка сказала мне очень поздно. Когда она дежурила в больнице, ей привезли в операционную мальчика,

утратившего часть ноги при взрыве снаряда. Можно представить, что она пережила, увидев на операционном столе своего сына! Она молилась об одном: чтобы он выжил. В дальнейшем блокадный мальчик чувствовал к себе только уважение и заботу со стороны своих сверстников, он не утратил веру в добросердечие и чистоту человеческих взаимоотношений.



На отдыхе в Ярославской области, 1960-е гг.

Когда родился внук Бронислава Ивановича, Андрей, дедушки уже не было в живых. Но в нашей семье живут традиции моих родителей. Я рассказываю сыну об их жизни, о том, что меня до настоящего времени продолжает поражать и восхищать в моем отце. Не восхваляя и не превознося его, не ставя в пример, я лишь говорю о том, какой он был потрясающей личностью, как много дал он мне и всем людям, которые встретились ему на его жизненном пути.

Elizaveta B. Kuznetsova

About Our Family

Daughter of a famous Tibetologist, associate professor of the Faculty of Oriental Studies of Leningrad State University B. I. Kuznetsov (1931–1985), Elizaveta B. Kuznetsova, shares her memories of her father, parental family. Among of the topics covered — the lifestyle of the family of the professor of the University in the post-war Leningrad, methods of upbringing in the family, relationships with colleagues and students, about personal courage and attitude towards religion. A number of family photos are being published for the first time.

Key words: B. I. Kuznetsov, Leningrad State University, Faculty of Oriental Studies, Tibetan Philology.

Elizaveta B. Kuznetsova — curator of museum items; St. Petersburg State Museum of Theater and Music art (lit. A, 2, Architect Rossi St., St. Petersburg, 191023, Russia).
elizavet2007@rambler.ru

С.-Х. Д. Сыртыпова

О творческом наследии Б. И. Кузнецова (1931–1985) или поиски иранского следа в тибето-монгольском буддизме *

© С.-Х. Д. Сыртыпова, 2021
DOI 10.25882/jtjv-1h69

Статья посвящена разбору основных положений и научных гипотез известного советского тибетолога, учителя нескольких поколений востоковедов постсоветского пространства Б. И. Кузнецова. Одним из главных направлений и идей его научных изысканий была проблематика происхождения добуддийской религии тибетцев бон, поиски иранских корней и параллелей в исторических сюжетах, описанных в трудах греческих, тибетских, арабских, китайских и других авторов. Он идентифицирует религию бон, страну Шанг-Шунг и Олмо с Эламом или древним Ираном времен правления Ахеменидов, а главного бонского жреца, учителя Шенраба Мибо с зороастрийским проповедником. Такая постановка вопроса могла иметь место в VII–V вв. до н. э., когда иранцы находились в пике могущества и вели активную политику расширения своего влияния, и не только на ближайших соседей, но на территории Центральной Азии. В статье предлагается некоторые выдвинутые Б. И. Кузнецовым положения проанализировать при помощи типологических материалов, сохраняющих архаичные автохтонные элементы, в частности многоплановые культы Пехара, Да-лха, Намсарая, в сравнении с зороастрийским культом Митры. События эпохи Ахеменидов хронологически совпадают с эпохой скифов и датировкой выдающихся предметов скифского прикладного искусства, влияния которого не избежала ни одна последующая культура Евразии. Для народов Центральной Азии, Монголии и Тибета наиболее актуально наследие скифо-сибирского звериного стиля. Активными наследниками традиции прикладного искусства южно-сибирских скифов продолжают оставаться монголы и тувинцы, кочевники, принявшие тибетский буддизм.

Ключевые слова: Тибет, бон, Шенраб, Пехар, скифо-сибирский звериный стиль, кочевники.

Сыртыпова Сурун-Ханда Дашинимаевна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, отдел сравнительного культуроведения; Институт востоковедения РАН (Россия, 107031, Москва, ул. Рождественка, 12);

главный специалист, Лаборатория экологии аридных территорий; Институт проблем экологии и эволюции им. А. Н. Северцова РАН (Россия, 119312, Москва, Ленинский пр., 33).

ssyrtypova@ivran.ru

*... Если небо как колесо с восемью спицами, то эта страна счастливая.
Если земля как лотос с восемью листьями лепестками, то эта земля счастливая.
Если снежные вершины как пики, то эта земля счастливая.
Если там священная гора, то эта страна счастливая.
Так как это (все) в Согдиане, то эта страна счастливая...*

Зермиг. Перевод Б. И. Кузнецова

Происхождение, история тибетцев и их добуддийских религий были одним из главных направлений в исследовательской деятельности Б. И. Кузнецова. Он отстаивал неортодоксальный взгляд на происхождение древней религии бон, доводы и материалы, аргументирующие его идеи, вошли в ряд его статей, а также в вышедшие уже после его кончины монографии «Древний Иран и Тибет (История

религии бон)», «Бон и маздаизм» и др. По его мнению, связи Тибета с Ираном были более древними и на ранних этапах играли гораздо большую роль, нежели буддизм и Индия. Ученый относит это к периоду могущества Иранской империи, правления Ахеменидов, когда произошло первое вторжение иранцев в Индию (предположительно, при царе Кире (VI в. до н. э.)), а западные районы Индии и долина Инда вошли в состав Персидской державы при Дарии I (522–486 гг. до н. э.) [Кузнецов, 1998. С. 60–61].

* Работа написана в рамках проекта РФФИ монг_т № №19-59-44011\19.

В своих работах Б. И. Кузнецов ссылается на бонские источники: «Зермиг»¹ — «Биография Шенраба» редакции IX в.; «Зижид»² редакции XIV в. и Тибетско-шанг-шунгский словарь 1842 г. с картами, историей и хронологией [Кузнецов, 1998. С. 17–50]. Известно, что в VIII в. тибетцы называли и Иран и персов словом *тазик*, то есть таджик (тиб. *stag gzig / rta mjug / stag bzhi / rtag gzigs / ta zig*). В «Зермиге» говорится о наивысшей обители Олмо (тиб. *gnas mchog 'ol mo*), Олмо Длинной долине (тиб. *'ol mo lung ring*). В другом бонском тексте поясняется, что Иран является частью, провинцией Олмо (тиб. *ta zig nor gling 'ol gling gling phran gcig*)³. В совместной статье Л. Н. Гумилев и Б. И. Кузнецов сообщают, что, согласно тибетским, а также древним иранским источникам, бонское учение в Иране было почти полностью уничтожено Ксерксом (V в. до н. э.), которого тибетцы называют Кхриши или Шрихарша (др.-перс. Хшарша) [Кузнецов, 1998. С. 58–59; *gzer mig*: 1167]. Подтверждением своей интерпретации этих древних связей Кузнецов считает сведения тибетского историка Таранатхи (1575–1634) в его «Истории буддизма», где Таранатха пишет о некоем царе Нанцуле (тиб. *snang thsul* — ‘ясный закон’), правившем Ираном около ста лет, и Нанцула он идентифицирует как внука Ксеркса, сына Артаксеркса [Кузнецов, 1998. С. 68].

Идентификация религии бон, страны Шанг-Шунг и Олмо с Эламом или древним Ираном времен правления Ахеменидов, а главного бонского жреца, учителя Шенраба Мибо, с зороастрийским проповедником однозначно заслуживает дополнительных, более подробных исследований. Как бы то ни было, речь идет о событиях VII–V вв. до н. э., задолго до расцвета учения Будды Шакьямуни, когда иранцы находились на пике могущества и вели активную политику экспансии и расширения своего влияния, и не только на ближайших соседей, но и далеко на юго-восток, восток и северо-восток. События хронологически совпадают с эпохой скифов и датировкой выдающихся предметов скифского прикладного искусства, влияния которого не избежала ни одна последующая культура Евразии. Для народов Центральной Азии, Монголии и Тибета наиболее актуально

¹ Тиб. *gzer mig* — букв.: ‘зарубки на память’, полное название: ‘*Dus-ra gin-po-che'i gyud gzer-mig* — «Ключи к собранию драгоценной традиции». Ротапринт текста переиздан в Дели в 1965 г. 2 тома. Размер л. 36×8 см. — 1166 с.

² Тиб. *gzi brjid* — ‘сияние’. Полная версия биографии Шенраба в 12 томах, написана на основе «Зермиг».

³ *Gangs can bod kyi brda skad ming gzhi gsal bar ston pa'i bstan bcos dgos 'byung nor bu'i gter chen zhes bya ba* = Комментарий на тибетскую грамматику Кунтрул Намхай Жигмед Дорже, Царя Юндрунга (1897–1956), составленный в Шанг-Шунге и записанный Кинаури Кечок Дорже и Данда Нгачанг Сонам Дарпо. С. 123–124. Издано в Delhi, 1966. Доступно на сайте: archive.org

наследие скифо-сибирского звериного стиля. Поэтому некоторые положения, выдвинутые автором, могут быть проанализированы при помощи типологических материалов, сохраняющих архаичные автохтонные элементы — некоторые ритуальные практики и иконографию отдельных божеств пантеона Ваджраяны. Дело в том, что благодаря канонизации образов буддийская иконография законсервировала в культовых образах очень древние, внешние характеристики гетерогенных божеств, включенных в индубуддийский пантеон. Задача эта достаточно сложная, так как за 2–3 тысячелетия истории менялись потоки, векторы и идеологическое содержание доминантных влияний в мире. Особенно большую нивелирующую роль для языческих древностей сыграло развитие крупнейших мировых религий — буддизма, христианства и ислама. Таким образом, для того чтобы поддержать или опровергнуть гипотезу Б. И. Кузнецова и Л. Н. Гумилева (сильное влияние идей Гумилева на творчество Бронислава Ивановича невозможно отрицать), необходимо извлечь крупницы хрупкой старины из-под толщи тысячелетних наслоений. Очевидно, что тема глубокая и заслуживает более серьезных изысканий, нежели это можно изложить в рамках юбилейной статьи. И тем не менее попытаемся хотя бы наметить штрихи и очертания целесообразных направлений. Прежде всего имеет смысл присмотреться к некоторым хранителям учения, которые были включены в буддийский пантеон из небуддийской среды, и сличить их функции и особенности с зороастрийской традицией, пантеоном, древнеперсидскими персонажами и явлениями. Особое внимание обратим на атрибутику царей и героев, их одеяния, украшения и специфические привычки, перенесенные в буддийскую иконографию извне.

Б. И. Кузнецов, говоря об исконном иранском влиянии на тибетцев (вернее, прототибетцев), их мировоззрение и культуру, а также в целом во всей Центральной Азии в I тысячелетия до н. э., поддерживает популярную гипотезу об иранской принадлежности юэчжей и идентифицирует с ними скифов Причерноморья и пазырыкской культуры Алтая, оперирует лингвистическими примерами, следуя разработкам Лауфера и других европейских ученых. В данном вопросе есть логическая несостыковка, так как персы в V в. до н. э. под предводительством Дария I выступали завоевателями юэчжей. Тем не менее скифская материальная культура, поражающая своей изысканностью и богатством, имеет широкий археологический ареал распространения, и загадка появления скифов на исторической арене и их исчезновения продолжает волновать исследователей. Отметим, что археологические открытия последних десятилетий свидетельствуют, что синхронно с развитием религии Бон в Шин-Шунге во встречном к нему направлении в евразийском степном поясе росло влияние колоритной кочевнической культуры.

Известный американский тибетолог К. Бэквиз, сообщает⁴, что первые исторические свидетельства о народе под именем *цян* (ch'iang), позднее идентифицированном так или иначе как тибетцы, были найдены на шанг-китайских гадательных костях, датированных от четырех тысяч лет тому назад. Они считались номадами: название *цян* по-китайски состоит из 2 знаков, имеющих значение *овца* и *человек*, однако о них крайне мало известно. Их потомки в китайских летописях известны как *цян*, живущие в регионе нынешнего северо-запада Китая, однако они не считались китайцами, разговаривали на ином языке и одевались иначе, нежели китайцы. Затем, в классическое античное время, они появились под прежним именем *цян* и образовали западную окраину Китая. На формирование прототибетцев имела колоссальное влияние миграция народа, известного в китайских источниках как *сяо* (hsiao), что значит 'маленький'; они были ветвью народа *та*, что значит 'великий' — юэчжи. После того как их разгромили сюнну (hsiungnu), великие юэчжи мигрировали в Бактрию и были идентифицированы с тохарами, которые, согласно греческим источникам, как раз в этот период захватили Бактрию. Часть из них, наоборот, ушли в Наньшань, где смешались с племенами *цян* и восприняли их язык и обычаи. Цяны в классический период постепенно стали воинственной силой, расположенной вдоль шелкового пути. Особенно во время поздней династии Хань китайцы постоянно воевали то с цянами, то с номадами сюнну на севере от торговых путей [Beckwith, 1987. P. 5–6].

Религия бон, культы Пехара и Митры

В ранней религии бон главным был так называемый совершенный жрец, шенраб (тиб. gshen rab), окруженный светом, которого называют Всеблагой (тиб. kun tu bzang po), однако жертвоприношения бывали кровавыми. При совершении религиозных ритуалов он вонзал кинжал в горло жертвенному животному. Жрецу было посилено давать тепло солнцу, приказывать звездам, издавать законы и т. п. [Laufer, 1901, II. P. 102–104, 209]. С приходом буддизма, особенно с XIV в., бон претерпел значительные трансформации, очень сильно мимикрировал под буддийские стандарты и по содержанию, и во внешних проявлениях. Учитель бонской религии Шенраб Миво давно изображается неотличимо от Будды Шакьямуни, его называют эпитетом Будды — Тонпа (тиб. ston pa), у бонпо есть письменный канон и ритуальная система, похожая на ритуалы ньянгма и дзогчена, единственный отличительный атрибут — юндрунг, то есть свастика. Однако ранние изображения Шенраба были другими, у него была коротенькая юбочка, голубое обнаженное тело, на голове зубчатая ко-

рона, в руке трехгранный кинжал, ниже изображен символ солнца — диск с восемью лучами [Hoffmann, 1950. P. 2].

Однако было и обратное влияние, в буддийский пантеон вошли древние тибетские и центральноазиатские персонажи неиндубуддийского происхождения. Одним из хранителей тибето-монгольского буддизма, вероятно, центральноазиатского происхождения, является Пехар (тиб. pe har / dre kar / spe dkar / be dkar / dpe ha ra / pe ha ra / sku lnga). Бонпо называют его хранителем Шанг-Шунга, божеством — защитником страны Шанг-Шунг. Говорят, что он обитал в стране Захор, в Бенгалии, где будто бы родился Падмасамбхава, потом в Бхата-Хоре (Бханта-Хоре), расположенной в стране уйгуров, и также в стране миньягов Си-Ся (Тангутское государство). В текстах традиций ньянгмапа и гелугпа он наделяется эпитетами — Царь дхармапала, Великий хранитель религии, Царь со свитой, Царь мастер сокровищ, Белый владыка жизни, Воинственный хранитель (Да-лха) всех мужчин, Трехликий супермен, Белый Брахма, Великий царь всех демонических духов [Nebesky-Wojkowitz, 1956. P. 96–97; Stein, 1972. P. 252]. Монголы называют его Таван-хан, то есть Пять Ханов, он входит в число мирских, не достигших нирванического уровня хранителей, и любопытно, что Пять Ханов почитают в семьях, предки которых имели могущественных добуддийских хранителей. Дело в том, что в тибето-монгольском буддизме Пехар выступает как глава группы из пяти персон, которых называют Пять тел царей / Царственная пятерница / Пятеро (тиб. gyal po sku lnga / gyal lnga / sku lnga), и его называют главой Да-лха (тиб. dgra lha — 'божество — защитник от врагов'). При этом «цари» (тиб. gyal) — это название одного из восьми разрядов духов, которые могут быть опасными и даже вредоносными, так как *гьялпо* — молодой, нервный и агрессивный класс существ. Как говорил известный тибетский наставник дзогчена Намкай Норбу, они есть духи бывших царей и высоких лам, преступивших обеты. Гьялпо бывают белого цвета и вооружены [Намкай Норбу, 2007].

Среди характеристик Пехара отметим также следующие: Белые облачные небеса, Небесное белое божество, Небесный белый теу, Небо белое. В традиции бонпо Пехар является владыкой теурангов (тиб. the'u rang). По словам Намкай Норбу, существа теуранги похожи на людей, но не люди, они относятся к классу ньен (тиб. puen), к которому принадлежит большинство хранителей местностей⁵. Пехар

⁴ Бэквиз ссылается на исследование японского археолога С. Сиракавы: Shirakawa S. Kōkotsubun no seikai. 1972. С. 171–185.

⁵ Считается, что теуранги сродни людям и даже бывали случаи сексуальных контактов, от которых шло потомство. Намкай Норбу приводит пример из жизнеописания первого тибетского царя родом из Пуво в Восточном Тибете. В этой истории, записанной в XI столетии одним из учителей Дзогчена, говорится о женщине, родившей детей от теуранга. Один из них, по имени Убера, обладал чудесными силами, внушавшими страх бонским жрецам. Жрецы прибегли к гаданиям и астрологическим расчетам,

был укрощен Падмасамбхавой (VIII в.) и превращен в хранителя монастыря Самье. Эманация Пехара, Нейчунг Чоянг, со времен Далай-ламы Пятого служит официальным оракулом Тибета. Нейчунг гневный гьялпо, но он связан обетом, данным Падмасамбхаве, поэтому он служит защитником, однако совершение его практики, по свидетельству лам, исполняющих роль прорицателей, на которых нисходит этот дух, действует истощающе и тяжело отражается на нервной системе.

О Пехаре говорят как о мифологическом предке тибетских царей, повелителе туч и дождей, главе всех охранителей мира. Прежде всего он хранитель местности и в этой роли представляется в облике гордого всадника с белым как снег телом, в защитном панцире, шлеме, покрытом драгоценностями, в высоких сапогах. Его главные атрибуты — боевое копьё и гадательная стрела, то есть функционально он Воин и Предсказатель. В Тибете у Пехара три известных местопребывания: храм Пехарлинг в Самье, реликварий из буддийских ступ Цел Гунтанг (тиб. *mtshal gung thang*) недалеко от Лхасы и монастырь Нейчунг близ Дрепунга. На монгольских и тибетских тангка Пехар чаще всего изображается трехголовым белотелым всадником в широкополой шляпе на белом льве с зелёной гривой, либо просто белым всадником, либо птицеголовым существом. Обычно он является со свитой из двух спутников и пяти его эманаций. Согласно ритуальному тексту «Солчод мирским хранителям», сбоку у него воинственный «управитель гордости» Гьялчен Соднам Пал с красным телом, в красном тюрбане и одеянии из человеческой кожи, вооруженный боевым копьём, луком и стрелами. С другого бока выступает шакти Менкар Донма, по другим версиям Намде Карпо — Белое Небо, он одет в белопятнистый плащ, скачет на белом коне, вооружен хрустальным мечом [Nebesky-Wojkowitz, 1956. P. 98].

О происхождении Пехара говорится в тексте разряда *терма* (сокрытых сокровищниц)⁶, открытых у монастыря Самье. Его отец — Небесный белый бог, а мать — богиня Лумо Норгьема, хранительница сокровищ, иногда их называют Белая Раковина / Бирюзово-белая Раковина и Бирюзовое Лекарство, при этом отец является царем крокодилов и изображается с головой макары, а мать — девятиглавой нагиной [Nebesky-Wojkowitz, 1956. P. 98–99, 581]. Согласно тибетскому тексту «Великий царь якшей Пехар со

чтобы выяснить, что это за ребенок, и, решив, что он сын теуранга, провели ритуалы изгнания теуранга и выслали его из Пуво. После долгих странствий он попал в Центральный Тибет, где в то время не было царя. Люди узнали, что мальчик обладает чудесными силами, сделали его царем и называли его Пугьял, то есть царь из местности Пу [Намкай Норбу, 1991].

⁶ Терма была найдена тергоном Нима Осером, который был признан воплощением царя Тисрон Детцана (*khri srong lde btsan 742-797/810(?)*).

свитой»⁷, он вылупился из яйца, отложенного богиней Лумо⁸, которая живет в сакральном озере Манасоровар (тиб. *ma phan yu mtsho* — ‘Непобедимая Бирюза’). У него была голова птицы-гаруды и тело человека [Nebesky-Wojkowitz, 1956. P. 102].

Именно Пехара Б. И. Кузнецов полагает импортированным в Тибет культом иранского происхождения, а его имя и истоки связывает с культом Митры, заимствованным в VIII в. через Восточный Туркестан. При этом вариант имени Митра относится к древнеиранскому языку, а форма имени Пехар (Михр) взята из среднеперсидского языка [Кузнецов, 1998. С. 174–175].

Митра в древнеперсидской мифологии был богом договоров и дружбы, защитником истины. Он являл собою свет, изображался мчащимся по небу на золотой колеснице-солнце, запряженной в квадригу белых лошадей. Он считался богом плодородия, приносил дождь и вызывал рост растений. Представал в облике молодого мужчины с короной на голове и кинжалом в правой руке. Из тела жертвенного быка, поднесенного Митрой, вырастают травы и растения, пшеница и виноград, из семени быка появились все виды полезных животных, а душа его вознеслась на небеса, и он стал покровителем стад. На нем набедренная повязка, напоминающая короткую юбку со складками, тело выше пояса обнажено. Корона представляет собой небольшой узкий обруч по размеру головы, увенчанный острыми зубцами. Эту корону, символ сияющего света, Митра получил от солнца, над которым он одержал победу. Лезвие кинжала короткое и широкое, рукоятка заканчивается несколькими, одно над другим, шарообразными утолщениями [Bell, 1931. P. 28]. Митра — «хозяин обширных полей», которым он дает плодородие. Он дает прирост поголовью стад, он также дает здоровье, изобилие и богатство. Он — тот, кто раздает не только материальные, но и духовные блага. Он также бог солнца [Cumont, 1913. P. 4].

Итак, совпадения между Пехаром и Митрой (Ахурамаздой)⁹ состоят в немногом: они оба ассоциированы с небом, светом, солнцем, небесами, белым цветом. Более всего их роднит универсальность и многофункциональность. Учитывая чрезвычайно запутанную, даже многострадальную историю Пехара, его связь с разными божествами, воинственными защитниками Да-лха, неоднозначные отношения с Гэсэром и Намсараем, можно предположить делеги-

⁷ Snod sbyin ‘rgyal chen sku lnga ‘khor bcas. Xyl. 13ff.

⁸ Лумо (тиб. *glum o* — ‘нагини’) — изначальная богиня, упорядочивающая вселенную: из её головы возникает небо, из правого глаза — луна, из левого — солнце, из верхних зубов — планеты; когда богиня закрывает глаза, приходит ночь, когда открывает, настаёт день; из голоса Лумо рождается гром, из дыхания — облака, из слёз — дождь, из ноздрей — ветер, из вен — реки, из тела — земля и т. д.

⁹ В древнеиранской религии Ахурамазде соответствует Митра — божество дневного света.

рование некоторых функций универсального владыки древнеиранского Митры, с одной стороны, группе девяти воинов Да-лха (пяти индивидуальных хранителей Гови-лха), являющихся защитниками от врагов, с другой стороны, группе конных всадников — братьев Вайшраваны-Намсарая. Культ божества подателя богатства Вайшраваны-Куберы-Дзамбалы-Намсарая на самом деле вообрал в себя очевидно гетерогенные образы, он имеет много разных форм и большую свиту из, как правило, вооруженных воинов [Nebesky-Wojkowitz, 1956. P. 68–81]. И можно согласиться с мнением Кузнецова, что Вайшравана и Намсарай (тиб. *nam thos kyī sras*, букв.: Сын Премудрого) — это не идентичные санскритское и тибетское имена одного божества, на самом деле они «обозначают разных, хотя и сходных по некоторым атрибутам божеств», которые при этом считаются одним и тем же божеством и ассоциируются с Куберой и Дзамбалой, Если ни в индийской, ни в хотанской мифологии нет божественной пары Премудрого Отца и его Сына, то в иранской религии есть взаимосвязанные боги — Премудрый Господин и его сын Митра, где «Митра как раз и является богом богатства. Он — хозяин обширных полей, которым он дает плодородие. Он дает прирост поголовью стад, а также добро всем, кто честен. Им он дает здоровье, изобилие и богатство» [Кузнецов, 1998. С. 265–266]. Правоту ученого подтверждает иконографическая традиция изображения божеств богатства группы Намсарая: бородатый лик с огромными круглыми глазами, нейоговская асана, красивые шелковые одеяния и обязательная зубчатая диадема с драгоценными камнями имеют если не иранские, то туркестанские черты.

Отпечатки Ирана в буддийской иконографии, лексике

Происхождение такого украшения, как корона (диадема, тиара), также имеет иранские истоки. Первоначально это была налобная повязка, иногда узкий обруч по размеру головы, увенчанный острыми зубцами. Судя по сообщению Геродота, она надевалась в ритуальных целях: «...кто желает принести жертву какому-нибудь божеству, тот, украсив себя тиарой, наичаще миртовой веткой, отводит животное на чистое место и там молится божеству» [Кузнецов, 1998. С. 116]. Самые ранние изображения персонажей с зубчатой короной на голове относятся к каменным барельефам с изображением царей Древней Персии.

Еще один иконографический признак, несущий отпечаток древних воинственных ариев, — это защитная пелерина на плечах. Изображения Шенраба отличаются от образов Будды наличием солярного знака свастики с левым поворотом, а также почти неизменной накидкой-пелериной на плечах, если она изображена не как отдельный атрибут одеяния, то ее роль исполняет длинный паланкин, прикрыва-

ющий спину и плечи, либо огромное ожерелье, защищающее почти всю грудь. Наиболее ранние исторические примеры боевых пелерин, то есть горжетов, также связаны с историей Ближнего Востока и Передней Азии¹⁰. На этот факт обращал внимание известный российский искусствовед М. В. Горелик, который занимался историей национального костюма и боевого снаряжения у древних и средневековых монголов [Gorelik, 1979. P. 30–63; Горелик, 1987. С. 163–207].

Б. И. Кузнецов поддерживает мнение Геродота о том, что царь Дарий (522–486 гг. до н. э.) в войне с сакскими (скифскими) племенами на северо-востоке Иранской империи наголову разбил одну часть скифов, а другую захватил в плен, хотя есть сведения, что в бою со скифами он потерпел крупное фиаско из-за высокой мобильности кочевников [Кузнецов, 1998. С. 62; Дандамаев, 1963. С. 269–270].

Так или иначе, «материальная культура юэчжи указывает на древние и глубокие связи с народами Средней и Передней Азии». Анализируя изобразительные материалы из каракольских, пазырыкских, кульобских курганов, Б. И. Кузнецов отмечает, что некоторые изобразительные мотивы проникли в Среднюю Азию и в Горный Алтай много раньше персидского господства в Передней Азии, таким образом, он предполагает, что более древними были культурные связи с Передней Азией (до ахеменидских, не позднее VII в. до н. э.). При этом хронология археологических материалов указывает на обратное направление движения. Материалы скифской культуры из курганов Тывы оказались старше аналогов более западных регионов. Археологические раскопки в местностях Аржан-1 и Аржан-2 на территории современной Республики Тыва, датируемые XI–VIII вв. до н. э., VIII–VII вв. до н. э., обнаружили замечательные образцы прикладного искусства древних мастеров, шедевры скифо-сибирского звериного стиля, технологические приемы и эстетические принципы которых сохраняются у монгольских художников и ремесленников до сего времени. По заключению археологов, для искусства скифского времени характерны устойчивые иконографические схемы изображений животных, которые несли определенную семантическую нагрузку и сохраняли на протяжении многих веков не только архаичную форму, но и семантику. Выделяются, например, «летающий» олень с подогнутыми ногами, стоящие «на цыпочках» и готовые к прыжку олени и другие копытные, свернувшиеся в кольцо хищники, сцены «терзания» копытных хищниками, птицы. Эти образы известны от Ордоса и Минусинской котловины до Причерноморья, и список продолжает пополняться новыми находка-

¹⁰ О значении пелерины в одеяниях монгольской аристократии и ее связи с боевым горжетом (на примере произведения монгольского скульптора Дзанабазара (1635–1723)) см.: Сыртылова С. Д. Будда Акшобхья в Монголии // *Ориенталистика*. 2019. 2 (4). С. 817–837. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-4-817-837>.

ми [Руденко, 1953; 1960; Чугунов, 2011; Грязнов, 1978; 1980; Грач, 1980; Членова, 1984; Завитухина, 1983; Полосьмак, 1994].

В скифских изделиях ключевые позиции занимают изображения оленей и свернувшихся в кольцо кошачьих хищников, при этом аналогичные по иконографии образы присутствуют в петроглифах эпохи бронзы (рис. 1–3). Нижняя граница для алтае-саянских и монголо-забайкальских памятников определяется археологами Грязновым и Маннай-оолом XII–IX вв. до н. э. Дело в том, что в насыпи кургана Аржан-1 в Тыве были обнаружены обломки оленного



Рис. 1. Пантера. Бронза, литье. Диаметр 25 см. Украшение из кургана Аржан-1, Тыва. XI–VIII вв. до н. э. Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва



Рис. 2. Фигурка оленя, навершие золотой шпильки. Золото, литье. Курган Аржан-2, Тыва. VII в. до н. э. Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. Фото С. Сыртыповой

Благодаря сохранности, неповрежденности кургана Аржан-2 ученые смогли реконструировать структуру кургана, положение всех предметов из захоронения, что позволяет понять назначение вещей и правильнее трактовать, в частности, изображения животных. Их символику можно понять из того, как были использованы и где располагались изображе-

камня [Грязнов, Маннай-оол, 1974. С. 195]. Кызласов изваяния с изображениями в скифо-сибирском зверином стиле целиком относит к скифской эпохе и наиболее поздними из них считает камни монголо-забайкальского типа [Кызласов, 1978. С. 26].

Специалисты по археологии данной эпохи отмечают, что оленные камни, в том числе с изображениями животных как на западе, так и на востоке своего ареала, появляются в доскифское или в карасукско-киммерийское время (рис. 3).

Основная масса поддающихся датировке памятников относится к рубежу двух больших эпох — эпохи бронзы и эпохи ранних кочевников и представляет собой ранние этапы скифо-сибирского звериного стиля [Кубарев, 1979; Новгородова, 1970; Членова, 1976 и др.]. Исследователь киммерийской культуры Тереножкин также придерживается мнения о восточном происхождении центральноазиатско-сибирского звериного стиля и скифской культуры в целом [Тереножкин, 1976. С. 209–211]. На оленных камнях Монголии встречается и традиционный сюжет скифо-сибирского искусства — хищник, свернувшийся в кольцо. Аржанская бронзовая пантера (рис. 1) также свидетельствует о том, что данный сюжет появился в Центральной Азии в VIII — нач. VII в. до н. э., то есть, по-видимому, раньше, чем в Иране.

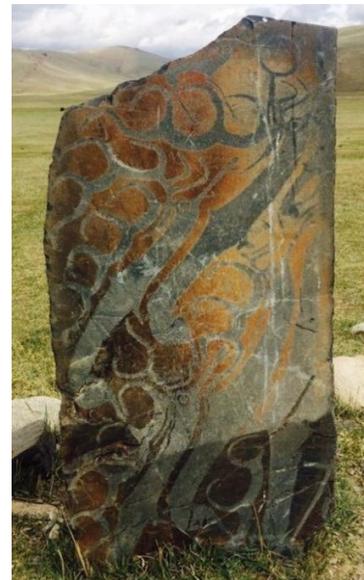


Рис. 3. Оленный камень. XII–IX в. до н. э. Перевал Эгийн-дава, 1600 м над у. м., на границе между Баянхонгорским и Архангайским аймаками. Монголия

ния — на одежде, головном уборе, колчане, снаряжении лошади, у головы и в ногах погребенного и т. д. Обнаруженная здесь же золотая стружка есть свидетельство того, что вещи изготавливались на месте, местными мастерами и специально для погребения (рис. 4). Так, золотые пластины с изображением лошади с подогнутыми ногами, по словам А. А. Чап,

точно повторяют позу погребенных царских коней из захоронения [Чап, 2019. С. 202–208]. Возможно, они служили символической заменой живых животных. А крошечные литые фигурки дикого кабана (рис. 5), известного амбивалентным характером (копытное и одновременно опасный хищник), покрывали горит — футляр для лука и стрел.

Несомненно существование региональных, хронологических, функциональных и прочих различий в предметах саяно-алтайских, пазырькских, минусинских, ордосских и других памятников искусства древних кочевников Евразии. Тем не менее несомненно также их стилистическое, эстетическое и се-



Рис. 4. Бляхи в виде лошадей — украшения головного убора. Находка из кургана Аржан-2. VII в. до н. э. Золото, эмаль, резьба. Длина — 8,2 см. Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. Фото С. Сыртыповой



Рис. 5. Кабан-вепрь, золото, литье. Нашивка на горит для стрел. Находка из кургана Аржан-2. VII в. до н. э. Длина 1,2 см. Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва. Фото С. Сыртыповой

Завитки могут образовывать пламевидные или каплевидные формы, прорези, создавать чешуйчатый узор. При более дробном членении изображений выделяется элемент в виде запятой [Чугунов, 2011. С. 52–54]. При этом предметы прикладного искусства из погребений коррелируют с образцами местных наскальных изображений. Любопытным представляется использование в предметах из кургана Аржан-2 эмалевых вставок из литьевого стекла, причем найдены следы местного производства многочисленных одноцветных бус из стекла в кочевнических комплексах, что свидетельствует о владении кочевниками ремеслом простейшего стеклоделия [Галибин, 2001; Курочкин, 1993. С. 32; Минасян, 2004. С. 70–71]. Трасологическими исследованиями зафиксировано, что многие изделия комплекса произведены специально для погребального ритуала недалеко от места захоронения [Минасян, 2004. С. 44].

Согласно описаниям греческих историков античности, они подразделяли центральную часть Азии на 2 части, или «две Скифии», и в течение веков не делали четкого географического деления на Индию, Персию и Китай и т. д. Однако со временем, в начале VII в., пришло понимание географических и прочих различий, и Среднеазиатский регион был разделен на Восточную и Западную Скифии, к Восточной от-

носились страны Таримского бассейна, часть Тохаристана (древней Бактрии) с территорией современного Афганистана и южная часть советской Средней Азии. Соединялись они вакханским коридором, созданным буддийской традицией. Согдиана была, по выражению Кристофера Бэквиза, экономическим сердцем Центральной Азии, где буддизм смешивался с местными верованиями и процветал несколько столетий. Земли между Тохаристаном и Персией были одно время под управлением Персидской Сасанидской династии, где официальной идеологией был зороастризм. Завоевание самой западной части Центральной Азии тюрками в конце VI в., объединившее Центральную Азию с основными периферическими цивилизациями Евразии — Европой, Персией, Индией и Китаем, имело фундаментально важное значение. Хотя эти завоевания не привели к объединению всего региона, но повлияли на некоторые аспекты местных культур. Например, в начале VII в. тюркское политическое влияние в Согдиане и на западе Центральной Азии, обычно подкреплявшееся взаимными браками правящих домов, прекратилось [Beskwith, 1987. P. 10].

мантико-функциональное единство, которое можно определить как сохранение единых архетипов, что создавало общую ритмичность и единый дух всех изображений. Например, их объединяет своеобразный мотив сложного завитка (триквестра в виде вихреобразной композиции из голов животных и птиц), состоящего из разнонаправленных клювообразных отростков, дополняемых полукруглыми фестонами. S-образные очертания образуют общую архитектуру предметов, либо выступают фоном для изображений, либо являются единственным элементом декора (рис. 4, 5).

Результаты генетических анализов, полученные современными учеными, показывают, что скифы появились в результате смешения скотоводов позднего

бронзового века с локальными группами различного происхождения. То есть скифы представляли собой несколько гетерогенных групп насельников евразийской степи. В частности, саки тагарской культуры в Сибири, саки центральной степи и саки тянь-шаньского региона были группами, возникшими из-за смешения между группами скотоводов позднего бронзового века и охотниками-собираателями Внутренней Азии. А западные, или «венгерские», скифы, наоборот, получали приток генов от групп земледельцев Европы. Очень сильные различия, возникшие у потомков скифов, объясняются отсутствием интенсивного обмена генами между отдельными группами. Генетически скифы имели различное происхождение — их предками были скотоводы позднего бронзового века, европейские земледельцы и охотники-собираатели юга Сибири [Damgaard, March & others, 2018].

Каким бы ни был этногенетический состав создателей скифо-сибирского звериного стиля, бесспорным остается то, что скифы были кочевниками, и предметы, которыми они пользовались, отражают кочевническую эстетику и мировоззрение охотника и воина. Неслучайно одним из главных отличий древнеиранского влияния от эллинского, как и древнеиндийского, был, по заключению Кузнецова, тип жизнеобеспечения, отражавшийся на характере ритуалов. Цитируя древнегреческого автора Геродота V в. до н. э., он отмечает нравы и обычаи персов, у которых «ставить кумиры, сооружать храмы и алтари... не дозволяется», «в обычае приносить Зевсу жертвы на высочайших горах, причем Зевсом они называют весь свод небесный. ... Они почитают также Солнце, которое они называют Митрой, Луной, Афродитой, Огнем, Землей, Ветром и Водой» [Кузнецов, 1998. С. 116].

О ранних заимствованиях буддийской терминологии из персидского языка писал Б. Я. Владимирцов. Он обратил внимание на эту проблематику с точки зрения изучения истории буддизма в Средней Азии, полагая, что лингвистические данные могут быть использованы как факт распространения буддизма в Монголии еще в дачинговский период, при этом не через Тибет, а через Среднюю Азию. Заимствования относились к области буддийской терминологии, наблюдение вывело ученого на предположение, что «согдийские заимствования проникли к монголам в период культурного влияния уйгуров, продолжавшегося, быть может, до половины XIV в.; и вот, хотя монголы после падения Юаньской династии потеряли многое из культурных приобретений времен Чингис-хана и Монгольской империи, хотя они в значительной степени и оставили буддизм, начавший распространяться среди них, тем не менее, когда в XVI в. началась у них пора буддийского ренессанса под влиянием руководства Тибета, некогда заимствованные буддийские согдийские термины

опять воскресают для новой жизни; несмотря на сильнейшее влияние тибетской письменности, старинный буддийский комплекс терминов согдийско-уйгурского происхождения не сходит у монголов со сцены и продолжает жить полной жизнью» [Владимирцов, 2005. С. 105–137]. Например, в монгольском языке обозначение лотоса (монг.: бадма цэцэг) пришло от персидского *bādām*, означающего на самом деле цветок миндаля, а не лотоса; также *begter* — от перс. *bagtar* — особый род панциря; слово *begje* даже проникло через монгольский в тибетский: *beg je* — ‘кираса’, от перс. *bagtar* — ‘панцирь’. Было и обратное заимствование, например, монгольского слова *pökög* в персидский язык: *naukaq*, *pōkaq* — ‘слуга, прислужник’. «Персидское *naukaq* является монгольским заимствованием, проникшим в персидский язык в эпоху монгольских походов в Среднюю Азию и Персию в XIII в.» [Владимирцов, 2005. С. 852–853].

Есть еще одно любопытное подтверждение доводов Кузнецова об альтернативном в древности пути распространения идей из Индии в Центральную Азию не через Гималайский хребет, Тибет и Хотан на север, а через Персию и Согдиану, по торговым путям, которыми шли суда и караваны со специями и шелками. Это история распространения и развития шахмат — индийской *чатуранги*, пришедшей через адаптированный иранский *шатрандж* и сохранивший свои архаичные черты в монгольской игре *шатар*¹. Самое главное, что монгольские шахматы сохранили не только изначальную форму шахматных фигурок, где ферзь — это лев, символ Закона вселенной, но самое главное — глубокое философское содержание игры, так как шахматы использовались в том числе для продвижения индо-буддийской идеи о главенстве универсальной Дхармы (закона и учения), а не королей в жизни человека и общества.

Бронислав Иванович Кузнецов занимался невероятно сложной задачей исторической реконструкции древней религии тибетцев бон. Нет сомнений, что истоки бона уходят на глубину тысячелетий, это подтверждается тибетскими, персидскими и западными источниками, материалами археологии. Ученым был проработан колоссальный по объему и трудности осмысления, компиляции материал, очень многие аспекты работы требуют уточнений и дальнейшей доработки, остается выразить огромное сожаление, что автор не успел увидеть публикаций своих книг, так как, несомненно, ему еще было что сказать. Новейшие результаты археологических и генетических исследований скифских материалов говорят о том, что Скифия не была однородна в генетическом и лингвистическом аспектах, но, несмотря на значительные территориальные различия восточных и западных племен, их объединяло мироощущение кочевников и эстетика воинов-охотников. Таким образом, стилеобразующим и структурирующим факторами были прежде всего тип ведения

¹ Подробно вопрос был раскрыт в серии публикаций автора: [Сыртыпова, 2018а; 2018б; 2019].

хозяйства и образ жизни. Проблемы культурогенеза, миграции идей, их адаптации и воплощения в разных историко-культурных условиях мира, осмысле-

ния исторических результатов в той постановке, как их видел Б. И. Кузнецов, будут всегда актуальны для новых поколений исследователей.

Использованная литература

- Владимирцов, 2005: *Владимирцов Б. Я.* Об отношении монгольского языка к индоевропейским языкам // Работы по монгольскому языкознанию. М.: Вост. лит., 2005.
- Vladimirtsov B. Ya.* Ob otnoshenii mongol'skogo yazyka k indoevropеyskim yazykam // Raboty po mongol'skomu yazykoznaniiyu. M.: Vost. literatura, 2005.
- Vladimirtsov B. Ya.* On the relation of the Mongolian language to the Indo-European languages // Works on Mongolian linguistics. M., 2005.
- Галибин, 2001: *Галибин В. А.* Состав стекла как исторический источник. СПб., 2001.
- Galibin V. A.* Sostav stekla kak istoricheskiy istochnik. SPb., 2001.
- Galibin V. A.* Glass composition as a historical source. SPb., 2001.
- Горелик, 1987: *Горелик М. В.* Ранний монгольский доспех (IX — первая половина XIV в.) // Археология, этнография и антропология Монголии. Новосибирск: Наука, 1987. С. 163–207.
- Gorelik M. V.* Ranniy mongol'skiy dospekh (IX — pervaya polovina XIV v.) // Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Mongolii. Novosibirsk: Nauka, 1987. S. 163–207.
- Gorelik M. V.* Early Mongolian armor (IX — first half of the XIV century) // Archeology, Ethnography and Anthropology of Mongolia. Novosibirsk: Nauka, 1987. P. 163–207.
- Грач, 1980: *Грач А. Д.* Древние кочевники в центре Азии. М.: ГРВЛ, 1980.
- Grach A. D.* Drevniye kochevniki v tsentre Azii. M.: GRVL, 1980.
- Grach A. D.* Ancient nomads in the center of Asia. M.: GRVL, 1980.
- Грязнов, 1978: *Грязнов М. П.* Саяно-алтайский олень (этюды на тему скифо-сибирского звериного стиля) // Проблемы археологии. II. Л., 1978. С. 222–232.
- Gryaznov M. P.* Sayano-altayskiy olen' (etyudy na temu skifo-sibirskogo zverinogo stilya) // Problemy arkheologii. II. L., 1978. S. 222–232.
- Gryaznov M. P.* Sayan-Altai's deer (Sketch on the theme of the Scythian-Siberian animal style) // Problems of archeology. II. L., 1978. P. 222–232.
- Грязнов, 1980: *Грязнов М. П.* Аржан. Царский курган раннескифского времени. Л., 1980.
- Gryaznov M. P.* Arzhan. Tsarskiy kurgan ranneskijskogo vremeni. L., 1980.
- Gryaznov M. P.* Arzhan. Tsar's mound of the early Scythian time. L., 1980.
- Грязнов, Маннай-оол, 1974: *Грязнов М. П., Маннай-оол М. Х.* Третий год раскопок кургана Аржан в Туве. М., 1974.
- Gryaznov M. P., Mannay-ool M. Kh.* Tretiy god raskopok kurgana Arzhan v Tuve. M., 1974.
- Gryaznov M. P., Mannay-ool M. Kh.* The third year of excavation of the Arzhan burial mound in Tuva. M., 1974.
- Гумилёв, Кузнецов, 1970: *Гумилёв Л. Н., Кузнецов Б. И.* Бон (Древняя тибетская религия). СПб., 1970.
- Gumilov L. N., Kuznetsov B. I.* Bon (Drevnyaya tibetskaya religiya). SPb., 1970.
- Gumilov L. N., Kuznetsov B. I.* Bon (Ancient Tibetan religion). SPb., 1970.
- Дандамаев, 1963: *Дандамаев М. А.* Иран при первых Ахеменидах. М., 1963.
- Dandamayev M. A.* Iran pri pervykh Akhemenidakh. M., 1963.
- Dandamayev M. A.* Iran under the first Achaemenids. M., 1963.
- Завитухина, 1983: *Завитухина М. П.* Древнее искусство на Енисее. Скифское время. Публикация одной коллекции. Л.: Искусство, 1983.
- Zavitukhina M. P.* Drevneye iskusstvo na Yeniseye. Skifskoye vremya. Publikatsiya odnoy kollektsii. L.: Iskusstvo, 1983.
- Zavitukhina M. P.* Ancient art on the Yenisei. Scythian time. Publishing one collection. L., 1983.
- Кубарев, 1979: *Кубарев В. Д.* Древние изваяния Алтая. Оленные камни. Новосибирск, 1979.
- Kubarev V. D.* Drevniye izvayaniya Altaya. Olennyye kamni. Novosibirsk, 1979.
- Kubarev V. D.* Ancient sculptures of Altai. Deer stones. Novosibirsk, 1979.
- Кузнецов, 1998: *Кузнецов Б. И.* Древний Иран и Тибет. (История религии бон). СПб., 1998.
- Kuznetsov B. I.* Drevniy Iran i Tibet. (Istoriya religii bon). SPb., 1998.
- Kuznetsov B. I.* Ancient Iran and Tibet. (History of the Bon religion). SPb., 1998.
- Курочкин, 1993: *Курочкин Г. Н.* Раскопки скифского «царского» кургана на юге Сибири // Археологические вести. № 2. СПб., 1993.
- Kurochkin G. N.* Raskopki skifskogo «tsarskogo» kurgana na yuge Sibiri // Arkheologicheskiye vesti. № 2. SPb., 1993.
- Kurochkin G. N.* Excavations of the Scythian “royal” burial mound in the south of Siberia // Archaeological news. No. 2. SPb., 1993.
- Кызласов, 1978: *Кызласов Л. Р.* К изучению оленных камней и менгиров // КСИА № 54. М., 1978.
- Kyzlasov L. R.* K izucheniyu olennykh kamney i mengirov // KSIA № 54. M., 1978.
- Kyzlasov L. R.* To the study of deer stones and menhirs // CSIA No. 54. M., 1978.
- Минасян, 2004: *Минасян Р. С.* Секреты скифских ювелиров // Аржан. Источник в долине царей. СПб.: Славия, 2004.
- Minasyan R. S.* Sekrety skifskikh yuvelirov // Arzhan. Istochnik v doline tsarey. SPb.: Slaviya, 2004.

- Minasyan R. S. *Secrets of Scythian jewelers* // Arzhan. Spring in the Valley of the Kings. SPb.: Slavia, 2004.
- Намкай Норбу, 1991: *Чогьял Намкай Норбу*. Йога сновидений и практика естественного света. Миригар, 1991 // URL: <http://www.theosophy.ru/lib/yoga-sna.htm> (дата обращения: 06.03.2021).
- Chog'yal Namkay Norbu*. Yoga snovideniy i praktika yestestvennogo sveta. Mirigar, 1991.
- Chog'yal Namkhai Norbu*. Dream yoga and natural light practice. Mirigar, 1991.
- Намкай Норбу, 1997: *Намкай Норбу Ринпоче*. «Друнг, Дэу, Бон». М., 1997.
- Namkhai Norbu Rinpoche*. "Drung, Daewoo, Bon". M., 1997.
- Намкай Норбу, 2007: *Намкай Норбу*. Вредоносные силы и влияния различных классов существ. Shang Shung Edizioni. 2007.
- Namkay Norbu*. Vredonosnyye sily i vliyaniya razlichnykh klassov sushchestv. Shang Shung Edizioni. 2007.
- Namkay Norbu*. Malicious forces and influences of various classes of creatures. Shang Shung Edizioni. 2007.
- Новгородова, 1970: *Новгородова Э. А.* Центральная Азия и карасукская проблема. М., 1970.
- Novgorodova E. A.* Tsentral'naya Aziya i karasukskaya problema. M., 1970.
- Novgorodova E. A.* Central Asia and the Karasuk problem. M., 1970.
- Полосьмак, 1994: *Полосьмак Н. В.* «Стерегищие золотого грифы» (акалахинские курганы). Новосибирск, 1994.
- Polos'mak N. V.* «Steregushchiye zoloto grify» (akalakhinskiye kurgany). Novosibirsk, 1994.
- Polos'mak N. V.* "Vultures guarding gold" (Akalahi burial mounds). Novosibirsk, 1994.
- Руденко, 1953: *Руденко С. И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953.
- Rudenko S. I.* Kul'tura naseleniya Gornogo Altaia v skifskoye vremya. M.; L., 1953.
- Rudenko S. I.* Culture of the Altai Mountain Population in Scythian Time. M.; L., 1953.
- Руденко, 1960: *Руденко С. И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960.
- Rudenko S. I.* Kul'tura naseleniya Tsentral'nogo Altaia v skifskoye vremya. M.; L., 1960.
- Rudenko S. I.* Culture of the population of Central Altai in the Scythian time. M.; L., 1960.
- Сыртыпова, 2018а: *Сыртыпова С. Д.* Об обнаружении средневековых монгольских шахмат на Северном Кавказе // *Ориенталистика*. 2018. 1 (1). С. 98–112. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-98-112> (дата обращения: 06.03.2021).
- Syrtypova S. D.* Ob obnaruzhenii srednevekovykh mongol'skikh shakhmat na Severnom Kavkaze // *Orientalistika*. 2018. 1 (1). S. 98–112.
- Syrtypova S. D.* About the discovery of medieval Mongolian chess in the North Caucasus // *Orientalism*. 2018. 1 (1). P. 98–112.
- Сыртыпова, 2018б: *Сыртыпова С. Д.* Отражение исторической эпохи в миниатюрной скульптуре монгольских шахмат XIII века // *Ориенталистика*. ИВ РАН. 1 (2). М., 2018. С. 209–236. ISSN 2618-7043.
- Syrtypova S. D.* Otrazheniye istoricheskoy epokhi v miniaturnoy skulpture mongol'skikh shakhmat XIII veka // *Orientalistika*. IV RAN. 1 (2). M., 2018. S. 209–236. ISSN 2618-7043.
- Syrtypova S. D.* Reflection of the Historical Epoch in Miniature Sculpture of the 13th Century Mongolian Chess Figures // *Orientalistika*. 1 (2). M., 2018. P. 209–236. (In Russ.) URL: <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-2-209-236> (дата обращения: 06.03.2021).
- Сыртыпова, 2019: *Сыртыпова С. Д.* Буддизм и шахматы в Монголии: форма и философия игры // *Тибетология и буддология на стыке науки и религии*. (Труды Ин-та востоковедения РАН, т. XXX). М., 2019. С. 244–253.
- Syrtypova S. D.* Buddizm i shakhmaty v Mongolii: forma i filosofiya igry // *Tibetologiya i buddologiya na styke nauki i religii*. (Trudy Instituta vostokovedeniya RAN, t. XXX). M., 2019. S. 244–253.
- Syrtypova S. D.* Buddhism and chess in Mongolia: the form and philosophy of the game // *Tibetology and Buddology at the intersection of science and religion*. (The works of Institute of Oriental Studies. Vol. XXX). M., 2019. P. 244–253.
- Тереножкин, 1976: *Тереножкин А. И.* Киммерийцы. Киев, 1976.
- Terenozhkin A. I.* Kimmeriytsy. Kiyev, 1976.
- Terenozhkin A. I.* Cimmerians. Kiyev, 1976.
- Чап, 2019: *Чап А. А.* Скифский звериный стиль в традиционных формах тувинского народного искусства // *Искусство Евразии*. 2019. № 3 (14). С. 202–209. [Электронный ресурс] URL: <https://readymag.com/u50070366/1483113/23/> DOI: 10.25712/ASTU.2518 (дата обращения: 06.03.2021).
- Chap A. A.* Skifskiy zverinyy stil' v traditsionnykh formakh tuvinskogo narodnogo iskusstva // *Iskusstvo Yevrazii*. 2019. № 3 (14). S. 202–209.
- Chap A. A.* Scythian animal style in traditional forms of Tuvan folk art // *Art of Eurasia*. 2019. № 3 (14). P. 202–209.
- Членова, 1976: *Членова Н. Л.* Карасукские кинжалы. М., 1976.
- Chlenova N. L.* Karasukskiye kinzhaly. M., 1976.
- Chlenova N. L.* Karasuk daggers. M., 1976.
- Членова, 1984: *Членова Н. Л.* Оленные камни как исторический источник: (На примере оленных камней Сев. Кавказа). Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1984.
- Chlenova N. L.* Olennyye kamni kak istoricheskiy istochnik: (Na prim. olennykh kamney Sev. Kavkaza). Novosibirsk: Nauka, Sib. otd-niye, 1984.
- Chlenova N. L.* Deer stones as a historical source: On a note. Deer stones of the North Caucasus. Novosibirsk: Science, Sib. Dep-t, 1984.
- Чугунов, 2011: *Чугунов К. В.* Искусство Аржана-2: стилистика, композиция, иконография, орнаментальные мотивы // *Европейская Сарматия*. СПб., 2011. С. 39–60.

- Chugunov K. V.* Iskusstvo Arzhana-2: stilistika, kompozitsiya, ikonografiya, ornamental'nyye motivy // *Yevropeyskaya Sarmatiya*. SPb., 2011. S. 39–60.
- Chugunov K. V.* Art of Arzhan-2: stylistics, composition, iconography, ornamental motives // *European Sarmatia*. SPb., 2011. P. 39–60.
- Beckwith, 1987: *Beckwith Christopher I.* The Tibetan Empire in Central Asia. A history of the struggle for great power among Tibetans, Turks, Arabs and Chinese during the Early Middle Ages. Princeton University Press, New Jersey, 1987.
- Bell, 1931: *Bell Ch.* The Religion of Tibet. Oxford, 1931.
- Cumont, 1913: *Cumont F. V. M.* Les misteres de Mithra. Bruxelles: H. Lamertin, 1913. 304 p.
- Damgaard, March & others, 2018: *Peter de Barros Damgaard, Nina Marchi, Simon Rasmussen and others.* 137 ancient human genomes from across the Eurasian steppes // *Nature*. 2018. May. 557 (7705). P. 369–374.
- Gorelik, 1979: *Gorelik M.* Oriental armour of the Near and Middle East from the eighth to the fifteenth centuries as shown in works of art // R. Elgood (ed.). *Islamic Arms and Armour*. London, 1979. P. 30–63.
- Gzer mig, 1965: 'Dus prin po che'i rgyund gzer mig. Delhi, 1965.
- Hoffmann, 1950: *Hoffmann H.* Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. Tafel I. Wiesbaden, 1950.
- Laufer, 1901: *Laufer B.* Uber ein tibetisches Geschichtswerk der Bonpo // T'oung Pao. Ser. II. 1901. Vol. II.
- Nebesky-Woikovitz, 1956: *Nebesky-Woikovitz R. de.* Oracles and Demons of Tibet. The cult and iconography of Tibetan protective deities. The Netherlands. 1956. 666 p.
- Stein, 1972: *Stein R. A.* Tibetan Civilization. Stanford University Press. 1972. 336 p.
- Thomas, 1945: Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan / selected and translated by F. W. Thomas. Parts I–IV. London, 1935–1963.

Surun-Khanda D. Syrtypova

The creative heritage of B. I. Kuznetsov or Looking for Persian footprints in the Tibetan-Mongolian Buddhism

The article examines the main directions and scientific hypotheses by B. I. Kuznetsov, the famous Russian Tibetologist and a teacher of several generations of orientalists in the post-Soviet countries. One of the main ideas driving his scientific research was the investigation of origin and development of the pre-Buddhist Bon religion of Tibetans, the search for Iranian roots and parallels in historical subjects which were described by ancient Greek, Tibetan, Arabian, Chinese and other authors. He identified Bon religion and its homeland Shang Shung and Olmo with Elam or ancient Iran of the Achaemenids reign, and the chief Bon priest, teacher Shenrab Mibo considered as a Zoroastrian preacher. Such kind of pointing the question could have taken place according the 7th–5th centuries BC, when the Iranians were at the peak of their power and pursued an active policy of influence expanding, and not only on the nearest neighbors, but on the territory of Central Asia. The article offers an analysis of some of the positions put forward by B. I. Kuznetsov, using typological materials that preserve archaic autochthonous elements, in particular the multifaceted cults of Pekhar, Dalha, Namsaray in comparison with the Zoroastrian cult of Mithra. The events of the Achaemenid era chronologically coincide with the era of the Scythians and the dating of outstanding objects of Scythian applied art, the influence of which was not escaped by any subsequent culture of Eurasia. For the peoples of Central Asia, Mongolia and Tibet, the heritage of the Scythian-Siberian animal style is most relevant. Mongols and Tuvans, nomads who adopted Tibetan Buddhism, continue to be active heirs of the traditions of applied arts of the South Siberian Scythians.

Key words: Tibet, Bon, Shenrab, Pekhar, Scythian-Siberian animal style, nomads.

Surun-Khanda D. Syrtypova — D. Sc. (History), Leading Researcher, Department of Comparative Studies; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (12, ul. Rozhdestvenka, Moscow, 107031, Russia).

Chief Specialist, Laboratory of Ecology of A. N. Severtsov Institute of Ecology and Evolution RAS (33, Leninskiy pr., Moscow, 119312, Russia).
ssyrtypova@ivran.ru

М. В. Монгуш

Учитель, открывший мне Шамбалу (Воспоминания об одной лекции Б. И. Кузнецова)

© М. В. Монгуш, 2021
DOI 10.25882/gycn-e503

Монгуш Марина Васильевна — доктор исторических наук, ведущий специалист, отдел информационно-поисковых систем; Государственный архив Российской Федерации (Россия, 119435, Москва, ул. Большая Пироговская, 17).

Marina V. Mongush — D. Sc. (History), Leading Specialist, Department of informational and search systems, State Archive of Russian Federation (17, Bolshaya Pirogovskaya st., Moscow, 119435, Russia).

garf@statearchive.ru

Я не принадлежу к числу тех студентов, которым посчастливилось непосредственно общаться и работать с замечательным педагогом, известным востоковедом — тибетологом и буддологом Брониславом Ивановичем Кузнецовым. Он по моей жизни прошел касательно, но при этом оставил глубокий и незабываемый след. Собственно, с ним у меня связан только один эпизод из студенческой жизни, который я потом, спустя много лет, неоднократно вспоминала. При каждом воспоминании у меня перед глазами всплывал образ этого очень доброго, душевного, в чем-то очень трогательного и, как мне казалось, глубоко одинокого человека.

Это было в далеком 1979 г. По счастливому стечению обстоятельств я оказалась на занятиях Бронислава Ивановича — у меня между парами образовалось окно, и я решила сходить на его лекцию. До этого много раз слышала восторженные отзывы о его лекциях, студенты постоянно цитировали мысли своего Учителя, спорили по тем или иным вопросам, которые они обсуждали с ним на занятиях. И вот я среди этих счастливиц! Сейчас я не вспомню, на какой предмет я тогда попала, но, судя по содержанию, это была то ли «История Тибета», то ли «История тибетского буддизма». Бронислав Иванович с таким упоением рассказывал о карме, Далай-ламе, Шамбале и прочих таинственных для меня на тот момент вещах и понятиях, смысла которых я в силу юношеской незрелости не могла понять до конца. Но цепкая память успела ухватить многое.

В частности, рассказывая о буддийском законе кармы, Бронислав Иванович подчеркивал, что у буддистов нет понятия случайности, каждая случайность — закономерность, результат причинно-след-

ственной связи. Говорил он и о Далай-ламе как о великом духовном учителе, высоком перерожденце. В ту пору само понятие «перерожденец» нам, юным созданиям эпохи атеизма, ни о чем не говорило, думаю, что мы просто не понимали, о чем идет речь. Бронислав Иванович твердо акцентировал: в Тибете перерожденцев называют тулку, а в Монголии — хубилганами. «Тулку» и «хубилган» были для меня словами необычными, и, наверно, поэтому я их тогда хорошо запомнила.

Но особо мне запомнилось, как Бронислав Иванович рассказывал нам о таинственной стране Шамбале. Это было незабываемо! Тут перед нами выступал не просто профессор Кузнецов, а настоящий актер! Он говорил о Шамбале так, как будто сам недавно оттуда вернулся и свежи его воспоминания, которыми он спешил поделиться с нами. Он подробно описывал Шамбалу, климат этой страны, его жителей — там все было прекрасно и сказочно! Много неизвестных терминов я тогда услышала впервые — калачакра, тантра, сутра, медитация, йога, бодхичитта, бодхисаттва, мандала. Их смысл и содержание я поняла значительно позже, когда начала углубленно изучать буддизм.

Эта единственная лекция Бронислава Ивановича в моей жизни, состоявшаяся, как сейчас помню, в скромном кабинете (на кафедре) тибето-монгольской филологии на Восточном факультете ЛГУ, пробудила во мне огромный интерес к буддизму. И так уж случилось, что в дальнейшем все обстоятельства складывались именно таким образом, что я стала специалистом по тувинскому буддизму.

В своих стараниях самостоятельно познать сложные аспекты буддийского учения я зашла в тупик.

Все, что можно было осилить с помощью образования, интеллекта и общей эрудиции, вроде осилила. Однако оставались такие темы, которые я без опытного гуру не была в состоянии понять и осмыслить. Чтобы преодолеть эту трудность, я набралась смелости и написала Далай-ламе письмо с просьбой помочь мне в совершенствовании буддийских знаний. Написала на конверте, не мудрствуя лукаво: «Далай-ламе, город Дхарамсала, Индия». Ответа долго ждать не пришлось, и он был положительным: приезжайте учиться, мы поможем. Письмо было подписано личным секретарем Его Святейшества господином Тензином Гьяче.

Так я впервые оказалась в Дхарамсале в январе 1999 г. Это оказался небольшой и довольно уютный городок в штате Химачал Прадеш, что на севере Индии. Своей известностью он во многом обязан Его Святейшеству Далай-ламе XIV, который проживает здесь с 1959 г. вместе с несколькими тысячами тибетских беженцев.

Вскоре я обратилась в офис Далай-ламы с просьбой о небольшом интервью у тибетского лидера, в чем мне, к счастью, не отказали. Встреча состоялась 31 марта 1999 г. во второй половине дня. Общение происходило предельно просто, иногда Далай-лама шутил, почти не задавал встречных вопросов, зато охотно отвечал на мои вопросы. Обсудив несколько вопросов политического характера, мы перешли, как мне казалось, к самой интересной теме — о Шамбале. У меня было совершенно четкое ощущение, что Бронислав Иванович незримо присутствует при нашей встрече. Я вспомнила практически все, что он тогда рассказывал на лекции. И это существенно облегчало мне задачу освоения темы Шамбалы.

Я спросила Его Святейшество Далай-ламу, действительно ли существует легендарная страна Шамбала, упоминаемая в некоторых буддийских текстах и, по предположениям, скрытая в незаселенных местностях Тибета, где-то в районе священной горы Кайлас. Далай-лама сказал, что Шамбала реально существует, но совсем не в том смысле, как это понимается. «Чтобы попасть туда, надо иметь особый билет», — сказал Учитель и внимательно посмотрел мне в глаза. А в них было полное недоумение и немой вопрос: как это сделать?

Приехав в Дхарамсалу во второй раз в 2005 г., я решила вновь вернуться к теме Шамбалы. С вопросами, предварительно записанными на бумаге, я отправилась к Его Святейшеству Богдо-гэгэну IX Джебцуну Дамба Римпоче. Ниже привожу текст нашей беседы с незначительными сокращениями и отдельными краткими примечаниями, которые служат мостиком между лекцией Бронислава Ивановича и беседой с Римпоче:

М. М.: *Не секрет, что многие народы, особенно исповедующие буддизм, верят, что Шамбала действительно существует. Мои пожилые информанты, например, рассказывают, что бывали случаи,*

когда опытный мастер отправлялся после смерти в Шамбалу, чтобы получить там знания, и через несколько лет вновь возвращался в мир людей. При этом он оставлял описания своей будущей внешности, по которым и идентифицировали его. Это красивый вымысел или все же реальность?

Римпоче: Шамбала совершенно точно есть. Когда ученые из разных стран спрашивают Его Святейшество Далай-ламу XIV о том, есть ли Шамбала, он всегда отвечает, что она есть. Но она не существует на таком физическом уровне, как, например, наша планета. Ее местонахождение нельзя определить так: садитесь на такой-то самолет, летите туда-то и там попадете в Шамбалу. Она существует на другом уровне реальности, в более тонком мире. Вход в нее крайне ограничен, а потому для большинства недоступен. Во всяком случае, за одну жизнь попасть туда нереально, если нет достаточных кармических накоплений, т. е. благих заслуг. Известны случаи, когда большие мастера отправлялись туда и возвращались оттуда. Например, будучи Таранатхой, я посещал много раз Шамбалу, получал там бесценные духовные знания. Уходил туда утром, а возвращался вечером. Это реальность, а вовсе не вымысел. Хотя Шамбала не может быть обнаружена на этой планете или даже в другом дальнем мире, тем не менее она является миром человеческим, в котором все благоприятно для духовной практики, и в особенности для практики Калачакры Тантры (об этой практике я впервые услышала от Бронислава Ивановича).

Приведу один пример. В прошлом, в местности Амдо в Тибете жил известный лама, который многократно уходил в Шамбалу и вновь возвращался. Однажды его помощник попросил взять его с собой в эту страну, на что лама сказал: «К сожалению, у тебя нет кармы, чтобы оказаться там, но ты можешь подождать меня у ворот Шамбалы». Прикрыв своего помощника накидкой, лама отправился в Шамбалу. Он оставил его у ворот Шамбалы, а сам вошел в нее и провел там какое-то время. Помощник в ожидании ламы вырвал цветок, который рос у ворот. Потом они вернулись на землю вместе с этим цветком. У многих была возможность увидеть этот цветок в Тибете.

М. М.: *Чем Шамбала отличается от мира людей?*

Римпоче: Там существа пребывают не в грубых физических телах, а в тонких, так называемых энергетических телах. Состояние их сознания совершенно иное: там живут просветленные существа, свободные от всевозможных страданий, которыми обременен наш мир, вернее, наше сознание. А во всем остальном Шамбала напоминает мир людей. Поэтому она считается для нас максимально благоприятным местом, где мы можем духовно продвинуться (примерно так же описывал Шамбалу и Бронислав Иванович, но он больший акцент делал на географических особенностях этой страны, помню упомина-

ния о четырех сторонах и графическом изображении — мандале).

М. М.: *Как можно попасть в Шамбалу?*

Римпоче: Для этого необходимо практиковать Калачакру Тантру — Тайное Учение, о котором я упомянул ранее. Слово *тантра* означает «вечно длящийся поток продолженности». Он действует на трех уровнях: как основа (это наше сознание, в особенности его тончайший уровень, который известен как ясный свет), как путь (это метод становления Буддой, а именно медитативная практика) и как результат (это непрерывность тел Будды, которой мы достигаем с Пробуждением). Посвящение в Калачакру непосредственно связано с чистой землей Шамбалой. Оно дается людям, чтобы заложить у них причину для рождения в будущем в этой стране (Бронислав Иванович часто говорил о медитации, но понять, что это на самом деле, было выше наших сил, а объяснение в словаре, что это «размышление», как позже стало понятно, было не совсем полным).

Когда-то Будда Шакьямуни дал Учение о Калачакре Тантре. И некоторые его ученики, получив это Посвящение, отбыли в Шамбалу. Там они получали новые знания, а завершив обучение, вновь вернулись на нашу землю (родились из чрева матери и прожили в облике людей), где начали давать Посвящение уже живущим здесь людям.

М. М.: *Откуда идут истоки этого тайного Учения?*

Римпоче: Согласно древним текстам, Будда учил Калачакре Тантре более 2800 лет назад на земле современного штата Андхра Прадеш, что в Южной Индии. Правители северной страны Шамбалы были основной аудиторией его слушателей, и они сберегли это Учение в своей стране. В X веке два индийских учителя независимо друг от друга попробовали достичь Шамбалы. На пути каждый из них испытал чистое видение этой земли, в котором и получил передачу посвящения Калачакры и весь свод материала. Каждый распространил это Учение в Индии, с небольшими различиями в изложении (нечто подобное из истории Учения рассказывал и Бронислав Иванович, но я, честно говоря, ничего тогда не поняла).

Калачакра на сегодня является одной из самых поздних по историческому выявлению систем тантры, она занимает выдающееся место в монастырских школах Тибета, Индии, Непала, Бутана и других стран буддийского мира.

М. М.: *Вы несколько раз бывали в России и давали Посвящение в Калачакру Тантру. Когда в 2003 г. вы давали его в Туве, некоторые присутствующие видели, как на обряд пришли духи-хозяева местности — существа без плотной телесной оболочки. Они выглядели очень страшно: были очень голодные и ободранные. Но во время обрядов и ритуалов эти духи стали преображаться, от них начал исходить приятный свет. Как вы можете прокомментировать это?*

Римпоче: Я очень рад слышать об этом, потому что одной из главных целей подготовительных ритуалов к Калачакре Тантре является именно благословение местных духов, принесение им пользы. Если духи получили удовлетворение от ритуалов, это значит, что в будущем это место, то есть Тува, будет развиваться в позитивном русле, созидательные процессы там ускорятся. Это также свидетельствует о том, что республика и ее народ получили благословение самого божества Калачакры. Это очень благоприятный знак (Бронислав Иванович часто упоминал религию бон и духов местности, но понять нам это было сложно, времена были другие, атеистические).

М. М.: *Калачакра Тантра показана только буддистам? Всякий ли может вступить на путь Тантры?*

Римпоче: Посвящение в Калачакру Тантру считается одним из самых закрытых, сложных, но в то же время самых глубоких учений, позволяющих проникнуть в величайшую тайну мира — тайну мистической жизни Космоса и Вселенной. Посвящение полезно не только для буддистов, но и для любого человека, независимо от его вероисповедания и этнической принадлежности. Считается, что путь Тантры предназначен лишь для тех, кто уже заложил основы духовного развития, объясненные в системе сутр, т. е. пожелал полностью избавиться от причин страданий, освоил теорию пустоты и начал развивать бодхичитту, т. е. альтруистическую устремленность достичь пробуждения на благо всех живых существ, основанную на любви и сострадании (Бодхичитте и бодхисаттвам Бронислав Иванович уделял много внимания, но связь между этими понятиями я тогда не могла уловить).

Ритуалы посвящений невероятно сложны. Высшая йога-тантра использует четыре основные категории посвящений: «посвящение сосуда» сфокусировано на теле и дает полномочия для практики визуализации стадии сотворения; «тайное посвящение» сосредоточено на речи и позволяет осуществлять начальные стадии практики трансформации стадии завершения; «посвящение мудрости-интуиции» направлено на мысль и дает право на более высокие ступени стадии завершения; а «посвящение драгоценного слова», обращенное нераздельно к телу, речи и мысли, дает вам полномочия для наивысшего уровня интеграции стадии завершения, соответствующего учениям Великого Совершенства.

Если в древние времена посвящение в Тантру получали лишь самые подготовленные из учеников, то сейчас времена изменились. Теперь повсюду имеется глубоко ощущаемая потребность как во внешнем, так и во внутреннем мире. Посвящение Калачакры — это церемония, которая собирает и объединяет людей всех наций, имеющих различные корни, в одной миротворческой духовной деятельности, которая заметным и конструктивным образом оказывает воздействие на самих этих людей (прежде всего пу-

тем преобразования их сознания), а затем и на окружающую среду.

Первое посвящение Калачакры, которое даровал Его Святейшество Далай-лама XIV за пределами Тибета в 1970-х гг. прошлого столетия, посетила буквально горсточка иностранцев. С тех пор он передал посвящение во многих странах мира: Северной Америке, Европе, Монголии, Австралии. Ваш покорный слуга делает это в России.

М. М.: *Почему именно сейчас вы так активно даете Посвящение в Калачакру?*

Римпоче: С точки зрения буддийской астрологии считается, что сейчас мы переживаем эпоху великого упадка. Это время характеризуется резким падением нравственности, забвением морально-этических устоев общества, увеличением количества всевозможных природных и техногенных катастроф. Отличительной чертой нынешнего времени стало и то, что ум у большинства людей стал возбужденным, агрессивным, алчным. Невероятно большое значение стало придаваться интеллекту, благодаря которому

изобретаются не только очень полезные для нашей жизни вещи, но всевозможные виды оружия массового уничтожения. Сами по себе оружие, снаряды, бомбы не возникают, их создает человек с помощью своего интеллекта. Поэтому самым лучшим средством, позволяющим противостоять этому безмерному хаосу и упадку, является Посвящение в Калачакру Тантру.

Его Святейшество Богдо-гэгэн IX, безусловно, очень обогатил мои знания о таинственной стране Шамбале. Позже, в 2011 г., в Улан-Удэ вышла книга моего коллеги Андрея Стрелкова «Легенда о Шамбале буддийского учения Калачакра», которую я прочитала на одном дыхании. Однако я всегда помню, что впервые услышала и узнала о Шамбале от Бронислава Ивановича Кузнецова, на лекцию которого однажды заглянула и, как сейчас понимаю, вовсе не случайно. Встреча с этим великим Учителем была для меня кармической, судьбоносной и невероятно светлой.

А. А. Терентьев

Немного о Брониславе Ивановиче Кузнецове

© А. А. Терентьев, 2021
DOI 10.25882/z9d3-z369

Терентьев Андрей Анатольевич — кандидат исторических наук, независимый исследователь (Россия, 191015, Санкт-Петербург, ул. Таврическая, 45/82).

Andrey A. Terentyev — Ph. D. (History), retired (45/82, Tavricheskaya str., St. Petersburg, 191015, Russia).

narthang@gmail.com

Когда после окончания философского ф-та ЛГУ меня взяли на работу в качестве буддолога в Музей истории религии и атеизма (взамен арестованного по делу Дандарона В. Монтлевича) и предложили думать о новой буддийской экспозиции, я быстро понял, что без тибетского языка здесь не обойтись, и попросил дирекцию музея дать мне ходатайство на Восточный ф-т о разрешении посещать уроки тибетского языка в качестве вольнослушателя. Так в 1976 г. я познакомился с Б. И. Кузнецовым. Моё появление несколько нарушало атмосферу его отеческого общения с группой из шести или семи 17-летних студентов, я-то был уже 27-летним взрослым человеком с некоторым жизненным опытом и сложившимися интересами. Но уже зимой произошёл случай, который нас подружил.

Бронислав Иванович был грузным малоподвижным человеком, у него была повреждена нога во времена блокады Ленинграда, и ходил он с трудом, опираясь на трость. И вот однажды в январе после небольшой оттепели ударил холод и тротуары в одно мгновение покрылись коркой льда. Проходя по Уни-

верситетской набережной, я вдруг увидел, как Б. И. пытается маленькими шажками подойти по льду к краю тротуара, чтобы войти в автобус, — и это ему очень плохо удавалось. Я, конечно, подошёл, помог ему забраться в автобус и решил доехать с ним до метро, чтобы помочь ему дойти от автобуса до метро. Пока ехали, я выяснил, что живёт Б. И. очень далеко, на пр. Космонавтов, и там от метро ему снова придётся ехать на автобусе. Ничего не поделаешь, пришлось мне отложить свои дела и ехать с ним. Когда мы наконец добрались, беседа о том о сём, Б. И. пригласил меня зайти, напоил чаем, и с тех пор я всегда чувствовал его теплое ко мне отношение — он же был чрезвычайно добрым и эмоциональным человеком, хотя внешне и сдержанным.

Некоторые его истории были очень интересны: так, например, он как-то рассказывал, что нашёл в тибетских текстах окончание некоей древней повести, начало которой излагалось в Библии, но там обрывалось на середине. Для меня ещё интереснее был его рассказ о другой тибетской повести, где говорилось, как в древние времена один индийский царь

хотел завоевать соседнее царство, но не мог, потому что там правили его родственники, и поэтому ни народ, ни войско, ни придворные не поддержали бы начало войны. Тогда он нанял одного мудреца, и тот написал якобы священный текст, в котором было сказано, что и убивающий заблуждается, думая «я убиваю», и убиваемый заблуждается, думая, «меня убивают», что всё это подобно иллюзии, а главная реальность — это кармический долг каждого человека, в том числе обязанность военачальников и воинов сражаться. Затем эту рукопись спрятали в далекой пещере на пару лет, а когда вход в пещеру уже зарос кустарником, царь объявил, что увидел вещий сон о священной книге, спрятанной в пещере, и повёл придворных и дружину проверить этот сон. «Священная рукопись» была найдена, торжественно доставлена в столицу и послужила оправданием задуманной царём войны.

Если всё это действительно именно так рассказывалось, вряд ли можно сомневаться, что речь идёт о некой версии истории написания Бхагавадгиты.

Интересные вещи Бронислав Иванович рассказывал и в личных беседах.

Очень тепло отзывался он о Б. Дандароне, с которым довольно много общался когда-то в Бурятии. Там однажды, когда они через поле возвращались из Иволгинского дацана (где к Дандарону относились с большим почтением), Дандарон на закорках переносил его через заболоченные места, где Б. И. со своей повреждённой ногой и тростью не смог бы сам пройти (и это при грузной комплекции Бронислава Ивановича!). Но о своих занятиях с Дандароном Б. И. говорил, что подолгу сидеть с ним не мог, — у Дандарона был столь сильный характер, аура, что у чувствительного Б. И. быстро начинала болеть голова.

А в последние годы я иногда вспоминаю его пророчество о Китае — когда какой-то наш разговор коснулся магнитофонов и я восхитился японской электроникой, Бронислав Иванович, пренебрежительно махнув рукой, воскликнул: «Да что Вы, Андрей, китайцы скоро всех обгонят — гигантский тысячелетний культурный потенциал рано или поздно проявится!» Я тогда не поверил — ведь Китай в 1970-х гг. был нищей и отсталой страной, вдобавок с тоталитарным правлением...

На втором курсе Бронислав Иванович неожиданно сделал мне предложение о совместной работе над переводом с тибетского языка работы Васумитры о школах раннего буддизма. Дело, как я понимаю, было в том, что я знал санскрит, и это намного бы облегчило работу над переводом индийского текста с тибетского перевода. Для вчерашнего студента такое предложение было более чем лестно и почётно —

совместная публикация с ведущим учёным! Но я в тот год был чрезвычайно загружен двумя крайне важными для меня проектами: завершением диссертации и разработкой системы отождествления буддийских изображений, поэтому, пусть и с большим сожалением, я вынужден был отказаться, хотя и чувствовал себя при этом весьма неловко.

Но через несколько лет Б. И. задумался о переводе на русский язык фундаментального трактата Чже Цонкапы «Ламрим Ченмо» и, к моей радости, вновь предложил мне сотрудничать. Этот основополагающий для понимания буддизма текст очень важен: его первая часть была переведена в начале XX в. Г. Цыбиковым, а мой литовский друг по буддийскому подполью, Альгирдас Кугявичус, уже начал было переводить вторую часть самостоятельно, но я надеялся, что Б. И. — один из двух ведущих тибетологов страны — справится с этим быстрее и лучше, и взялся помогать ему в этой большой работе. Работали мы так: Кузнецов делал первый вариант перевода и передавал его мне для обсуждения. Тибетский язык он знал превосходно. Я же изучал буддизм уже несколько лет и уже начал втайне практиковать его под руководством бурятского ламы Ж.-Ж. Цыбенова, поэтому даже мой небольшой опыт оказался очень важен в этой работе.

За сравнительно короткое время Б. И. Кузнецов успел перевести начерно три первые части Ламрима, но в 1985 г. эта работа была трагически прервана его безвременной кончиной. Вдова Бронислава Ивановича передала мне рукописи перевода, и я стал думать, что предпринять дальше.

Не могло быть и речи об издании чернового перевода Б. И. Кузнецова, так как он нуждался в очень основательной доработке, произвести которую в одиночку мне было не по силам. Я попытался организовать группу для доработки этого перевода. В нее поначалу вошли Е. Огнева, Р. Крапивина, наш тибетский друг Таши и Альгирдас Кугявичус. Однако совместная работа как-то не наладилась, и вскоре мы с Альгирдасом остались вдвоем. Года два я надеялся, что удастся согласовать версии переводов Б. И. Кузнецова и А. Кугявичуса, пока наконец не убедился, что творческий стиль и подход к интерпретации терминологии обоих переводчиков совместить невозможно. И поскольку А. Кугявичус к этому времени продвинулся в работе гораздо дальше, не оставалось иного выбора, как готовить к изданию его перевод, отказавшись от попыток сочетать его с работой Б. И. Кузнецова.

Десять лет знакомства, учебы, дружбы и наконец совместной работы с замечательным человеком и тибетологом Брониславом Ивановичем Кузнецовым навсегда остались в моей памяти.

А. С. Донгак

Человек и Наставник

© А. С. Донгак, 2021
DOI 10.25882/sbqd-dy79

Донгак Антонина Саар-ооловна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, сектор фольклористики; Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований (Россия, 667000, Кызыл, ул. Кочетова, 4).

Antonina S. Dongak — Cand. Sc. (Philology), Leading Research Fellow, Department of Folklore Studies; Tuvan Institute for Applied Studies of Humanities and Socioeconomics (4, Kochetov St. Kyzyl, Republic of Tuva, 667000, Russia).
igi@tigpi.ru; antdon@mail.ru

Нам посчастливилось быть учениками Бронислава Ивановича Кузнецова — ученого с мировым именем и истинного петербургского интеллигента. Сегодня, отдавая дань памяти своему Учителю, невольно освежаешь в памяти все хорошее и доброе, что он нес нам, своим студентам. Прошло достаточно много времени с тех пор, как мы, окончив родной Восточный факультет, разъехались по городам огромной страны — СССР и других стран. По-разному сложилась судьба каждого из нас в этот переломный исторический период.

В группе тибето-монгольской филологии Восточного факультета ЛГУ нас было пять человек — четыре девушки и юноша. Лена Николаева приехала из Кемерово, после университета уехала в Индию писать диссертацию по буддизму, вышла замуж и осталась жить в Дели. Юмжан Жабон из Бурятии, буддолог, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, кандидат исторических наук; Рита Сумба жила в Берлине, а после возвращения на родину, в Туву, занимается каталогизацией тибетских рукописей Национального музея имени Алдан-Маадыр Республики Тыва, чему посвятила много лет. Наш единственный парень Виталий Алдошин поступил в аспирантуру и был увлечен изучением восточных языков, культуры Индии, Тибета и Монголии, свободно владел английским, немецким и монгольским языками но, к сожалению, его жизнь трагически оборвалась в 1987 г.

Сегодня можно сказать, что для нас, молодых людей, приехавших из далекой провинции, учеба в ЛГУ стала большим жизненным везением и проложила дорогу в исследовательскую деятельность. Удачей было и то, что наш куратор Б. И. Кузнецов был очень заботливым и добрым человеком. В свое время Бронислав Иванович был единомышленником и близким другом Л. Н. Гумилева. На занятиях, помимо изучения тибетского языка, мы упоенно слушали рассказы нашего учителя о семье Гумилевых — Льве Николаевиче и его матери Анне Андреевне Ахматовой. Помнится, он всегда говорил о какой-то «матушке»: «Матушка запретила», «Матушка похвалила», «Матушка отругала»... Первое время мы не

догадывались, что речь идет о великом русском поэте Анне Ахматовой и не совсем осознавали историческую значимость и ценность этих ярких рассказов-воспоминаний.

Каждое занятие превращалось в доверительное общение добрых друзей. Сначала рассказы Бронислава Ивановича о студенческих годах, воспоминания о друзьях, коллегах и учениках. Он не любил говорить о блокадных годах. Часто упоминал имя известного бурятского религиозного деятеля Б. Дандарона и одного из своих любимых учеников, Федора Самаева, тоже бурята по национальности, ставшего позже настоятелем Санкт-Петербургского буддийского дацана. Он был единственным студентом, который проучился до 5-го курса и, отказавшись получать диплом об университетском высшем образовании, ушел в монастырь с целью дальнейшего совершенствования своих познаний в философии буддизма.

Рассказы всегда были пронизаны тонким юмором. Только после такого своеобразного предисловия-ритуала мы приступали к своим непосредственным обязанностям — учебе, переводу древних буддийских текстов и тибетских сказок (позже я поняла, что сюжеты некоторых тибетских сказок, которые мы переводили на занятиях по тибетскому языку, это и были «обрамленные повести», которыми я сейчас занимаюсь...). Никогда не было скучно, атмосфера в аудитории была очень теплой, почти домашней. Постепенно рассказы учителя стали дополнительным стимулом для освоения тонкостей тибетского языка и премудростей буддийской философии. Каждый раз мы с нетерпением ждали общения с ним.

Как бывает у всех студентов, иногда мы не до конца успевали сделать домашнее задание. Наш учитель, как истинный интеллигент, считал, что преподаватель не имеет права унижать студента. Если он не готов к сегодняшнему занятию или не до конца сделал перевод текста, значит, на то были причины, и ему разрешалось сидеть и слушать. Бронислав Иванович всегда поступал как настоящий буддист и придерживался принципа добровольности во всем и заповеди «Не вреди», потому никогда не позволял студенту позориться и краснеть. Зато в следующий раз мы сами старались доказать свое прилежание и

уважение. Незаурядность всего происходившего мы осознали значительно позже, когда не стало нашего учителя. Он умер в 1985 г., совсем еще молодым, в возрасте 54 лет, ровно через месяц после окончания нами университета.

Теперь, когда мы сами достигли того возраста, в каком он был тогда, и даже стали старше, мы понимаем, что он вложил в наши души значительно больше, чем ему было положено «по долгу службы». Бронислав Иванович не только делился со студентами научными знаниями, но и приобщал к европейской культуре, хорошему художественному вкусу, был примером скромности, порядочности и моральной чистоплотности не только в жизни, но и в науке. Он обладал энциклопедическим кругозором, прекрасно знал историю, литературу, поэзию (часто цитировал Н. Лескова, Б. Булгакова и других русских и зарубежных писателей), владел более чем двадцатью европейскими и восточными языками. Именно Бронислав Иванович подробно рассказал нам о таком трагическом факте, как нападение японской авиации в 1941 г. на «Перл-Харбор» — базу ВМС США на Гавайях. В его подаче исторические события приобретали такие живые и яркие краски, что слушатели невольно начинали сопереживать...

Несмотря на то, что ему было трудно ходить (последствия ранения во время блокады), он ежедневно приезжал на факультет, затрачивая два часа на метро. Раз в неделю проводил занятия дома. Для нас это был большой праздник и повод для свободного общения — в его гостеприимном доме нас, вечно голодных студентов, ждал накрытый стол с настоящим обедом и пирогами. Бронислав Иванович и его супруга, понимая, как сильно мы, приехавшие издалека, скучаем по родным и домашнему уюту, специально покупали любимые лакомства для каждого из нас, а нас в группе было 5 человек! Например, я как-то проговорила, что люблю консервы из корюшки, и с тех пор у него дома меня всегда ждали бутерброды из черного хлеба с корюшкой.

Бронислав Иванович любил всех нас. Меня он ласково называл монгольским именем Алимаа. Но особой его привязанностью была Рита Сумба. Он с улыбкой говорил про нее: «Ух, джигитка настоящая! Такая способна хакири сделать, как настоящий самурай!» Слово «джигит» было в его устах высшей

похвалой. Во время уроков он одаривал этим словом и конфеткой того, кто делал хороший перевод и проявлял прилежание. Рита чаще всех удостоивалась чести быть названной джигитом. Брониславу Ивановичу импонировали усердие и непосредственный характер Риты. Когда на 5-м курсе Рита сообщила, что собирается замуж за немца, он сначала расстроился, но потом смирился и по-доброму сказал: «Что поделаешь, любовь. Наши яркие восточные девушки всегда пользовались успехом у белесых англосаксов...» Для этой шутки у него были основания: к тому времени в разные годы многие девушки с кафедры тибето-монгольской филологии вышли замуж за иностранцев и уехали с ними.

Б. И. Кузнецов имел активную гражданскую позицию и исключительную моральную ответственность за происходящее в мире. В 1972 г. он выступил в защиту преследуемого властями ученого-буддолога и религиозного деятеля Б. Д. Дандарона, которого он считал одним из выдающихся авторитетов в буддологии и преклонялся перед его яркой личностью.

Сегодня, отдавая дань Брониславу Ивановичу, невозможно не упомянуть других его учеников: Бадму Мархаджиевича Нармаева, кандидата филологических наук, одного из ведущих российских специалистов по тибетской и монгольской филологии, который внес большой вклад в изучение центральноазиатской «Гэсэриады»; Евгения Афанасьевича Кузьменкова, кандидата филологических наук, доцента, к сожалению, рано ушедшего из жизни (в 2009 г.), много лет проработавшего заведующим кафедрой монгольской филологии на Восточном факультете СПбГУ, автора известной монографии «Глагол в монгольском языке» и других трудов по монголоведению; Владимира Леонидовича Успенского, доктора исторических наук, профессора, возглавляющего в настоящее время ту же кафедру, переименованную в кафедру тибето-монгольской филологии. Учениками Б. И. Кузнецова является добрая половина специалистов-тибетологов, работающих в научных институтах и учебных заведениях России, Америки, Германии, Венгрии, Чехии, Финляндии, Болгарии, Польши и других стран. Его дело продолжается, благодарные воспитанники помнят его заветы, которые направили их по жизни, привили знания и любовь к языкам, истории и культуре Востока.

Е. Д. Огнева

Танка как текст: опыт чтения сюжета «Восемь ступ»

© Е. Д. Огнева, 2021
DOI 10.25882/hqc3-1z50

Статья посвящена сюжету «Чортен гьед», или «Восемь ступ», на танке из Музея искусств имени Богдана и Варвары Ханенко (шифр ЖВ 537, Киев, Украина). Время расцвета и заката тантрического буддизма в Индии датируется X–XIII вв. На этот период в Тибете приходится возрождение буддизма. Тогда же появляются тибетские переводы текстов, посвящённых данному сюжету, тибетские авторские сочинения на этот же сюжет, создаются изображения в монументальной и станковой живописи. Танка, на небольшом пространстве, в отличие от монументальных росписей, аккумулирует огромные знания, раскрывая каждому верующему или исследователю, в меру его понимания, различную информацию. Эта информация отражает разные уровни содержания, не всегда доступные для прочтения. Ключом к чтению танки могут быть композиция, персонажи пантеона, каноническая символика цвета и палитра мастера-исполнителя. Танка из музея Ханенко представляет новое наполнение привычного сюжета в традициях ваджраяны, которые получили распространение и дальнейшее развитие в сакральном станковом искусстве Тибета, Монголии, Бурятии.

Ключевые слова: Кузнецов, восемь ступ, танка, Будда Шакьямуни, ваджраяна, композиция.

Огнева Елена Дмитриевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, отдел Азиатско-Тихоокеанского региона; Институт востоковедения им. А. Е. Крымского НАН Украины (Украина, 01001, Киев, ул. Михаила Грушевского, 4).
gulriphsh17@gmail.com

Наставления учителя всегда прекрасны,
Без устали [их] осуществляйте!

«Море имен»

Бронислав Иванович Кузнецов однажды на занятиях спросил, известна ли нам работа Waddell «The Buddhism of Tibet». Мы (Наташа¹, Альгис², Лена), ответили, что знаем. Но Альгис добавил, что читать трудно, так как сложный язык и много архаических слов. В ответ Бронислав Иванович, сославшись на

Льва Николаевича Гумилёва, рассказал, очевидно, с целью приободрить нас, такое. Анне Андреевне Ахматовой было всё равно, на каком языке читать книги (даже на тех, что не знала), в какой-то момент она начинала понимать содержание и комментировать его. Читая Уодделя [Waddell, 1934], Анна Андреевна обратила внимание Льва Николаевича на упомянутые английским автором сюжеты и на персонажей тибетского театрального действия, в том числе на Яму, Ямантаку, Машанга. Как оказалось, это событие предшествовало сотрудничеству Л. Н. Гумилёва и Б. И. Кузнецова и появлению их совместной статьи. Статья представляла собой опыт разбора тибетской пиктографии [Гумилёв, 1972. С. 26–31], в ней рассматривались бурятские иконы, или танки³, с изо-

¹ Болсохоева Наталья Даниловна — филолог-тибетолог, кандидат филологических наук, с 1968 г. — научный сотрудник Бурятского института общественных наук (БИОН СО АН СССР / ИМБТ СО РАН), 1981–1985 гг. — заведующая лабораторией источниковедения отдела биологически активных веществ (ОБАВ) Института биологии СО АН СССР.

² Празиускас Альгимантас Аугустинович (лит. *Algimantas Prazauskas* (1941–2007)) — советский, российский, литовский востоковед, профессор, доктор исторических наук, профессор кафедры политологии Института политологии и дипломатии Университета Витаутаса Великого.

³ Здесь и далее русское написание тибетских имен и названий приведено в вариантах, предпочитаемых автором (при отсутствии единой общепринятой системы это вполне допустимо).

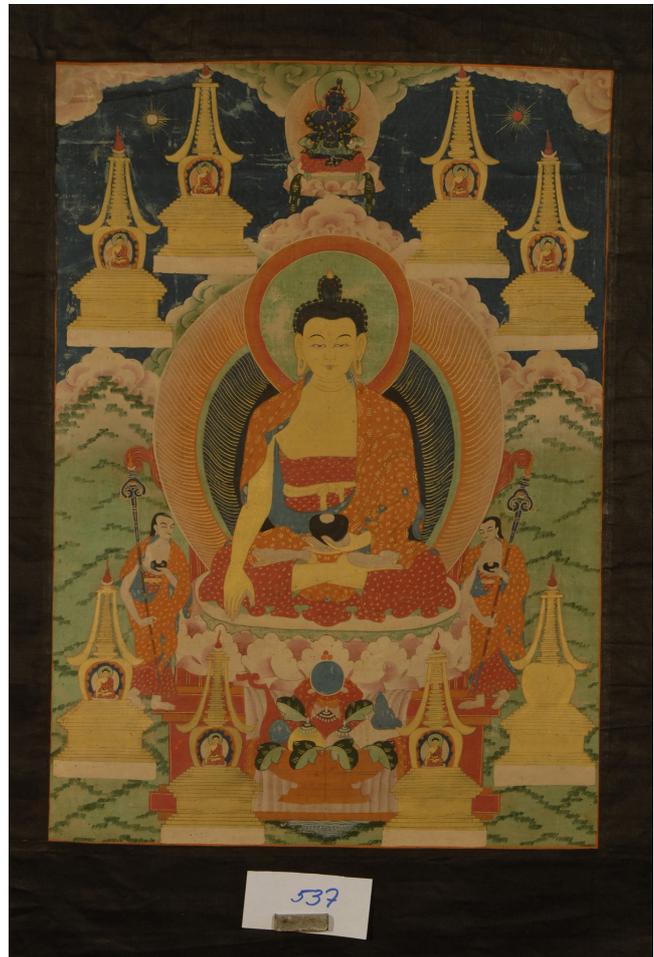
бражением «фигур Ямантаки (букв.: ‘убивающий смерть’) и Ямы (‘владыка смерти, хозяин ада’).

Со времени выхода статьи прошло почти пятьдесят лет. Много изменилось, появились каталоги многочисленных коллекций и новые исследования театрализованных действий, буддийской иконографии, отдельных персонажей пантеона, распространённых в зоне влияния тибетского буддизма, тибетского буддийского мира. Акценты, что сделали авторы в совместной статье, выделяя различия между «каноническими сюжетами» и их «локальными вариантами», «композицию, которая является ключом к чтению буддийской иконы» [Гумилёв, 1972. С. 26–31], по-прежнему актуальны. И различия, и композиция срабатывают автоматически при практической работе с буддийским изобразительным материалом, в том числе и с танками. Танке как тексту присуща способность аккумулировать в пределах ограниченного пространства огромный объём знаний, выдавая разным читателям — каждому в меру его понимания — различную информацию. И современные исследователи полагают, что при работе с танками следует также учитывать не всегда доступные для прочтения воплощённые в танке разные уровни представленного содержания, для их постижения необходимо знание авторского текста, который мог служить канвой при создании изображения [Bellini, 2020. С. 15–22].

Предлагаемый ниже текст является одним из возможных прочтений танки с хорошо известным в буддийской станковой живописи тибетской традиции сюжетом «Восемь ступ», который вместе с появлением нового содержания получил распространение у народов тибетского культурного мира. Ступы имеют первоочередное отношение к основателю буддизма — Будде Шакьямуни, а также к иным просветлённым личностям и событиям, с ними связанным. За каждой такой композицией стоит конкретный сюжет, который восходит и к письменной, и к устной традициям, и к воплощению в сакральном изобразительном искусстве. В станковой живописи ступы изображаются в разных контекстах и композициях, формально различаемых количественно (от одной до восьми, а иногда и более тринадцати ступ) и персонажами пантеона, введёнными в композицию. Одна из таких танок с сюжетом «Восемь ступ» (тиб. *mchod-rten brgyad*, чортен гьед) хранится в Музее искусств им. Богдана и Варвары Ханенко (шифр ЖВ 537, Киев, Украина) и представляет данный сюжет в бурятской изобразительной традиции XIX столетия [Огнева, 2016. С. 172–183].

В буддийских памятниках письменности практика возведения восьми ступ, имеющих отношение к Будде Шакьямуни, равно как и их классификация, отслеживается, начиная от «Махапариниббана-сутты» (II–I вв. до н. э.) и «Махавасту» (II в. до н. э. — IV в. н. э.) [Watt Jeff; Хижняк, 2004; 2012]. Согласно текстам «Махапариниббана-сутты» («Сутра об уходе в великую нирвану», пали) и «Махапаринирвана-сутры» (окончательный текст, возможно, сформиро-

вался в Центральной Азии, Согдиана, вторая пол. IV в.), возникает представление о восьми ступах и их архитектурном воплощении. В традиции различают несколько циклов по восемь ступ.



«Восемь ступ». Танка. XIX в. Бурятия

Выделено восемь реликварных ступ, так называемые шарирака-ступы с реликварием для праха Будды Шакьямуни, воздвигнутые вскоре после его паринирваны, и парабходжика-ступы для предметов, принадлежавших просветлённым. Ещё обозначено восемь мемориальных ступ, известных как паломнические, или сутрические. Учитель определил четыре места паломничества, акцентируя внимание на главных действиях своего явленного тела — нирманакая в мире страданий — сансаре: физическое рождение, достижение просветленного состояния, проповедь пути к просветлению и физическое исчезновение — уход явленного тела в паринирвану. Ещё четыре места, что имели отношение к событиям во время проповедей Будды Шакьямуни, были присоединены позднее. Каждая из ступ цикла обрела своё архитектурное воплощение и название: «Ступа букета лотосов», или «Ступа рождения» (тиб. *sku bltams mchod-rten*); «Ступа просветления» (тиб. *byang-chub mchod-rten*); «Ступа мудрости» или «Поворота Колеса Дхармы» (тиб. *chos'khor mchod-rten*); «Ступа

явленных чудес» (тиб. *cho-'phrul-gyi mchod-rten*); «Ступа схождения с небес Траястримша» (тиб. *lha bab mchod-rten*); «Ступа примирения», или «Ступа единения» (тиб. *dbyen mchod-rten*); «Ступа совершенной победы» (тиб. *nam-rgyal mchod-rten*); «Ступа паринирваны» (тиб. *myang-'das mchod-rten*).

В X столетии, в период расцвета в Индии тантрического буддизма, появляются отдельные сочинения, посвящённые непосредственно циклу восьми ступ, восходящие к изначальным «Махапариниббана-сутте» и «Махапаринирвана-сутре», но уже опирающиеся на разные версии тантрических текстов, в том числе на «Гухьясамаджа-тантру» (III–VIII вв.) и «Манджушримулакалпу» (VII/VIII)⁴. «Хвала восьми великим ступам Будды» известна и в тибетских, и в китайских переводах, и в переводе на санскрит, восстановленном по транслитерации китайской иероглифической текста, записанного сидхам [Bagchi, 1941. С. 223–235]. Тибетский перевод пришёл на возрождение буддийской традиции в Тибете X–XIII вв., известное как «позднейшее распространение учения» (тиб. *bstan-pa phyi-dar*). Этот период ещё определяют как «ренессанс буддийской культуры в Тибете», поскольку он сопровождался «процессом активной ассимиляции индийской буддийской культуры и формированием собственно тибетских религиозных традиций» [Pakhoutova]. Хвала, включённая в тибетский Канон [Asta-mahāsthāna-caitya-stotra; Nāgārjuna], вполне вероятно, стала одной из составляющих как возникновения тибетских авторских текстов, так и воплощения в сакральном изобразительном искусстве, в том числе и на танках, сюжетов с изображением восьми ступ.

Тибетский авторский текст, пока самый ранний, из известных, что описывает восемь типов ступ, связанных с восемью великими событиями в жизни Будды и их местами, принадлежит представителю школы сакья — Драгпа Гьялцену (*grags-pa gyalmtshan*, 1147–1216), который посвятил ступам значительное число своих сочинений [Bellini, 2020. С. 15–22]. Драгпа Гьялцен и вслед за ним другие тибетские авторы, опираясь на различные канонические сочинения, детально описывали символику отдельных частей ступы [Bentor, 1995. С. 31–54].

Публикации изображений данного сюжета представляют его в тангутской, тибетской, китайской, монгольской, бурятской и других традициях [Buddha in Vajrasana; Stupa; Buddha Shakyamuni, 2016; Watt Jeff]. Сюжет «Восемь ступ и Житие Будды Шакья-

муни» из комплекса Могао в одном из докладов на симпозиуме «Искусство и история культуры Центрального и Западного Тибета, VIII–XV» был представлен в контексте кидане-тибето-тангутской культуры [Xie Jisheng, 2011]. Пока наиболее древним из известных изображений является танка в составе коллекции памятников тангутской культуры, что создана в тибетской живописной традиции и датируется XII–XIII вв. [Buddha in Vajrasana; Алмазно-престольный Будда; Самосюк, 2005]. Появление танок с изображением сюжета «Восемь ступ» совпадает с периодом возрождения буддизма в Тибете и в дальнейшем получило распространение на всей территории тибетского культурного мира.

Монгольская танка в традиции школы Дзанабадзара [Buddha Shakyamuni, 2016] представляет своё решение цикла «Восемь [мемориальных] ступ». На танке восемь ступ, в семи из них в реликвариях находятся изображения будд, а восьмая — ступа паринирваны. Ступы окружают образ Будды Шакьямуни в состоянии достижения просветления (открытое правое плечо, правая рука в жесте свидетельствования, левая рука с патрой на лоне, поза — ваджрапарьянка), который восседает на многоцветном лотосе поверх львиного трона. Архитектура ступ соответствует ступам мемориального цикла. Традиции Дзанабадзара продолжают и в современном сакральном искусстве Монголии. Подтверждением этому служит танка, созданная ламой Ганхуугийном Пурэвбатом. Мастер сохранил, в целом, композицию — образ Будды в окружении восьми ступ, но добавил изображения двух учеников Шарипутры и Маудгальяны [Пурэвбат, 2019. С. 324].

Несмотря на разные композиции, как полагают исследователи, внимание в сюжете «Восемь мемориальных ступ» акцентируется на эпизоде достижения состояния просветления, который становится центральным [Pakhoutova]. И поэтому Будда Шакьямуни представлен Просветлённым вне зависимости от того, как его образ введен в структуру танки: изображён ли он в реликварии [Buddha in Vajrasana] или как главный образ — в центре, как на монгольской танке [Buddha Shakyamuni, 2016]. Можно предположить, что различия в иконографии, композиции и количестве ступ на каждом изображении в любой традиции зависят скорее от содержания, заложенного в представленный сюжет, и обусловлено новыми изменениями в буддийской догматике и практике.

Одним из таких примеров является упомянутая выше танка из музея искусств им. Богдана и Варвары Ханенко (537 ЖВ), что близка по композиции и цветовому решению к монгольской танке в традиции школы Дзанабадзара. На танке представлен сюжет «Чортен гьед» (тиб. *mchod-rten brgyad*), или «Восемь ступ». На лицевой стороне танки воспроизведена композиция с образом Будды Шакьямуни и восемью ступами, а на оборотной стороне сверху на монтаж наклеен листок бумаги с названием (надпись чёрными чернилами в тибетской графике: «Чортен гьед») (тиб. *mchod-rten brgyad*). Рисунок кистью вы-

⁴ Подробнее о формировании, структуре, версиях и переводах Гухьясамаджа-тантры и Манджушримулакалпы см.: [Бушуев, 2018. С. 145–152, 170–188]. Манджушримула-тантра вошла в состав тибетского Канона, но Будон Ринчендуб ссылается на текст *Jam dpal gyi rtsa ba'i rtoḡ pa* [Бушуев, 2018. С. 147–152]. Гухьясамаджа-тантру (*dpal gsang-ba 'dus-pa*) и под тем же названием что и Будон, Манджушримулакалпу (*'jam-dpal rtsa-ba'i rtoḡ-pa*) цитирует Цонкапа Лопсандакпа в тексте, посвящённом проблемам изобразительного искусства см.: [Цонкапа Лопсандакпа. С. 266–361].

полнен разведённой чёрной краской. Живопись — тонкая, полупрозрачная, тона преимущественно светлые, контуры охристые [Тимченко].

Возникает вопрос, изображён ли на танке цикл из восьми ступ и какой именно — реликварный или мемориальный, который, как полагают специалисты, представлен в тексте «Хвала восьми великим ступам Будды» [Bagchi, 1941. С. 225], или же содержание танки продолжает и развивает другие традиции и выходит за пределы традиционного сюжета «Восемь ступ». Поводом для таких предположений являются как результаты исследований [Pakhoutova; Bellini, 2020], так и переводной текст хвалы [Bagchi, 1941. С. 223–235; Нагарджуна, 94a–b] и, собственно, авторский тибетский текст сакьяского учителя Драгпа Гьялцена, которые, как можно предположить, служили опорными при создании танок на подобные сюжеты.

В канонических тибетских текстах Хвалы отсутствует описание внешнего вида ступ, но присутствует хвала бодхисаттве Манджушри, указывается местонахождение каждой ступы, причина её создания, обретение благих результатов, вознесение хвалы восьми ступам Шакьямуни и другим буддам на десяти направлениях и всем другим дхармакайя [Bagchi, 1941. С. 230]. Текст хвалы фиксирует новое наполнение содержания сюжета «Восемь ступ», что присуще тантрической традиции: ступа становится зримым воплощением дхармакайи — космического тела будды, чей антропоморфный образ известен как Ваджрадхара.

На танке из музея Ханенко в центре среднего регистра золототельный Учитель сидит, скрестив ноги (в алмазной позе), на белом лунном диске поверх бело-розового двойного лотоса, размещённого на троне. Изображение львов на передней стенке трона отсутствует. Ушниша увенчана драгоценностью, лоб высокий с урною в центре, брови — дугоподобные, глаза полузакрытые, взгляд прямой, нос широкий, лицо сосредоточенное, мочки ушей оттянуты. Одежда орнаментирована двойными вертикальными штрихами, «солнышками» [Тимченко] золотистого цвета. На Учителе — красный на голубом подкладе монашеский плащ, который укрывает плечи; нижняя одежда темно-красного цвета, перехвачена красным поясом. Правая рука в жесте свидетельства; левая рука на лоне в жесте созерцания, на ладони — чёрная патра; ладони и стопы тонированы бледно-розовым тоном. Нимб двойной: внутренний — зелёный, обведён жёлтой линией, внешний — тёмно-розовый, оконтурен так же, как и внутренний. Аура лучистая, двойная: внутренняя — синяя, отделена широкой серой полосой от внешней — тёмно-оранжевой; торс выделен тёмно-синей полосой, что повторяет его абрис и отделяет от лучей.

Верх ауры охвачен зеленоватыми и бело-розовыми кучевыми облаками, касающимися розового лотоса, на котором пребывает будда Ваджрадхара в верхнем регистре. У трона справа и слева изображены ученики — Шарипутра и Маудгальяна. Орна-

ментация и цветовая гамма их одежды соответствует одежаниям Учителя. Оба ученика с патрами в левой руке и поднятыми посохами в правой вступили на первую ступеньку трона, где пребывает Будда Шакьямуни. У каждого из них наверху посоха увенчано месяцем, солнцем и пламенеющей драгоценностью. От наверхия распространяются огненные языки, касающиеся ауры Учителя. Пламя указывает на их переход в нирвану, который произошёл до паринирваны Будды и, соответственно, указывает на погребальный костёр его тела. Центральный образ Будды Шакьямуни включён в пространство всех трёх (верхнего, среднего и нижнего) регистров танки. Будда воспроизведён на синем фоне пространства верхнего регистра, на фоне светло-зеленого гористого пейзажа (средний и нижний регистры), рельеф которого обозначен торцеванием жидкой тёмно-зеленой краской [Тимченко] и основанием его трона в нижнем регистре, над водами. Горные вершины окутаны бело-розовыми и зеленоватыми кучевыми облаками.

В центре верхнего регистра, на тёмно-синем фоне, меж месяцем и солнцем изображён будда Ваджрадхара, которого полагают ади-буддой, или первобуддой, и антропоморфным символом дхармакайи — космического тела, воплощением разума Просветленного в традиции так называемых новых тибетских буддийских школ (XI–XV вв.). С телом темно-синего цвета, коронованный, в украшениях, он сидит, скрестив ноги (в алмазной позе), на месячном диске поверх двойного бело-розового лотоса, который касается облаков, что венчают нимб Будды Шакьямуни. В скрещённых на груди руках держит ваджру и колокольчик. На плечах — длинный темно-синий орнаментированный шарф на светло-зеленом подкладе, концы его выходят за пределы лотосового подиума и касаются облаков над нимбом Будды Шакьямуни. В одежде присутствует соединение насыщенного темно-красного, голубого и светло-зеленого цвета. По правую и по левую руки изображены лучистые месяц и солнце. Нимб — светло-зеленый, обведённый чёрным контуром. Аура — лучистая, оранжево-розовая. Нимба и ауры касаются зеленоватые кучевые облака, которые расходятся вправо и влево, завершаясь в углах пышными розовыми облаками.

На жертвенном столике, изображенном в нижнем регистре перед тронном, находится широкая терракотовая чаша на ступенчатой ножке, в ней подношения органам чувств — струнный музыкальный инструмент, зеркало, три плода с шестью зелеными листьями, белая раковина с благовониями, красный орнаментированный шёлковый шарф. Голосник на корпусе музыкального инструмента, зеркало и благовония — голубого цвета, по тону близкого голубому цвету, присутствующему в одежде Будды Шакьямуни, его учеников и Ваджрадхары. Ниже воспроизведены волнистые светло-голубые воды всемирного океана.

В верхнем и нижнем регистрах находятся изображения восьми охристых на белом постаменте

ступ: четыре вверху на синем фоне, две внизу на фоне зеленого гористого пейзажа и две перед треном, на котором восседает Будда Шакьямуни. Внутренняя сторона реликвария каждой из семи ступ охвачена пламенем. В каждой реликварии на синем фоне присутствуют одинаковые, с центральным образом, изображения будд, но с открытым правым плечом, в отличие от Будды Шакьямуни, главного образа, с наброшенным на правое плечо концом плаща. Во времена Будды открытое правое плечо означало знак уважения, достаточно вспомнить, как в той же «Ваджрачхедика-сутре» ученик при обращении к Учителю обнажает правое плечо.

Семь ступ имеют одинаковую архитектуру, у восьмой, без изображения и размещённой внизу слева от центрального образа, иной вид. Её реликварий по форме похож на молчащий колокол или на пустую перевернутую дном вверх чашу. Такой внешний вид ступы хорошо известен. Это «Ступа паринирваны», установленная в Кушинагаре, она символизировала физическую смерть Учителя, уход его в паринирвану. Четыре ступы нижнего регистра распределяются таким образом. Две ступы изображены справа и слева (ступа паринирваны) от учеников Шарипутры и Маудгальяны и трона, на котором пребывает Будда Шакьямуни. Ещё две ступы представлены перед треном, по обе стороны установленного над водой жертвенного столика с чашей и подношениями пяти органам чувств.

Архитектурой, отличной от других ступ, обозначена только «Ступа паринирваны» как символ исчезновения физического тела, то есть явленного тела Будды Шакьямуни — нирманакайи. Две ступы (одна из них «Ступа паринирваны») обрамляют чашу с подношением пяти органам чувств, которое является признаком «восприятия явлений, классифицируемых как „физические“, или „материальные“, и в котором участвуют пять органов (глаза, нос, уши, язык и тело) и, соответственно, их объекты чувств (визуальный, обонятельный, слуховой, вкусовой, осязательный)», то есть рупы — телесной оболочки, внешности, тела. Ступа паринирваны посвящена завершению пребывания Будды Шакьямуни в сансаре, содержит пепел Учителя и возведена в месте его ухода. Другие ступы, указанные самим Буддой, в таком контексте также могут восприниматься как места почитания и паломничества — места рождения (роща Лумбини в Капилавасту), просветления (роща Урувелла в Бодх-гае), проповеди (Ришипаттана или Мригадайя, вблизи Сарнатха), паринирваны (Кушинагара), известные также как «Ступа букета лотосов», или «Ступа рождения»; «Ступа просветления»; «Ступа мудрости», или «Ступа поворота Колеса Дхармы»; «Ступа паринирваны».

Эти четыре ступы презентуют этапы проявления физического тела Просветлённого — нирманакайи, которое он воплотил, чтобы показать тленность и призрачность пребывания в сансаре: «Будда не оставляет [сансару], / И Учение не прекращает существование, / Но чтобы привести живых существ к созре-

ванию, / Будда демонстрирует свой уход в нирвану» [Сутра Золотистого Света]. Единство сансарического пространства закрепляется несколькими общими составными. Общими являются: фон — зелёный гористый пейзаж, на этом фоне размещён главный образ; ступы; изображения пламени в ступах и пламенеющие драгоценности в навершиях ступ; огненные языки посохов учеников, что касаются ауры Учителя; голубой цвет в одежде учеников и Учителя, в изображении подношений пяти органам чувств.

Особые отношения Учителя и двух учеников — Шарипутры и Маудгальяны — подчёркнуты тем, что оба они поднялись на первую ступень трона Будды Шакьямуни. И таким образом обозначилась их причастность к сангхе — монашеской общине, выделяется их статус архатов и Просветлённого в сансаре и выход за её пределы. Именно Шарипутре Будда Шакьямуни поясняет пользу от почитания ступ. Ступу полагают символом собрания тех, кого объединяет общность духовных переживаний, — сангхи [Зегерс, 2010], поэтому в храмах на алтарях или вблизи от них всегда должна находиться ступа, символ воссоединения сангхи. И, соответственно, изображения двух учеников Будды Шакьямуни и будд в реликвариях можно также считать своеобразным намёком на собрание, сангху, просветлённых.

Языки пламени, воспроизведённые на танке (посохи учеников, середина реликвариев ступ, пламенеющие драгоценности, увенчивающие ступы), служат напоминанием о пламени, охватившем тело Будды Шакьямуни на погребальном костре, и о ритуале телосожжения всех так называемых просветлённых, в том числе Маудгальяны и Шарипутры, которые достигли состояния архатов и нирвана которых случилась прежде, чем Учитель покинул сансару. Следует также заметить, что синий цвет, на фоне которого частично изображены главный образ и будды в ступах, соответствует цвету тела будды Ваджрадхары.

Четыре ступы, изображённые в верхнем регистре, композиционно размещены таким образом, что две из них — внешние — находятся над горными вершинами, а две другие — внутренние — помещены слева и справа от изображения Ваджрадхары и касаются ауры и нимба Будды Шакьямуни. Эти четыре ступы могут восприниматься как ступы, возведённые в тех местах, где Будда проповедовал на протяжении сорока пяти лет, странствуя по дорогам древней Индии. Условно их можно назвать ступами проповедей. Это проповеди учения, но с проявлениями сверхприродных способностей, адресованные бодхисаттвам и другим просветлённым личностям, чтобы наставить их, помочь и поддержать. То есть четыре ступы верхнего регистра можно рассматривать как символ проповеди, обращённой к существам высших сфер, воплощение Слова, Речи.

Две внешние ступы имеют отношение к так называемому внешнему миру на уровне вероучения и места проведения проповеди. Учитель, Будда Шакьямуни, в Шравасти победил учителей-иноверцев, подкрепив свои слова явлениями чудес и закрепив

тем самым своё преимущество. И ступа со временем стала известна как «Ступа явленных чудес». Санкасья, где Будда сошел с небес Траястримша после проповеди матери и богам, была отмечена «Ступой схождения с небес Траястримша», обозначив таким образом проповеди Учителя в иных мирах сансары — мире богов. Две внешние ступы можно на этой танке воспринимать как знак успешной проповеди в мире людей и мире богов с проявлениями сверхприродных сил Будды.

Две внутренние ступы верхнего регистра также неслучайно выделены композиционно. Если обратиться к Житию Будды Шакьямуни, то в Раджагрихе ещё во времена духовных поисков он учился йоге у Рудраки [Андросов, 2011. С. 39]. И там же, уже став Учителем, Словом восстановил мир в монашеской общине (предотвратил осуществление одного из пяти смертных грехов — внесения смуты и раскола в монашескую общину). После нирваны для его праха возводится ступа, которая, очевидно, и получила с течением времени название «Ступа примирения», или «Ступа единства». Вторая внутренняя ступа имеет отношение к Вайшали. В Вайшали, тогда ещё духовный искатель, Будда Шакьямуни проходил обучение у учителя по имени Арада Калама, что имело важное значение для духовного возрастания будущего Просветлённого [Андросов, 2011. С. 33]. Там же состоялась и его последняя проповедь. В Вайшали Будда вновь победил Мару, продлив своё пребывание в сансаре еще на три месяца. Поэтому возведенная в Вайшали ступа для праха Учителя получила название «Ступа совершенной победы». Эти две ступы представляют прошлые и современные Будде Шакьямуни пространство и время в сансаре — путь от ученичества (обучение у предшественников) к собственной проповеди и выход за её пределы — преодоление пространства и времени, победа над Марой. Эти две ступы символизируют энергию слова — Речи Просветлённого, то есть самбхокайи.

Образ Будды Шакьямуни в центре танки размещён таким образом, что ступы верхнего регистра, которые парят в синем пространстве, сверху над ним касаются его ауры и нимба. Две внешние из них слегка опираются на облака поверх горных вершин, касаясь ауры главного образа. Две внутренние ступы, справа и слева от него, тоже опираются на облака ауры, но при этом ещё касаются нимба Шакьямуни и облаков сверху и акцентируют внимание на фигуре будды Ваджрадхары. Его двойной бело-розовый лотос и оба конца шарфа соприкасаются с облаками над нимбом Просветлённого. Будду Ваджрадхару полагают антропоморфным символом дхармакайи, и в тибетских школах новой формации (XI–XIV вв.) это первобудда.

Насыщенный синий цвет небесного пространства и тела Ваджрадхары присутствует в реликвариях всех ступ с буддами, в ауре Будды Шакьямуни и в полосе, что повторяет абрис его торса, отграничивая лучи ауры. То есть синий цвет предстаёт связующим звеном, цементируя составные танки как некую целостность, соединяя все три регистра. Ещё таким же элементом можно считать огонь: пламенеющая бинду в навершиях ступ; языки огня в реликвариях ступ всех регистров; пламя в навершиях посохов Шарипутры и Маудгальяны, соединяющее учеников и Учителя.

Деление пространства танки на синюю и зеленую зоны отражает состояние Учителя, когда он одновременно в ипостаси Будды Шакьямуни проповедовал на горе Гридхракута, а в образе Ваджрадхары — в ступе Дханьякатака или во дворце, во время проповеди Гухьясамаджа-тантры даровал тантрические учения. Главный образ Будды Шакьямуни объединяет танку по вертикали. И весь цикл «Восемь ступ» насыщается новым содержанием, представляя развёртывание в пространстве, смену состояний проявленной космической природы просветленности как на танке: от образа Ваджрадхары к воплощению в образе Пробуждённого — отшельника из рода Шакьев — Будды Шакьямуни в состоянии просветления.

Сюжет «Восемь ступ», воссозданный на танках, сохраняет представление про циклы как «Восемь реликварных ступ», так и «Восемь мемориальных ступ», на что указывает их архитектурное воплощение: в первом случае — ступа паринирваны, во втором — особенности архитектуры каждой из них. Важным элементом для понимания содержания танки является количество ступ. От восьми (8, 1+8, сакральное число) их количество может возрасти до десяти (10, 1+10, другое сакральное число), двенадцати (12, 1+12, ещё одно сакральное число). Таким же важным является их композиционное размещение в пространстве танки. Заданное содержание может поддерживаться персонажами пантеона, которые иногда включаются в структуру танки.

Танка «Восемь ступ» из музея Ханенко представляет новое наполнение традиционного сюжета, которое восходит к тантрическим текстам и их системам, в частности, к Гухьясамаджа-тантре (III–VIII вв.) и Манджушри, получившим распространение в тантрической догматике и практике Тибета, Монголии, Бурятии. В тибетском переводе Гухьясамаджа-тантры говорится, что «ступа это дворец — место пребывания всех будд»⁵ [Гухьясамаджа-тантра 153 a1], хотя санскритский текст предусматривает и другое понимание⁶ [Guhyasamāja Tantra, 1931. С. 31]. В традиции ваджраяны Будда Шакьямуни и будда Ваджрадхары нераздельны. На танке эту нераздельность воплощает композиция. Пространственное размещение ступ (восемь ступ, включая ступу с прахом)

⁵ Гухьясамаджа-тантра (тиб.): -mchod-rten sangs-rgyas thams-cad-kyi // bzhugs-gnas pho-brang yin-par bshad ces--pa dang.

⁶ Guhyasamāja Tantra (sanskrit): caityam ca sarvabuddhanam alayasthanam ucyate.

представляет пребывание Учителя в сансаре; представляет Речь Просветлённого, адресованную миру (восемь ступ); отражает состояние просветлённости, которого можно достичь в мире страданий (восемь

ступ — символ восьмиступенного пути), если достигается соответствующий духовный уровень понимания истинной природы будды — абсолютное просветление.

Использованные источники

Алмазнопредстольный Будда: Алмазнопредстольный Будда и Великие Чайтъя (H-2326, собрание Хара-Хото, Гос. Эрмитаж).

Almaznoprestol'nyi Buddha i Velikie CHait'ia (H-2326, sobranie KHara-KHoto, Gos. Ermitazh).

Buddha in Vajrasana and Eight Great Stupas (H-2326, KHara-KHoto' collection, the Hermitage).

Гухьясамаджа-тантра 153 а1: Гухьясамаджа-тантра: de bzhin gshegs pa thams-cad-kyi sku gsung thugs kyi gsang chen gsang ba 'dus pa zhes bya ba brtags pa'i rgyal po chen po, skr. Sarvatathagata kaya vak citta rahasyoguhya samaja — nama — mahakalpa-raja // Кагьюр, Г'юд, т. "са", л. 90а–157. Дерге.

Нагарджуна, 94а–b: Нагарджуна. 'Phags-pa klu-sgrub/[Nāgārjuna]. 'Gnas chen-po brgyad-kyi mchod-rten-la bstod-pa (Aṣṭamahāsthānacaiyastotra) // Bstan-'gyur bstod

tshogs (Tibetan Tripitaka, Collection of Praises), т. "ка", 94а–b. Дерге.

Цонкапа Лопсандакпа, 266–361: Tsong-kha-pa blo-bzang-gras-pa. Sangs-rgyas so lnga'i mngon-rtogs dang / lha sku'i phyag-tshad bzhugso. Изд. м. Галдан, т. «да» (11), 161–2264.

Asta-mahāsthāna-caitya-stotra: Asta-mahāsthāna-caitya-stotra, Toh. 1133, Derge Tenjur, vol. 1, p. 162–163.

Guhyasamāja Tantra 1931, 31: Guhyasamāja Tantra or Tathāgataguhyaka / Critically ed. with introduction and index by B. Bhattacharyya. Baroda, 1931.

Nāgārjuna: Nāgārjuna (Klu-sgrub): 'Gnas-chen-po brgyad-kyi mchod-rten-la bstod-pa (Asta-mahāsthāna-caitya-stotra) Toh. 1134, Derge Tenjur, vol. 1, p. 163–164.

Использованная литература

Андронов, 2011: Андронов В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. Москва, 2011. С. 33, 39.

Androsov V. P. Indo-tibetskii buddizm. Entsiklopedicheskie slovar'. Moskva, 2011.

Androsov V. P. Indo-Tibetan Buddhism. Encyclopedic Dictionary. Moscow, 2011.

Бушуев, 2018: Бушуев Е. С. Санскритские письменные источники по истории тантрического буддизма VII–XI вв.: дис. ... канд. ист. наук. Санкт-Петербург, 2018. С. 145–152, 170–188.

Bushuev E. S. Sanskritskie pis'mennye istochniki po istorii tantricheskogo buddizma VII–XI vv.: Dis. ... kand. ist. nauk. Sankt-Peterburg, 2018.

Bushuev E. S. Sanskrit Written Sources on the History of Tantric Buddhism in the 7th–11th centuries: Dissertation for the degree of candidate of historical sciences. St. Petersburg, 2018.

Гумилёв, 1972: Гумилёв Л. Н., Кузнецов Б. И. Опыт разбора тибетской пиктографии // Декоративное искусство. 1972. № 5. С. 26–31.

Gumilev L. N., Kuznetsov B. I. Opyt razbora tibetskoi piktografii // Dekorativnoe iskusstvo. 1972. № 5. S. 26–31.

Gumilev L. N., Kuznetsov B. I. An experience in the analysis of Tibetan pictography // Decorative art. 1972. No 5. P. 26–31.

«Море имен»: Тибетско-монгольский словарь / пер. Р. Крапивиной и Н. Яхонтовой / Р. Н. Крапивина, Н. С. Яхонтова. Тибетско-монгольские четверостишия в тибетско-монгольском словаре «Море имен» // Письменные памятники Востока. № 2 (25). Лето 2016. С. 5–27.

Tibetsko-mongol'skii slovar' / per. R. Krapivinoi i N. Iakhontovoi / R. N. Krapivina, N. S. Iakhontova. Tibetsko-mongol'skie chetverostishiia v tibetsko-mongol'skom slovare "More imen" // Pis'mennye pamiatniki Vostoka. № 2 (25). leto 2016. S. 5–27.

The Tibetan-Mongolian dictionary "Ocean of Names" / tr by R. N. Krapivina, N. S. Yakhontova. Tibeto-Mongolian Verses in the Tibetan-Mongolian Dictionary "Ocean of Names". No. 2 (25). 2016. P. 5–27.

Огнева, 2016: Огнева О. Д. Сюжет "Вісім ступ": історія виникнення і його втілення на танках в традиції тибетського буддизму (Танка з Музею мистецтв ім. Богдана і Варвари Ханенків // Східний світ. 2016. 2–3. С. 172–183.

Ogneva O. D. Siuzhet "Visim stup": istoriya vnyknennya i jogo vtilennya na tankah v tradytsiyi tybets'koho buddysmu (Tanka z Muzeju mystetv im. Bohdana i Varvary Khanenkiv // Shidnij svit. 2016. 2–3. S. 172–183.

Ohnieva O. The Subject "Eight Stupas": The Origins and Its Reproduction on the Thangkas in the Tradition of Tibetan Buddhism (Thangka from the Bohdan and Varvara Khanenko Museum of Arts) // The World of the Orient. 2016. No. 2–3. P. 172–183.

Тимченко: Тимченко Т. Р. Живопис буддистський. Рукопис.

Timchenko T. R. Zhivopis buddiis'kii. Rukopis.

Timchenko T. R. Buddhist painting. Manuscript.

Waddell, 1934: Waddell L. A. The Buddhism of Tibet; or Lamaism, with mystic cults, symbolism and mythology, and its relation to Indian Buddhism. Cambridge, 1934.

Интернет-источники

Зегерс, 2010: *Зегерс М.* Ступа: символ природы ума / пер. с нем. Е. Демидова; ред. В. Рагимов [Электронный ресурс] // Морки. URL: http://morki.buddhism.ru/stupf_zegers.html, 2010 (дата обращения: 03.01.2021).

Zegers M. Stupa: simbol prirody uma / Perevela s nem. E. Demidova; redaksiia V. Ragimov [Электронный ресурс] // Morki. URL: http://morki.buddhism.ru/stupf_zegers.html, 2010 (дата обращения: 03.01.2021).

Zegers M. Stupa: a symbol of the nature of mind / Translated from it. E. Demidova; edition V. Ragimov // Morki. URL: http://morki.buddhism.ru/stupf_zegers.html, 2010 (дата обращения: 03.01.2021).

Пурэвбат, 2019: *Пурэвбат Г.* Традиции изображения ступ в живописи танка // Искусство Евразии. 2019. № 4 (15). С. 323–332. DOI: 10.25712/ASTU.2518-7767.2019.04.022. [Электронный ресурс] URL: <https://readymag.com/u50070366/1641189/32/> (дата обращения: 03.01.2021).

Purevbat G. Traditsii izobrazheniia stup v zhivopisi tanka // Iskustvo Evrazii. 2019. № 4 (15). С. 323–332. DOI: 10.25712/ASTU.2518-7767.2019.04.022. [Электронный ресурс] URL: <https://readymag.com/u50070366/1641189/32/> (дата обращения: 03.01.2021).

Purevbat G. Traditions of depicting stupas in tanka painting // Art of Eurasia. 2019. No. 4 (15). S. 323–332. DOI: 10.25712/ASTU.2518-7767.2019.04.022. [Electronic resource] URL: <https://readymag.com/u50070366/1641189/32/>

Самосюк, 2005: *Самосюк К. Ф.* Буддийская живопись из Хара-Хото XII–XIV веков. (Коллекция П. К. Козлова). Специальность 17.00.04 — изобразительное, декоративно-прикладное искусство и архитектура: Автореф. дис. ... доктора искусствоведения. М., 2005 / Дис. по гуманитарным наукам. [Электронный ресурс] URL: <http://cheloveknauka.com/buddiyskaya-zhivopis-iz-hara-hoto-xii-xiv-vekov#ixzz6nu0743m>. rusneb.ru (дата обращения: 01.03.2021).

Samosiuk K. F. Buddiiskaia zhivopis' iz Khara-Khoto XII–XIV vekov. (Kolleksiia P. K. Kozlova). Spetsial'nost' 17.00.04 — izobrazitel'noe, dekorativno-prikladnoe iskusstvo i arkhitektura: Avtoref. dis. ... doktora iskusstvovedeniia. Moskva, 2005 / Dissertatsii po gumanitarnym naukam. <http://cheloveknauka.com/buddiyskaya-zhivopis-iz-hara-hoto-xii-xiv-vekov#ixzz6nu0743m>

Samosiuk K. F. Buddhist life from Khara-Khoto XII–XIV centuries. (Collection of P. K. Kozlov). Specialty 17.00.04 — Fine, arts and crafts and architecture: Author's abstract of the dissertation for the degree of Doctor of Art. Moscow, 2005 / dissertations in the humanities. <http://cheloveknauka.com/buddiyskaya-zhivopis-iz-hara-hoto-xii-xiv-vekov#ixzz6nu0743m>

Сутра Золотистого Света // Электронная библиотека RoyalLib.Com. URL: [http://royallib.com/book/gautama_siddhartha_sutra_zolotistogo_sveta.html](http://royallib.com/book/gautama_siddhartha/sutra_zolotistogo_sveta.html) (дата обращения: 01.03.2021).

Sutra Zolotistogo Sveta // Elektronnaia biblioteka RoyalLib.Com. URL: http://royallib.com/book/gautama_siddhartha/sutra_zolotistogo_sveta.html (дата обращения: 01.03.2021).

Sutra of the Golden Light // Electronic Library RoyalLib.Com. URL: http://royallib.com/book/gautama_siddhartha/sutra_zolotistogo_sveta.html

Хижняк, 2004: *Хижняк О.* Восемь великих ступ [Электронный ресурс] // Познание запредельного. Первые Торчиновские чтения, февраль 2004. URL: www.torchinov.com/torchinovskie-cteniia/pervye-torchinovskie-cteniia/o-hizhnyak-vosem-velikikh-stup/ (дата обращения: 01.03.2021).

Khizhnyak O. Vosem' velikikh stup // Poznanie zapredelnogo. Pervye Torchinovskie chteniia, fevral' 2004. URL: www.torchinov.com/torchinovskie-cteniia/pervye-torchinovskie-cteniia/o-hizhnyak-vosem-velikikh-stup/

Khizhnyak O. Eight great stupas // Cognition of the beyond. First Torchinov readings, February 2004. URL: www.torchinov.com/torchinovskie-cteniia/pervye-torchinovskie-cteniia/o-hizhnyak-vosem-velikikh-stup/

Хижняк, 2012: *Хижняк О. С.* Буддийские ступы древней Индии. 31.10.2012. [Электронный ресурс] // URL: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-IDN/bagchi.htm> (дата обращения: 10.01.2021).

Khizhnyak O. S. Buddiiskie stupy drevnei Indii. 31.10.2012. URL: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-IDN/bagchi.htm>

Khizhnyak O. S. Buddhist stupas of ancient India. 31.10.2012. URL: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-IDN/bagchi.htm>

Bagchi, 1941, 223–235: *Bagchi P. C.* The Eight Great Caityas and Their Cult // The Indian Historical Quarterly. 1941. Vol. 17. No. 2. URL: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-IDN/bagchi.htm> (дата обращения: 10.01.2021).

Bentor, 1995, 31–54: *Bentor Yael.* In praise of stūpas: The Tibetan eulogy at Chū-yung-kuan reconsidered // Indo-Iranian Journal. Jan 1, 1995. 31–54 // (PDF) In praise of stūpas: The Tibetan eulogy at Chū-yung ... URL: www.academia.edu/In_prais... (дата обращения: 10.01.2021).

Bellini, 2020, 15–22: *Bellini Chiara* (2020) Surrounding the Sacred Space: Two Painted Scrolls from the Collection of Namgyal Monastery in Mustang, Nepal // Journal of the Royal Asiatic Society. 2020. 30 (4). P. 635–678. ISSN 1356-1863. Published by: Cambridge University Press. URL: <https://doi.org/10.1017/S1356186320000413> This version was downloaded from Northumbria Research Link: <http://nrl.northumbria.ac.uk/id/eprint/44525> (дата обращения: 05.02.2021).

Buddha in Vajrasana: Buddha in Vajrasana and Eight Great Stupas — Art works hermitagemuseum.org > portal (дата обращения: 5.02.2021).

Buddha in Vajrasana and Eight Great Stupas from Khara-Khoto // The State Hermitage Museum. URL: <http://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/digital-collection/25.+Archaeological+Artifacts/477130/?lng=en>

Buddha Shakyamuni, 2016: Buddha Shakyamuni and Eight Stupas — School of Zanabazar — Stupas // The Tibetan Mongolian Museum Society. URL: <http://www.tibetan-museum-society.org/tibetan-art-museum-gallery/exhibit.php?sortBy=deity&sub=Stupas>

Pakhoutova: *Pakhoutova E. A.* A Wondrous Great Accomplishment: a Painting of an Event // Asian Arts. URL: <https://www.asianart.com/articles/pakhoutova/index.html>

Stupa: Stupa (chaitya) // Himalayan Art. — Stupa (chaitya) № 73, 65167, 90507. URL: <http://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=163> (дата обращения: 5.02.2021).

URL: <http://www.univie.ac.at/chwh/content/reports/CTRC-Vienna%20program%205-8%20April%202011.pdf> (дата обращения: 16.02.2021).

Xie Jisheng, 2011: *Xie Jisheng*. The Scenes of the Buddha's Life with Eight Great Stupas in Mogao Cave 76 and Its Parallels from Tibet, Liao and Tangut Xia // The Art and Cultural History of Central and Western Tibet, 8th to 15th century. Symposium. University of Vienna, April 5–9th 2011.

Watt Jeff: *Watt Jeff* 9–99 // Subject: Eight Great Stupas Main Page— Himalayan Art Resources. URL: www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=1147/ Himalayan Art. — URL: <http://www.himalayanart.org/items/73> (дата обращения: 28.02.2021).

Elena D. Ogneva

Tanka as Text: Experience of Reading the Eight Stupas Plot

The article is devoted to the plot of “Eight Stupas” on the tanka from the Museum of Arts named after Bogdan and Varvara Khanenko (ЖВ 537, Kiev, Ukraine). The best days and decline of Tantric Buddhism in India dates back to the X–XIII centuries. During this period, the revival of Buddhism took place in Tibet. Almost at the same time, Tibetan translations of texts on this subject appear, Tibetan authors write works on the same subject, images are created in monumental and easel painting. Unlike monumental murals Tanka's small space accumulates vast knowledge, revealing to each believer, to the extent of his understanding, various information. This information reflects different levels of content that are not always perusal. Composition, pantheon characters, canonical symbolism of color, and the palette of a master performer can be the keys to reading a tanka. Tanka from the Khanenko Museum presents a new content of the familiar plot in the Vajrayana traditions, which were spread and further developed in the sacred easel art of Tibet, Mongolia, and Buryatia.

Key word: Kuznetsov eight Stupas, Buddha Shakyamuni, vajrayana, composition.

Elena D. Ogneva — Ph. D. (History), Senior Researcher, Department of the Asia-Pacific region; A. E. Krymskyi Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine (4, Mykhailo Hrushevsky st., Kiev, 01001, Ukraine).
gulripsh17@gmail.com

К. В. Орлова

«Буддизм захватывает сердца, зажигает души...»

© К. В. Орлова, 2021
DOI 10.25882/qxcv-wp24

Статья посвящена выдающимся калмыцким ламам, их просветительской и общественной деятельности. Благодаря их усилиям появляются различные произведения, такие как описание путешествий, переводы философских, медицинских трактатов, их собственные сочинения на старокалмыцком языке. Основание двух высших конфессиональных школ в Калмыкии и единственной школы для донских калмыков позволило получать образование рядовому духовенству.

Ключевые слова: калмыки, буддизм, духовенство, цанит чоре.

Орлова Кеemia Владимировна — доктор исторических наук, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник; Институт востоковедения РАН (Россия, 107031, Москва, ул. Рождественка, 12).
orlovnk@mail.ru

Цитату, приведенную в заголовке статьи Б. Я. Владимирцова, с полным основанием можно отнести и к калмыцким ламам, посвятившим свою жизнь служению высшим духовным ценностям своего народа [Владимирцов, 2002. С. 135]. В буддийских монастырях была сконцентрирована не только «религиозная, но и всякая культурная жизнь» [Владимирцов, 2002. С. 136]. Эту миссию несли калмыцкие хурулы¹, специализировавшиеся в разных отраслях знаний. Именно там появляются первые ученые богословы, философы, астрологи, лекари, знатоки санскрита, калмыцкого и тибетского языков и литературы. До принятия законов 1834, 1847 гг. каждый хурул являлся самостоятельной структурой, всей административной, хозяйственной и богословской системой ведал настоятель (багша).

В 1908 г. усилиями лхарамбы Агвана Доржиева были открыты две высшие конфессиональные школы Цанит-Чоре в Калмыкии. Выпускником Малодербетовской школы Цанит-Чоре был Чемпель Баслиев; после ее окончания он остался там работать преподавателем, а в 1924 г. был избран Ламой калмыцкого народа. Члены Центрального духовного совета (ЦДС) гелюнга Джугну Шонходаев из Зюнгарского, Арабсал Санджиев из Ульдючиновского, Цайдер Устаев из Эркетеуевского, Чимпиль Нимеев из 2-го Ульдючинского, Эренжен Очиров из Шарнутовского, Эрдни Баляев из Ики-Багутовского хурулов были выпускниками этой школы. Трое последних впоследствии стали настоятелями своих хурулов. За 20 с лишним

лет из Цанит-Чоре вышло немало ученых гелюнгов², многие из которых продолжили свое образование в Ацагатской медицинской и Гусиноозерской философской школах Бурятии. С 1908 по 1931 г. в школе готовили также учителей по буддийской философии и медицине. Еще одна школа, Цанит-Чоре, была основана для донских калмыков усилиями М. Борманжинова. Однако с закрытием Малодербетовской школы 20 марта 1935 г. и Икицохуровской школы в 1921 г. учеба везде была прекращена.

В начале XX в. многие калмыцкие гелюнги выезжали на учебу в высшие духовные учебные заведения — монастыри Лавран и Дрепунг в Тибете, Ацагатский и Гусиноозерский дацаны в Бурятии, в Гандантэгчинлин в Монголии. Так, с высшим богословским образованием из Тибета вернулись Бадма Боваев, автор поэмы «Чикня худжр» («Услаждение слуха»), Гавва Сеперов, Лама калмыцкого народа³ (1920–1924), Лувсан Шарап Тепкин, Лама калмыцкого народа (1925–1931), и др. [Доржиева, 2012. С. 47–107].

Калмыцкие священнослужители вели активную общественную деятельность, пропагандировали свободу вероисповедания, стремились к основанию национальных школ. Они были «прямыми предшественниками и генераторами идей» прошлых поколений [Оглаев, 2005. С. 12]. Сохранились их путевые заметки, отразившие самоотверженный труд ученых

² Гелюнг — высшая духовная степень в калмыцкой буддийской церкви.

³ Лама калмыцкого народа — глава буддийской церкви калмыков.

¹ Хурул — калмыцкий буддийский монастырь.

на пути к новым знаниям. Так, сочинение багши Дунду хурула Бааза Менкеджуева (1846–1904) положило начало жанру хождений. В семь лет он был определен в свой родовой хурул, где серьезно занялся изучением тибетской медицины. Его знания в этой области, полученные за годы учебы, пригодились во время путешествия в Тибет. Бааза багша мужественно перенес все тяготы путешествия, посетил Тибет, тем самым открыв всем дорогу, «по которой 135 лет никто не ходил» (цит. по: [Дорджиева, 2012. С. 86]). После Бааза багши такие длительные и нелегкие путешествия совершали П. Джунгруев, Л. Арлуев, Д. Ульянов.

Старший багша большедербетовских хурулов Дорджи Сетенов (1849–1915) принимал активное участие в подготовке и публикации калмыцко-русского словаря и учебника для калмыцких начальных школ. Будучи известным в народе эмчи, он лечил холеру, чихотку, зубную боль. Результатом посещения Д. Сетеновым Монголии в 1900 и 1905 гг. стало его «Путешествие по Монголии заведующего всеми хурулами Большедербетовского улуса багши Дорджи Сетенова». Именно его усилиями в 1905–1906 гг. в Большедербетовском улусе были восстановлены хурулы [Дорджиева, 2012. С. 131–132].

Большую роль в отмене ограничительных статей «Положения об управлении калмыцким народом» от 23 апреля 1847 г. и восстановлении закрытых в 1856 г. хурулов сыграл гелюнг Пурдаш-Очир Джунгруев. Так, в 1906 г. благодаря его ходатайству был восстановлен Богдо Далай-ламин хурул (Даши-Лхунбо). Надо заметить, что хурул был закрыт на бумаге, для отвода глаз царских чиновников, а на самом деле продолжал существовать без права иметь штатных гелюнгов. В 1906 г. такое разрешение было получено, и только в 1910 г. багшой был утвержден П.-О. Джунгруев. Большую помощь он оказывал А. М. Поздневу, в 1906 г. приехавшему собирать материал для калмыцко-русского словаря, а также студенту Ф. В. Муромскому — во время его фольклорной экспедиции и т. д.

Ярким представителем калмыцкой интеллигенции, известным религиозным деятелем, просветителем начала XX в. был гелюнг Дамбо Ульянов (1844–1913). Будучи известным эмчи, переводчиком первого тома медицинского трактата и 30-й главы «Лангтхаба», он описал симптомы и способы лечения чумы, холеры и проказы. В 1904–1905 гг. он посетил Лхасу и написал «Предсказания Будды о доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904–1905 гг.».

Лама донских калмыков Мункэ (Менке) Борманжинов (1855–1919), просветитель, ученый-богослов, автор сочинения «Путь к истине. Краткий очерк буддийского (ламайского) нравственного учения» оставил глубокий след в истории калмыцкого народа. Он уделял большое внимание просветительской работе, подготовил учебник по буддизму для калмыцких школ и издал 20 литографических брошюр по этой теме. Им была основана высшая буддийская

школа Цанит-Чоре у донских калмыков [Хамаганова, 1998. С. 239–242].

В конце XIX — начале XX в. расширились связи калмыцкого духовенства с буддийским миром. Калмыцкие священнослужители из своих поездок стали привозить священные для буддистов реликвии. Так, Бааза багша привез из Тибета 103 тома Ганджура, лама донских калмыков М. Борманжинов из монастыря Гумбум — ветку священного дерева [Борманжинов, 1997. С. 39]. По просьбе багши донских калмыков Гаван Содбо Мухлинова пандито-хамбо-лама Бурятияи Чойнзон-Доржо Иролтуев в 1906 г. отправил ему 326 томов Ганджура и Данджура. Ацагатский дацан пожертвовал для Цанит-Чоре 108 томов Ганджура, Далай-лама — 30 томов [РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 397. Л. 106]. В начале XX в. девять калмыков с разрешения царя выехали в Бурятию; в их задачи входило не только получить святыни, приобрести медицинские книги, лекарства, но и пригласить к себе ученого ламу и лекаря из бурят. Важность приезда «за многие тысячи верст» делегации калмыков обсуждалась иркутским гражданским губернатором Н. Трескиным с пандито-хамбо-ламой Ишижамсуевым; обсуждались место расположения калмыцкой миссии, «приготовления к составлению приличного церемониала для придания важности», «особенные распоряжения или пособия со стороны начальства» [РГИА. Ф. 1072. Оп. 2. Д. 226. Л. 1–2].

В конце XIX — начале XX в. буддийское духовенство как наиболее грамотная и образованная часть калмыцкого общества заявило о себе во весь голос. Это было связано прежде всего с Манифестом царя от 17 октября 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», по которому даровались неприкосновенность личности, свобода совести, слова, собраний, союзов и т. д. Калмыцкое духовенство воспользовалось либеральными послаблениями и сумело добиться некоторых уступок: были построены новые хурулы, отремонтированы старые, стали восстанавливаться связи с Тибетом, Монголией, Бурятией, молодые люди начали уезжать на учебу в эти регионы.

Политика советской власти привела к тому, что в СССР на многие годы установилось атеистическое общество. С 1929 г. советская власть перешла к физическому уничтожению «идеологически чуждых элементов», одни представители духовенства были расстреляны, другие отправлены в лагеря, третьи вынуждены были стать мирянами, судьба многих из них до сих пор неизвестна. Так продолжалось целых столетия, с 30-х и до конца 80-х гг. XX в. Естественно, о подготовке учителей, богословов, философов, астрологов, медиков и др. не могло быть и речи.

С конца 1980-х гг. началось возрождение буддийской религии. В 1990-х гг. было изменено законодательство РФ о свободе совести и вероисповеданий, что повлекло за собой перестройку и демократизацию общественной жизни российского общества. В октябре 1988 г. была зарегистрирована первая в Калмыкии буддийская община и открыт молитвенный дом в Элисте. Необходимо было решать вопро-

сы кадрового обеспечения хурулов и подготовки священнослужителей с высшим образованием. В 1988 г. первые послушники отправились на учебу в монастыри Бирмы, Индии, Монголии и Бурятии. Так, пять человек направили на учебу в Улан-Батор в Духовную академию, семь человек — на учебу в Иволгинский дацан Бурятии, 13 — в монастырь Дрепунг. В настоящее время продолжается подготовка лам, калмыцкие юноши получают образование не только в Индии, Монголии и Бурятии, но и в Калмыкии.

Таким образом, подготовка буддийских специалистов, духовных учителей в Калмыкии прошла три этапа: 1-й этап — конец XIX в. — 20-е гг. XX в., когда многие гелюнги получили образование, 2-й — с 20-х гг. XX в. по 1990-е гг., 3-й этап — постсоветский период, когда открылись образовательные религиозные центры уже в Калмыкии. Блестящая плеяда калмыцкого духовенства XIX — начала XX в. стала логичным продолжением нового поколения калмыцких религиозных деятелей.

Использованная литература

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 133. Д. 397. Л. 106; Ф. 1072. Оп. 2. Д. 226. Л. 1–2 (Фонд Э. Э. Ухтомского).

Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv (RGIA). F. 821. Op. 133. D. 397; F. 1072. Op. 2. D. 226 (Fond E. E. Ukhtomskogo).

Russian State History Archive (RGIA). F. 821. Op. 133. D. 397; F. 1072. Op. 2. D. 226. (E. E. Ukhtomsky Foundation).

Борманжинов, 1997: *Борманжинов А.* Ламы калмыцкого народа: ламы донских калмыков. Элиста: КИГПИ, 1997. 60 с.

Bormanzhinov A. Lamy kalmytskogo naroda: lamy donskikh kalmykov. Elista: KIGPI, 1997. 60 s.

Bormanzhinov A. Lamas of the Kalmyk people: the Don Kalmyk lamas. Elista: KIGPI, 1997. 60 p.

Владимирцов, 2002: *Владимирцов Б. Я.* Буддизм в Тибете и Монголии // Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 125–140.

Vladimirtsov B. Ia. Buddizm v Tibete i Mongolii // Raboty po istorii i etnografii mongol'skikh narodov. M.: Vost. lit., 2002. S. 125–140.

Vladimirtsov B. Ya. Buddhism in Tibet and Mongolia // Works on the History and Ethnography of the Mongolian peoples. Moscow: East Lit., 2002. P. 125–140.

Дорджиева, 2012: *Дорджиева Г. Ш.* Буддизм Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII — начало XX в.). Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2012. 203 с.

Dordzhieva G. Sh. Buddizm Kalmykii v veroispovednoi politike Rossiiskogo gosudarstva (sередina XVII — nachalo XX v.). Elista: Izd-vo Kalm. un-ta, 2012. 203 s.

Dordzhieva G. Sh. Buddhism of Kalmykia in the religious policy of the Russian state (mid-XVII — early XX centuries). Elista: Publishing House Kalmyk University, 2012. 203 p.

Дорджиева, 2014: *Дорджиева Г. Ш.* Репрессированное буддийское духовенство Калмыкии. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2014. 192 с.

Dordzhieva G. Sh. Repressirovannoe buddiiskoe dukhovenstvo Kalmykii. Elista: Izd-vo Kalm. un-ta, 2014. 192 s.

Dordzhieva G. Sh. Repressed Buddhist clergy of Kalmykia. Elista: Publishing House Kalmyk University, 2014. 192 p.

Оглаев, 2005: *Оглаев Ю. О.* Первые шаги высшего образования в Калмыкии (1920–1943). Элиста: Изд-во КалмГУ, 2005. 179 с.

Oglav Yu. O. Pervye shagi vysshego obrazovaniia v Kalmykii (1920–1943). Elista: Izd-vo KalmGU, 2005. 179 s.

Oglav Yu. O. First steps of higher education in the Republic of Kalmykia (1920–1943). Elista: KalmSU Publishing House, 2005. 179 p.

Хамаганова, 1998: *Хамаганова Е. А.* Мункэ Борманжинов — бакша донских калмыков. Страницы жизни // Ориент. Альманах. Вып. 2–3. СПб.: Утпала, 1998. С. 238–251.

Khamaganova E. A. Munke Bormanzhinov — baksha donskikh kalmykov. Stranitsy zhizni // Orient. Al'manakh. Vyp. 2–3. SPb.: Utpala, 1998. S. 238–251.

Khamaganova E. A. Mongke Bormanzhinov — baksha of the Don Kalmyks. Pages of Life // Orient. Literary miscellany. Issue 2–3. St. Petersburg: Utpala, 1998. P. 238–251.

Keemya V. Orlova

“Buddhism captures the heart, lights the soul...”

The article is devoted to outstanding Kalmyk lamas, their educational and social activities. Thanks to their efforts, various works appear, such as travel descriptions, translations of philosophical and medical treatises, and their own works in the Kalmyk old language. The base of the two higher religious schools in Kalmykia and the only one among the Don Kalmyks were allowed to receive an education of the ordinary clergy.

Key words: Kalmyks, Buddhism, clergy, tsanit tchore.

Keemya V. Orlova — D. Sc. (History), Cand. Sc. (Philology), Leading Research Associate; Institute of Oriental Studies of the RAS (12, Rozdestvenka st., Moscow, 107031, Russia). orlovnk@mail.ru

Т. Д. Скрынникова

Семантика топонима Ярлунг

© Т. Д. Скрынникова, 2021
DOI 10.25882/my9t-0026

Первая тибетская династия называлась Ярлунг — в соответствии с местностью, где было сформировано первое тибетское государство (VII–IX вв.). Думаю, можно интерпретировать значение топонима Ярлунг как «территория/страна солнца», где вторая часть слова (-lung) означает 'местность, территория', а первая (yag-) связана с индоевропейским корнем yag (= Солнце). Слово (Y)ig означает солнце в ваханском языке, а уог — в дардском. Связь династии с Солнцем подтверждается, на мой взгляд, тем фактом, что тибетские правители этой династии рождались с особым символом — свастикой на теле.

Ключевые слова: Тибет, династия Ярлунг, солнце, древнеиранский языковой ареал.

Скрынникова Татьяна Дмитриевна — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующая отделом Центральной и Южной Азии; Институт восточных рукописей РАН (Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18).
skryta999@mail.ru

Одной из основных тем исследований Б. И. Кузнецова были поиски доказательств связи ранней истории Тибета с древними иранцами, в результате им была написана монография «Древний Иран и Тибет (История религии бон)», опубликованная после его смерти. В этой работе он демонстрировал примеры тесной связи династии Ярлунг с народами, проживавшими западнее Тибета — на территориях Олмолунрин (Элам), Шаншун или Тагзиг, т. е. на территориях преимущественно древнеиранского языкового ареала [Кузнецов, 1998].

Ярлунг — это обозначение первой тибетской династии, с которой были связаны как религия бон, так и распространение буддизма. И называлась она так по обозначению местности, где было образовано первое тибетское государство VII–IX вв. Не вызывает сомнений значение второй части имени (-лунг), а именно обозначение территории или местности в тибетском языке. Но мне не удалось обнаружить перевод первой части (Яр-) этого топонима/политонима в лексике тибетского языка.

На мой взгляд, наличие упоминаемых выше контактов древних тибетцев с народами, проживавшими на западе от них, позволяет обратиться к традиционной культуре этих народов. Подтверждается это и данными генеалогии. По одной из версий тибетского сказания о царях, Ньятицэнпо пришел с неба, отцом его является божество лха, а матерью — dmu. Dmu — страна, которая находится на запад от Тибета и обозначается как Шанг-Шунг. К тому же известно, что расположенными на западе Тибета погребальными

сооружениями царей ярлунгской династии являлись курганы¹, которые на территории Великой Евразийской степи связываются с пребыванием европеоидов и, что наиболее вероятно, с представителями индоевропейской языковой семьи: древними иранцами и индоариями, культуру которых можно обозначить как южно-западноазиатскую. В этих традиционных обществах существовали представления о связи не просто с Верхним миром, а именно с божеством Солнце, которое, как центральное божество, сопровождали добрые (правосторонние) и злые (левосторонние) божества. Курганы, как известно, являются знаками принадлежности насельников к южно-западноазиатскому типу культуры, центральным бо-

¹ К. М. Герасимова отмечала, ссылаясь на Хаарха, что основным погребальным сооружением цэн-по являлся курган. «Мифологическое обоснование сакрального права на власть продолжало действовать в течение всего правления Ярлунгской династии, несмотря на принятие буддийской религии, которая принципиально, доктринально отрицала культ предков, основанный на вере в существование персональной души. Традиционная идеология связывала Ярлунгскую династию с религией бон и феодальной олигархией, опиравшейся на старые религиозные нормы — обычаи и, соответственно, на бонское духовенство. С упадком Ярлунгской династии к X в. прекращается воздвижение курганов, в которых хоронили правителей» [Герасимова, 1989. С. 178–179]. Известно, что в Южной Сибири и Центральной Азии в скифскую эпоху сооружение курганов было связано с европеоидами и располагались они в западной части ареала.

жеством которой было Солнце. На мой взгляд, это позволяет интерпретировать первую часть топонима (Яр-), исходя из индоевропейской лексики.

Прежде всего необходимо отметить, что, собственно, в ранней тибетской мифологии обнаруживаются мифопоэтические тексты, где эксплицитно и имплицитно отмечается связь Ярлунгской династии с божеством-Солнце, причем одновременно могут маркироваться черты громовника². В ранних тибетских текстах своим рождением с солнцем связаны как Ньятицэнпо (первый мифический царь), так и Шенраб, почитаемый как основатель бон. Согласно ранней тибетской мифологии, Ньятицэнпо родился от «моцхун — царицы Зенита», что указывает на рождение от Солнца, выступающего в роли матери-прародительницы.

Все стали говорить, что он Шуг-па-драг (могучий и свирепый), поэтому не годится для людей... /его/ изгнали. Он ушел в Бод (Тибет). Жители Тибета избрали его цэнпо (владыкой), посадили на ти (трон)... он стал называться Ньятицэнпо. Формант шуг входит в имя божества Доржешугпа, который в буддийской мифологии стал главой всех хранителей мира вместо Пехара... Дорже (ваджра) (т. е. символ громовержца, пускающего молнии. — Т. С.) — компонент имени... вторая часть имени шугдан (обладающий шуг) [Огнева, 1982. С. 507–508].

Из контекста этой статьи ясно, что формант *шуг*, имеющий значение ‘свирепый’, может выступать денотатом солнца, что является тибетским вариантом индоевропейского *яр*-. Это архетипичный феномен в системе традиционных представлений³.

Использованная литература

Герасимова, 1989: Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.

Gerasimova K. M. Traditsionnye verovaniia tibetsev v kul'tovoi sisteme lamaizma. Novosibirsk, 1989.

Gerasimova K. M. Traditional Beliefs of Tibetans in the Cult System of Lamaism. Novosibirsk, 1989.

Что касается Шенраба, то эксплицитные данные, указывающие на его связь с солнцем, содержатся в третьей версии его происхождения, согласно которой он возник из утробы «Небесной матери, царицы Зенита»; в мифологических представлениях тибетцев «Шенраб — эманация света, его божество-покровитель — бог-жрец Белый Свет» [Огнева, 1982. С. 510]. М. Элиаде, ссылаясь на Небески-Войковича, пишет, что «Шен-раб-ми-бо летал на большом колесе (символ солнца. — Т. С.), в котором он занимал центральное положение, тогда как восемь⁴ его учеников расположились на спицах» [Элиаде, 2000. С. 400]. Другая версия относит его рождение в Олмолунрин (Элам), Шаншун или Тагзиг (границы территории, обозначаемые данным топонимом, могут меняться), т. е. на запад от Тибета. А согласно третьей версии он родился на горе Ярлхашампо. С последней связан и первый мифический царь Тибета Ньятицэнпо («царь трона-шеи»), который «достиг Ролцэ („Звучащей горы“), (что можно интерпретировать как гром. — Т. С.), в снежной цепи Ярлхашампо, в Ярлунге» [Огнева, 1982. С. 511].

Последним доводом, подтверждающим наличие в мифопоэтических текстах указаний на связи Ярлунгской династии с Солнцем, служит то, что тибетские правители этой династии рождались со свастикой на теле или кругами на ладонях.

Поливариантность солярных представлений позволяет предположить, что и для раннего Тибета была характерна полиэтничность его населения. Причем правящая элита Ярлунгской династии была генетически связана с народами, проживавшими на запад от Тибета, что и определило семантику первой части ее имени.

Кузнецов, 1998: Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет. (История религии бон). СПб., 1998.

Kuznetsov B. I. Drevnii Iran i Tibet. (Istoriia religii bon). Spb., 1998.

Kuznetsov B. I. Ancient Iran and Tibet. (History of Bon Religion). St. Petersburg, 1998.

² Тема связи Солнца с громовником является достаточно распространенным архетипическим мифологическим мотивом. Достаточно вспомнить Индру, привешивающего солнце на вершину горы.

³ В качестве примера данного архетипа традиционного мировоззрения можно привести пример из русской лексики, где он отмечается в таких словах, как Ярило, ярый и др. Слово «ярый» включает такие значения, как ‘горячий, огненный’, что служит определением к солнцу, одним из значений этого слова является ‘сердитый’. На связь этого корня с солнцем указывают такие его значения в церковно-славянском русском языке, как «яра» — ‘весна’, «ярий» — ‘весенний, летний’; праславянское *jaг* родственно авестийскому *yaгe*, готскому *jaг*, где два последних означают ‘год’ [Фасмер, 1973. С. 559], причем солнечный. Таким образом, можно сказать, что Яр- в названии династии и горы (см. ниже) связано с солнцем и его денотатами, что подтверждается индоевропейским корнем *ar/ir*, маркирующим свет (например, санскритское *rah* — ‘огонь, жар’, якутское верховное божество — Ар-тойон). Мне представляется, что подтверждением этого могут служить опубликованные В. Н. Топоровым данные, согласно которым подобным образом обозначается солнце в некоторых иранских языках: «ваханское (*y*)ir ‘солнце’... а также дардское *yog* ‘солнце’» [Топоров, 1981. С. 45].

⁴ Числом восемь подчеркивается женская ипостась божества Солнца, что было ранним архетипом, когда Солнце было с восемью лучами, а Месяц/Луна — с девятью, что указывало на его мужскую природу (нечетное число). Позже гендерные маркеры этих персонажей поменялись: появились Солнце с девятью лучами (мужское), а Луна — с восемью.

- Огнева, 1982: *Огнева Е. Д.* Тибетская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Ogneva E. D.* Tibetskaia mifologija // Mify narodov mira. Т. 2. М., 1982.
- Ogneva E. D.* Tibetan Mythology // Myths of the Peoples of the World. Т. 2. М., 1982.
- Топоров, 1981: *Топоров В. Н.* Две заметки об иранском влиянии в мифологии народов Сибири // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. 558. Языки и культура народов Востока и их рецепция в Эстонии. Тарту, 1981.
- Toporov V. N.* Dve zametki ob iranskom vliianii v mifologii narodov Sibiri // Uchenye zapiski tartuskogo gosudarstvennogo universiteta. 558. Iazyki i kul'tura narodov Vostoka i ikh retsepsiia v Èstonii. Tartu, 1981.
- Toporov V. N.* Two Notes on Iranian Influence in the Mythology of the Peoples of Siberia//Scientific notes of Tartu State University. 558. Languages and culture of the peoples of the East and their reception in Estonia. Tartu, 1981.
- Фасмер, 1973: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 4. М., 1973.
- Fasmer M.* Ètimologičeskii slovar' russkogo jazyka. Т. 4. М., 1973.
- Fasmer M. Etymological Dictionary of the Russian Language. Т. 4. М., 1973.
- Элиадэ, 2000: *Элиадэ Мирча.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев, 2000.
- Èliadè Mircha.* Shamanizm. Arkhaicheskie tekhniki èksta-za. Kiev, 2000.
- Eliade Mircea.* Shamanism. Archaic techniques of ecstasy. Kiev, 2000.

T. D. Skrynnikova

Semantics of the Yarlung toponym

The first Tibetan dynasty was called Yarlung according to the locality, where the first Tibetan state was formed (7–9 centuries). I think it possible to interpret the toponym Yarlung as “Sun place/land”, where the second part of the word (-lung) means “place, territory”, and the first — yar — is connected with Indo-European root yar- (= Sun). (Y)ir marks the sun in vakhani language and yor — in dardian one. The correlation of the dynasty with Sun is, in my mind, reaffirmed with the fact, that Tibetan rulers from this dynasty were born with a symbol of swastika on the body.

Key words: Tibet, Yarlung dynasty, Sun, the area of old-iranian languages.

Tatiana D. Skrynnikova — D. Sc. (History), Professor, Researcher-in-Chief, Head of the Department of Central Asian and South Asian Studies; the Institute of the Oriental Manuscripts of RAS (18, Dvortsovaia emb., St. Petersburg, 191186, Russia).
skryta999@mail.ru

Д. Стронах

Пасаргады, пуп земли

© Д. Стронах, 2021; Б. М. Нармаев, 2021
DOI 10.25882/pfva-mg61

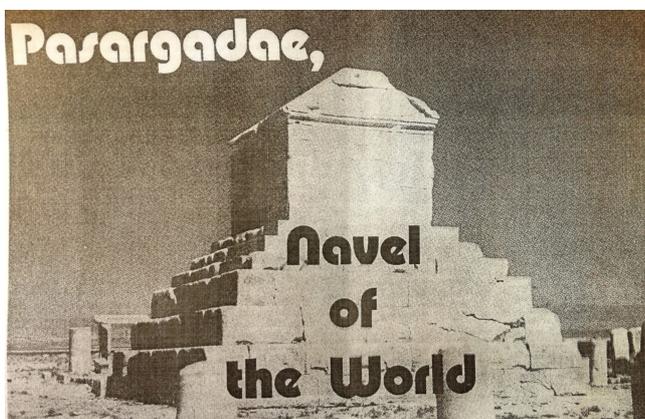
Ниже предлагается перевод статьи (*Stronach David. Pasargadae, Navel of the World // Iran Tribune. October 1972. Vol. VII. No. 97. Tehran, Iran, 1972. P. 13–15*) недавно ушедшего от нас британского археолога и востоковеда, исследователя Древнего Ирана и Месопотамии **Дэвида Б. Стронаха** (1931–2020). Он работал преподавателем Калифорнийского университета (Беркли), был профессором ближневосточных исследований и археологии, в 1960–1970-х гг. — директором британского Института персидских исследований в Тегеране, с 1961 по 1963 г. проводил раскопки в Пасаргадах. Столица Ахеменидов в Пасаргадах была не просто центром империи Кира Великого; её считали центром цивилизованного мира даже народы, жившие за пределами ахеменидской империи. Этот факт иллюстрируется картой, обнаруженной в тибетском словаре. В предлагаемой статье автор обсуждает значение карты и то, как она попала в далекий Тибет.

Ключевые слова: Пасаргады, ахемениды, Иран, Б. И. Кузнецов, Тибет, древняя карта мира, Шанг-Шунг, митраизм.

Стронах Дэвид Б. — британский археолог и востоковед, преподаватель Калифорнийского университета (Беркли), профессор ближневосточных исследований и археологии, директор Британского института персидских исследований в Тегеране.

stronach@berkeley.edu

Пасаргады, столица и последнее пристанище Кира Великого, расположены в окруженной горами долине Фарс, примерно в 140 км к северу от Шираза. Здесь Кир сражался и выиграл свою последнюю битву против своего бывшего союзника, мидийского царя Астиага, примерно в 550 г. до н. э. И Пасаргады, названные в честь главного племени персов, были возведены, как сообщает Страбон, как «памятник» этой эпической победе.



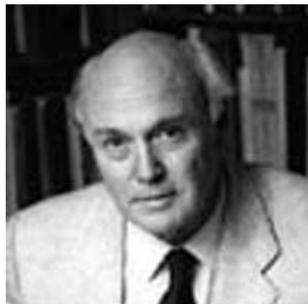
Титул оригинальной статьи Д. Стронаха
«Пасаргады, пуп земли»

Пасаргады не были обычной столицей. Кир, далеко зашедший в своём намерении расширить своё правление почти до пределов известного мира, не был заинтересован в больших устрашающих укреплениях. Его дворцы также не были задуманы как лабиринты — обращенные внутрь постройки, состоящие из глухих глиняных стен снаружи и лабиринта скрытых комнат и дворов внутри. Вместо этого всего лишь низкие стены по периметру, чтобы, по-видимому, обозначить границы дворцовых владений, и даже большие восточные ворота — величественный символ царской власти — не были связаны ни с какой оборонительной системой. Архитектура может многое предлагать, а требование Кира было простым: его правление было настолько всеобъемлющим, его превосходство было таким неоспоримым, что он мог позволить себе действовать без формальных статических укреплений.

Его дворцы были спроектированы как открытые прозрачные структуры с характерной новой четырехугольной планировкой. Такие строения могли подвергаться испытаниям с любой стороны. Размещали их, соблюдая освященную веками любовь персов к природе, в обширных просторных садах. Высокие колоннады и тенистые галереи каждого дворца

сосуществовали с изобилием деревьев, кустарников и травы, там и здесь виднелись садовые беседки.

Раскопки, которые дали нам большую часть вышеупомянутой картины, также выявили длинные водные каналы из белого известняка, которые когда-то проходили через дворцовые сады, соседствуя с различными дорожками, проложенными под прямым углом друг к другу. Более широкие и глубокие бассейны, расположенные с интервалом от пяти до восьми метров, вероятно, служили для отстоя ила и поддержания чистоты воды — если они также не были прибежищем водных растений.



Дэвид Стронах

В классической литературе холодная просторная красота ахеменидских Пасаргад уловлена только в описании роскошного сада (или рая), который раньше окружал гробницу Кира. В остальном греков, пришедших вслед за Александром, интересовала в основном форма гробницы: «башня небольшого размера... в нижней своей части массивная, но [в] ее верхней части есть крыша и усыпальница с очень узким входом», а также то, что касается содержимого единственного помещения: «ложе... стол... и в середине ложа гроб с телом Кира».

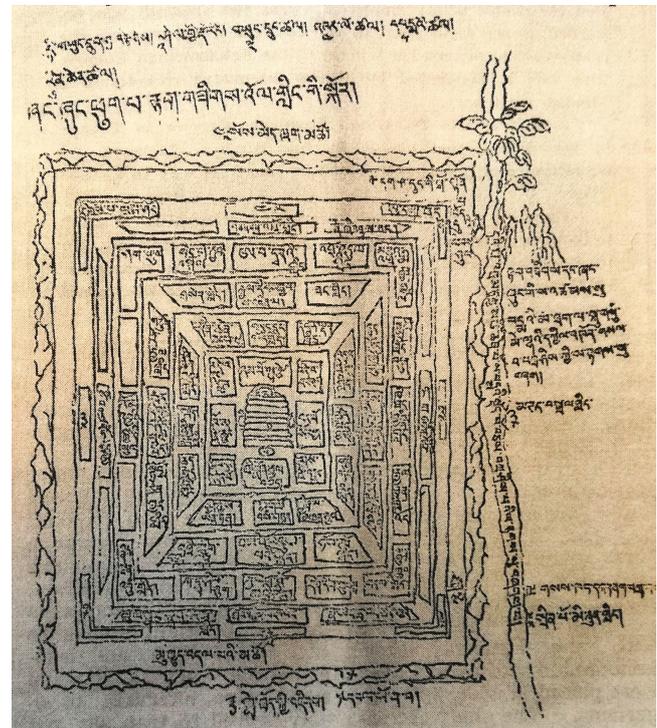
Таким образом, остается вопрос: насколько широка и прочна была слава столицы Кира? Как сами персы смотрели на Пасаргады? И неужели первая столица ахеменидской империи быстро уступила свое почетное место Персеполлю, новой опоре Дария Великого?

Примечательно, что ответ — твердо подчеркивающий уникальный престиж Пасаргад во всем иранском мире — теперь исходит из карты мира с надписями на тибетском языке, напечатанной в Нью-Дели только в середине 1960-х гг. Карта опубликована в «Тибетско-шанг-шунгском словаре», который в остальном состоит из буддийских учений, переведенных с шанг-шунгского диалекта северо-западного Тибета на тибетский.

Карта представляет собой окруженный морем прямоугольник, ориентированный на восток и заполненный небольшими прямоугольниками, в каждый из которых вписаны тибетским письмом географические названия.

В центре композиции мы видим очень необычное здание. Прилагаемая надпись не оставляет сомнений в том, что карта должна была представлять Пасарга-

ды. Сооружение можно рассматривать как многоэтажную башню или как некую многоярусную структуру. Сама карта содержит лаконичную запись о том, что центральный рисунок представляет собой «девятиэтажную гору Свастика».



Тибетская карта мира с Пасаргадами в центре

Хотя эта последняя фраза может показаться далекой от любого объективного описания мавзолея Кира, она все еще находит довольно близкое соответствие в словах Онисикрита, компаньона Александра, который, как известно, описал гробницу Кира как башню с «десятью этажами. Более того, как впервые отметил лорд Керзон в конце XIX в., это последнее описание, вероятно, происходит от множества террас, образованных шестиуровневым постаментом и находящейся над ним гробницей».

В любом случае трудно представить, что какое-либо строение, кроме гробницы, могло быть выбрано для представления Пасаргад, и столь же трудно связать странный рисунок в центре карты с каким-либо другим зданием в Пасаргадах. Таким образом, имея в виду один давний академический спор, можно, несмотря на протесты горстки ученых, принять, что наша карта, кажется, доказывает, что ненадписанная гробница Кира идентифицирована правильно.

Также огромный интерес в связи с фактическим отсутствием каких-либо ранних записей, говорящих о чем-либо, кроме гробницы, представляет карта со ссылкой на следующие пять объектов в Пасаргадах:

а) «Хрустальные столбы с надписями» — несомненно, ссылка на анты или угловые столбы дворцов Кира, которые сделаны из твердого полированного

известняка и на которых есть краткая строительная надпись Кира: «Я, Кир, царь, ахеменид»;

б) «Сад свастики» — предположительно сад, некогда окружавший гробницу Кира;

в) «Сад колеса»;

г) «Лotosовый сад»;

д) «Драгоценный сад».

Эти последние четыре названия вряд ли имеют какое-либо отношение к тем, которые использовались для описания садов Пасаргад во времена ахеменидов, поскольку такие термины, как свастика, колесо, лотос и драгоценный камень (в значении «драгоценный»), по всей видимости, все происходят от символов тантрического буддизма (в котором свастика представляет собой символ солнца). Но поразительно то, что огромные сады Пасаргад — возможно, четыре одновременно — когда-то сами по себе занимали такое выдающееся положение.

Обращаясь к деталям карты в целом, мы не только находим Пасаргады в центре композиции — в «центре мира», если использовать выражение, чаще используемое для Иерусалима, — но обнаруживаем, что карта более или менее ограничена географическими границами ахеменидской империи, простиравшейся от Египта на западе до, возможно, Памира в Центральной Азии на востоке.

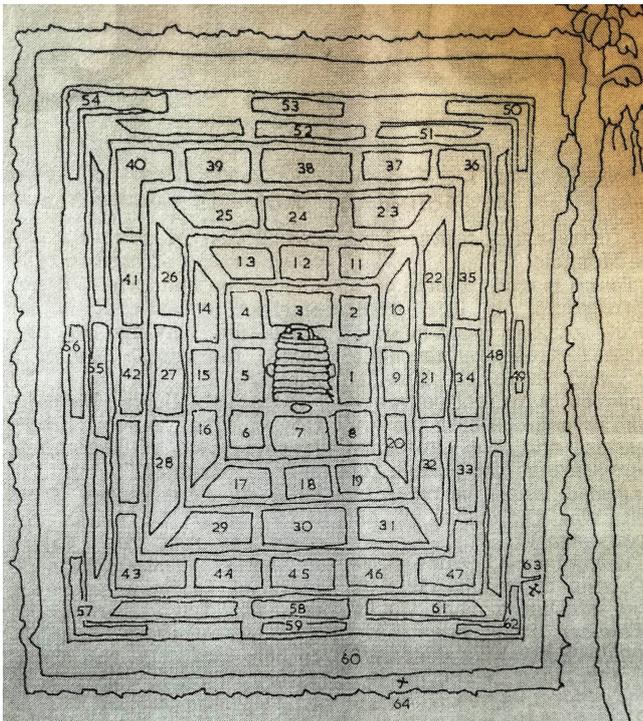


Схема тибетской карты с номерами вместо оригинальных географических названий (согласно Л. Н. Гумилеву и Б. И. Кузнецову)

Поэтому не может быть сомнений в том, что исходная карта, которую тибетский картограф скопировал или адаптировал, была «картой мира», составленной в Иране в период правления ахеменидов. Только в тот исторический момент можно было бы

поместить Пасаргады в центре земли — предположительно, чтобы подчеркнуть величие империи, которая была обязана своим созданием Киру и сначала управлялась из его обширной столицы Пасаргады.

Что касается предшествовавших исследований, к карте обращались всего двое или трое ученых. В конце 1960-х Л. Н. Гумилев и Б. И. Кузнецов опубликовали две статьи на эту тему, вторая из них появилась в декабре 1969 г. в Вестнике № 24 Геолого-картографического журнала Ленинградского университета под названием «Две традиции древней тибетской картографии».

Здесь задача перевода тибетских названий на карте была в значительной степени возложена на Кузнецова, в то время как Гумилев стремился интерпретировать названия, что само по себе было непростой задачей. Совсем недавно профессор Б. Мазар из Еврейского университета в Иерусалиме рассмотрел карту — и раннюю картографию в целом — в небольшой газетной статье «Иерусалим на старой тибетской карте», которая появилась в еврейской газете «Маарив» в апреле прошлого года.

В заключение этого вступительного замечания, возможно, будет небезынтересно упомянуть некоторые из 60 с лишним географических названий, окружающих центральный рисунок. Как отмечают Гумилев и Кузнецов, многие названия трудно понять как из-за сложной системы передачи названий в древнем тибетском языке, так и, часто, из-за поэтических терминов, используемых для описания определенных областей. Ни «чёрная долина страданий», ни «страна диких животных-пожирателей» точно не поддаются готовой географической интерпретации. Но с такими оговорками мы можем упомянуть следующие предварительные определения, сделанные двумя русскими учеными: 5 — Кермания, 7 — Персеполис, 27 — Мидия, 30 — Вавилон, 31 — Хузестан, 58 — Иерусалим и 61 — «Город Несендри», то есть Александрия.

Дата последнего иранского издания карты до того, как она была перенесена на восток во время своего долгого путешествия в Тибет, по-видимому, относится к третьему или второму веку до нашей эры. Поскольку в юго-западном углу карты отмечена, несомненно, Александрия, вряд ли это может быть намного раньше 300 г. до н. э. и, с другой стороны временной шкалы, наша карта не упоминает «Королеву Рим», которая имеется на другой несколько более поздней тибетской карте.

Что касается средств, с помощью которых этот иранский документ мог путешествовать так далеко на восток, мы должны помнить о существовании давно установленных торговых путей, ведущих в Центральную Азию и Сибирь, а также о присутствии персидских мастеров на Индийском субконтиненте, по крайней мере начиная с конца четвертого века до нашей эры, и о вероятности распространения персидских религиозных верований на восток. Что касается последнего явления, то известно, что идеи митраизма проникли в добуддийский Тибет, и это могло быть только одним из отражений широкого уваже-

ния к персидской культуре и знаниям, которые развивались в гималайском мире.

В такой интеллектуальной атмосфере можно предположить, что исходная карта была сохранена или многократно скопирована разными руками до появления буддизма и тибетского письма, основанного на санскрите. В тот момент, в конце седьмого века нашей эры, произошел значительный всплеск литературной деятельности — весь буддийский канон был переведен на тибетский язык за очень короткий период времени. Возможно, самая ранняя тибетская версия нашей карты датируется примерно этим периодом.

В этом кратком изложении не было места для исследования связи ахеменидской картографии с ассирийской или раннегреческой картографией. Мы так-

же не коснулись космологических элементов, присутствующих в большинстве ранних карт, в частности концепции, согласно которой известный мир был окружен морем. Но может быть интересно вспомнить мощь иранских географических традиций в ранние исламские времена и сильное влияние, которое персидские идеи оказали на первых арабских географов. Большое значение имела концепция семи кишваров (Хафт Иклим, или Семь регионов), согласно которой мир был разделен на семь равных окружностей, каждый кишвар представлял регион. В этой системе, в стиле, возможно, в конечном счете напоминающем карту, которую мы обсуждаем, Ираншахр (Земля Ирана) всегда располагался в центре мира, а остальные шесть окружностей, или регионов, располагались вокруг него.

*Перевод с английского выполнен Б. М. Нармаевым*¹

David B. Stronach

Pasargadae, Navel of the World

The Achaemenian capital at Pasargadae was more than just the centre of the empire of Cyrus the Great; it was regarded as the focal point of the civilized world even by the peoples living beyond the fringes of the Achaemenian Empire. This fact is illustrated by a map discovered in a Tibetan dictionary. In this article the author discusses the significance of the map and how it found its way to distant Tibet.

Key words: Pasargadae, Achaemenids, Iran, B. I. Kuznetsov, Tibet, ancient map of the world, Shang-shun, Mithraism.

David B. Stronach — British archaeologist and orientalist, Lecturer at the University of California (Berkeley), Professor of Middle Eastern Studies and Archeology, Director of the British Institute for Persian Studies in Tehran.

stronach@berkeley.edu

¹ Переводчик выражает благодарность заведующей отделом обслуживания Научной библиотеки им. М. Горького СПбГУ Елене Геннадьевне Викулиной и сотрудникам отдела за помощь в поиске и получении редкого востоковедного издания.

В. Л. Успенский

О несостоявшейся миссии в Тибет Агвана Доржиева в 1928 году

© В. Л. Успенский, 2021
DOI 10.25882/w8xf-df02

Несмотря на свою антирелигиозную политику, советское руководство проявляло интерес к Тибету в первые послереволюционные годы. В 1927–1928 гг. возник план направить в Тибет делегацию советских буддистов во главе с Агваном Доржиевым, который имел статус «полномочного представителя Тибета в СССР». Агван Доржиев стремился найти общий язык с советской властью и стал лидером так называемого «обновленческого движения», которое провозглашало лояльность к советской власти, осуждало стяжательство реакционного ламства и призывало вернуться к чистым истокам буддизма. Делегация должна была быть укомплектована исключительно «обновленцами». Несмотря на то, что подготовка к отправке миссии в Тибет велась полным ходом, поездка не состоялась. Сохранилось напечатанное типографским способом в Ленинграде послание на тибетском и монгольском языках, которое предполагалось вручить Далай-ламе XIII. В статье дается полный русский перевод этого послания.

Ключевые слова: Тибет, Россия, буддизм, Агван Доржиев.

Успенский Владимир Леонидович — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой монголоведения и тибетологии; Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).
v.uspenskiy@spbu.ru

Политика и идеология советской власти после революции 1917 г. носили ярко выраженный антирелигиозный характер. Однако в первые послереволюционные годы основной удар приняла на себя Русская православная церковь — государственная церковь рухнувшей Российской империи. Другие конфессии поначалу восприняли революцию как отмену существовавших в царское время ограничений на их деятельность. Буддийский храм в Петрограде подвергся разгрому в 1919 г. в результате не столько антирелигиозной политики, сколько «революционного энтузиазма раскрепощенных масс». В Восточной Сибири, куда советская власть пришла не сразу, буряты даже основали новые дацаны. Известный декрет СНК «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», принятый 20 января (2 февраля) 1918 г., был введен в действие в отношении буддийских бурятских монастырей лишь в 1923 г. [Синицын, 2013. С. 34–35, 412–413].

На совещании по национальному вопросу в ЦК РКП(б) в 1923 г. председатель Бурят-Монгольской автономной области М. Н. Ербанов охарактеризовал ситуацию следующим образом:

Мне кажется, ни в одной из автономных республик и областей вопросы религиозного характера не

имеют такого актуального значения и не пользуются таким влиянием на трудовую массу, как у нас. Это объясняется очень просто. Как ни странно, на территории Дальневосточной автономной области в некоторых местах ламы составляют от 12 до 17 % всего населения. Они живут в своих монастырях (дацанах) и совершенно не занимаются трудовым процессом, являясь дармоедами, кормящимися исключительно тем, что приготовлено населением. У них есть своя статистика, своеобразная податная система, проводимая фактически в порядке принудительного. Во всяком случае нам с ламаизмом приходится считаться очень и очень [Тайны национальной политики ЦК РКП, 1992. С. 182].

И закончил свою длинную речь следующими словами:

Во всяком случае вопросы духовные имеют для нас очень большое значение, и от правильного урегулирования их, безусловно, зависит многое. В этом отношении нам нужно подходить осторожно, ибо наш ламаизм связан не только с Монголией, но и с Тибетом, и с Далай-Ламой [Там же. С. 185].

Самый известный лама России Агван Доржиев стремился наладить отношения с новой властью и уберечь буддизм от притеснений. Он получил статус

«полномочного представителя Тибета в СССР»¹, а буддийский храм в Петрограде (с 1924 г. — Ленинграде) стал «Тибето-Монгольской миссией». Агван Доржиев стал лидером так называемого «обновленческого движения» в буддизме, которое провозгласило своей целью — изжить пороки и стяжательство ламства и вернуться к чистым истокам первоначального буддизма. Как отмечал М. Н. Ербанов в том же докладе, «мы использовали предложение Камбала², духовного владыки буддистов Восточной Сибири, — созвать съезд³ и обсудили определенную программу его... [...] И работа съезда была закончена блестяще, была закончена успешно еще потому, *главным образом* [курсив мой. — В. У.], что представитель Тибета, знаменитый Доржиев, который часто бывает в гостях у тов. Чичерина, поддержал в этом отношении нас, и сейчас мы имеем почти что новое направление в ламаизме на бурятской территории» [Тайны национальной политики ЦК РКП, 1992. С. 184].

Не всем буддистам России нравилась подобная деятельность Агвана Доржиева, тем более что давление на буддизм со стороны государственных и партийных органов постоянно возрастало. Этих противников Агвана Доржиева объявили «консерваторами». Первый съезд буддистов СССР состоялся в Москве 20–27 января 1927 г. Агван Доржиев и его сторонники-«обновленцы» оказались на этом съезде в большинстве [Синицын, 2013. С. 45–46, 66–68].

Поскольку «угнетенные народы Востока», жившие в колониальных и полуколониальных странах, считались естественными союзниками коммунистического движения, то руководство СССР проявляло интерес к Тибету. Неслучайно в 1919 г. в Петрограде была проведена «Первая буддийская выставка» и роскошно опубликована книга Г. Ц. Цыбикова «Буддист-паломник у святынь Тибета» (1919). Через год не менее роскошно была опубликована книга П. К. Козлова «Тибет и Далай-лама». Предисловие к своей книге П. К. Козлов закончил словами, которые даже выделил курсивом: «... в этот труд вложена и основная мысль: „как установить сношения России с Тибетом?“» [Козлов, 1920. С. 5]. Разумеется, эти события научной жизни не могли иметь место без одобрения советской власти, хотя бы молчаливого.

Английские власти всегда настороженно относились к любым действиям России вблизи Индии, которая была «драгоценным камнем в короне Британской империи». Агван Доржиев, входивший в бли-

жайшее окружение Далай-ламы XIII, стал невольным «виновником» британского вторжения в Тибет в 1903–1904 гг. (так называемая «Миссия Янгхазбенда») ⁴. Однако и 20 лет спустя российская угроза, хотя и в несколько иной форме, не давала покоя английским колониальным администраторам. Как писал в 1927 г. журнал «Революционный Восток», «параллельно консолидации сил национальной революции идет консолидация сил иноземно-реакционной части. Одной из мер последней является ограждение Индии от возможного, как кажется Англии, движения Советского Союза в сторону Индии. Англичанам чудится, что большевики желают повторить, возродить былые планы царизма по уязвлению Англии на этом участке...» [Спокойский, 1927. С. 183]. И далее: «Не будем касаться древнего вопроса о соперничестве интересов Англии и России в Средней Азии. России нет, и, следовательно, старый спор зачеркнут. Теперь соперничество Англии и Союза происходит на совершенно новых основаниях, противоположных — столкнулись империализм и советизм» [Там же. С. 184] ⁵. Таким образом, Тибет и после революции был важным пунктом советско-английского противостояния. Не следует забывать, что в январе 1927 г. Великобритания разорвала дипломатические и торговые отношения с СССР, причем главным предлогом стала антибританская деятельность СССР и Коминтерна в Китае.

Не менее тревожным для руководства СССР фактором была японская экспансия на Дальнем Востоке. Япония, будучи страной буддизма, вполне могла использовать этот фактор для расширения своего политического и военного влияния в Азии. С конца XIX в. японские буддийские монахи посещали Тибет и контактировали с высшими тибетскими иерархами. Кроме того, угрозой для СССР считалось так называемое «панмонгольское движение», которое, как считалось, поддерживала Япония. Впрочем, последнее больше относится к 1930-м гг., когда Япония оккупировала Маньчжурию и Внутреннюю Монголию. Поэтому репрессии конца 1930-х гг. в отношении лам, включая самого Агвана Доржиева, объяснялись, помимо прочих совершенных ими «преступлений», их «панмонголистской» деятельностью и шпионажем в пользу Японии [Андреев, 1998. С. 99, 103].

Три секретные советские миссии посетили Тибет в 1922, 1924 и 1927 гг. [Андреев, 2006. С. 241–247, 261–269, 291–294]. В 1927 г. было принято решение об отправке в следующем году новой советской миссии. На заседании бюро Бурят-Монгольского обкома ВКП(б) от 27 июля 1927 г. «О посылке буддийской (ламской) обновленческой делегации в Тибет» отме-

¹ Писатель С. Н. Марков, который в молодости был корреспондентом газеты «Советская Сибирь», таким увидел «полномочного представителя Тибета» в купе транссибирского («маньчжурского») экспресса: «сидел буддийский первосвященник в мантии, в желтой шапке, рядом с ним стояли два тибетца с маузерами в руках» [Марков, 1991. С. 8–9].

² Речь идет о Пандито-хамбо-ламе XIV Гуру Дарма Цыремпилове.

³ Имеется в виду Первый съезд буддистов, который прошел в феврале 1922 г. в Ацагатском дацане.

⁴ Именно такое объяснение содержится в «Новом энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона» [Новый энциклопедический словарь, 1914. Ст. 675].

⁵ Хотя в цитируемой статье речь идет о северо-западной границе Британской Индии, всё сказанное относится в той же степени и к Тибету.

чалось: «Санкция и подтверждение от Москвы нами получены на днях. Москва находит необходимым посылку делегации ускорить. [...] Необходимость посылки делегатов от обновленцев в Тибет вызывается тем, что от консерваторов-лам частенько бывают представители в Тибете у Далай-ламы и дают ему ложную и извращенную информацию об обновленцах, о положении буддистов в Сов[етской] России и вообще в СССР» [Синицын, 2013. С. 413]. В развитие этого постановления Бурят-Монгольским обкомом ВКП(б) было решено предпринять целый ряд мер, направленных на приостановку «воинствующей» борьбы с буддизмом, и, в первую очередь, «ни в коем случае не допускать искусственных шагов, направленных к дискредитированию Доржиева в глазах масс» [Там же. С. 416]. В феврале 1928 г. бюро Калмыцкого обкома ВКП(б) рассмотрело вопрос об отправке буддийской делегации в Тибет» [Там же. С. 329].

Подготовка к отправке миссии в Тибет шла полным ходом. 21–28 августа 1928 г. в Верхнеудинске состоялся Третий духовный собор буддистов Бурятии, на котором были избраны члены делегации, и Агван Доржиев выехал в Улан-Батор. Агенты ОГПУ следили за его контактами, и в Москву было отправлено несколько донесений о его деятельности и контактах в связи с предстоящей миссией. В донесении от 5 октября 1928 г. сообщалось, что, по словам самого Агвана Доржиева, он приехал «для подготовки отправки в Лхасу людей из Бурятии и Калмыкии. Здесь договорился об отправке их на верблюдах с попутчиками, которые согласились взять их с собой. Уже имею сведения, что ожидаемые мною люди группируются в г. В.-Удинске» [Монголия в документах ФСБ, 2019. С. 171]. Были еще получены сведения, что «тибетский купец Котоба едет в Тибет. Ожидает лишь прибытия тех 10 лам, которых Агван Доржиев отправляет в Тибет, чтобы выехать с этой экспедицией» [Там же. С. 163].

Агван Доржиев также планировал присоединить к делегации несколько бурятских лам, которые нелегально приехали в Улан-Батор для последующего выезда в Тибет. Как следует из агентурного донесения, он и раньше переправлял бурятских лам в Тибет, о чем было известно советским властям. Доржиев также согласился взять в Тибет представителя уланбаторских лам, который собирался проинформировать Далай-ламу о препятствиях к отысканию нового воплощения Джэбдзун-Дамба-хутухты, чинимых монгольским правительством [Там же. С. 174–175]. Советский полпред также встречался с Агваном Доржиевым и убеждал его не вмешиваться в монгольские ламские дела [Там же. С. 170].

Агент ОГПУ сообщал что «ламам известно, что Агван-лхарамба приехал сюда с крупными суммами, собранными из приношений на отправку делегации в Тибет. Часть этих приношений будет послана Далай-ламе, часть же будет израсходована здесь на закупку медикаментов» [Там же. С. 170]. То, что советские

власти допустили выезд Агвана Доржиева в Монголию с крупными суммами денег, свидетельствует о том, что вопрос был согласован на самом высоком уровне. О предполагаемом выезде делегации было широко известно, и, в старых традициях, народ собирал средства для подношения Далай-ламе и тибетским монастырям.

Однако, несмотря на проделанную большую подготовительную работу, миссия в Тибет не состоялась. Политбюро ЦК ВКП(б) несколько раз рассматривало этот вопрос, последний раз 18 октября 1928 г. Было решено миссию «отложить». Причины были разные: нехватка финансовых средств, отказ предоставить миссии достаточное количество оружия. И, конечно, опасения, что, покинув пределы СССР, делегация может выйти из-под контроля [Синицын, 2013. С. 329–330]. Возможно, что на это решение повлияла сложная международная обстановка (разрыв дипломатических отношений с Англией, антикоммунистический переворот в Китае, совершенный Чан Кайши).

В ноябре 1928 г. Агван Доржиев отбыл из Улан-Батора в Москву «с политической миссией в качестве посла Далай-ламы» [Монголия в документах ФСБ, 2019. С. 165]. По-видимому, он получил сведения об отмене посылки миссии в Тибет и не дождался прибытия советских делегатов.

Сохранился любопытный документ на тибетском и монгольском языках, подготовленный этой миссией для вручения Далай-ламе. Текст на семи страницах был напечатан в Ленинграде на плотной серой бумаге золотыми буквами. Были использованы тибетский и монгольский шрифты, имевшиеся в типографии АН СССР. Экземпляр этого послания хранится в Российской национальной библиотеке под шифром Н $\frac{\text{монг.}}{5-13}$ ⁶.

Ниже приводится перевод этого послания ⁷. Как видно из содержания документа, царский режим выставляется в черном цвете как гонитель буддизма, в то время как восхваляется политика советской власти. Конечно, нельзя обвинять Агвана Доржиева в сознательной попытке обмануть Далай-ламу. Хотя отдельные факты, приведенные в послании, правдивы, целостная картина положения буддизма в СССР в то время складывается ложная. Например, упомянутое в послании данное советской властью разрешение буддийским монахам не служить в армии было продиктовано вовсе не уважением к религиозным установлениям. Буддийское духовенство было объявлено паразитическим классом, представителям которого нельзя было доверить оружие, поскольку Красная Армия была рабоче-крестьянской [Синицын, 2013. С. 40–41]. Как бы то ни было, это послание, по-видимому, так никогда и не достигло Тибета.

⁶ Экземпляр послания имеется также в Институте восточных рукописей РАН.

⁷ Факсимиле этого послания опубликовано [Uspensky, 2020. P. 124–127].

Перевод

Послание Третьего съезда буддистов Бурят-Монголии, подносимое для слуха владыки, держащего духовную и светскую власть в Тибетском государстве, величайшему из Победоносных, всеведущему высшему Ваджрадхара Далай-ламе.

За триста лет, в течение которых Религия Будды процветает среди нас, бурят-монголов, мы испытали неисчислимы страдания, чинимые царским правительством, его чиновниками и русскими священнослужителями. Чтобы перечислить их, потребовалось бы [написать] много томов.

Вот что мы можем рассказать вкратце.

Согласно закону, подписанному русским царем в 1853 году, количество лам, проживавших в 34 дацанах, не должно было превышать 320 человек¹. Остальных лам отправляли домой. Они должны были носить мирскую одежду и прятаться.

Строительство и ремонт дацанов требовали значительных усилий. Даже если и было получено разрешение, чиновники разного уровня постоянно вмешивались. Под видом инспекций они на законных основаниях вымогали для себя еду и доставляли много бед. Помимо этих чиновников, русские христианские священники причиняли много вреда нашей Религии. В частности, эти священники мучили бурят — били их, обращали в свою религию и заставляли носить кресты. Шагая тяжелой поступью, они сжигали священные насыпи (обо) и маленькие святилища (бунхан) и угнетали по-всякому.

Поскольку царский режим был свергнут и вся власть перешла в руки советского правительства, то наша Религия получила широкие свободы. В феврале 1922 года в Ацагатском дацане состоялся Первый духовный съезд буддистов. В нем приняли участие 102 делегата и ученые, которые сошлись во мнении, что необходим новый устав духовной жизни, соответствующий требованиям современности, основанный на принципах Винае.

Затем, в декабре 1924 года, в Верхнеудинске состоялся Второй духовный съезд буддистов. Собравшиеся 43 делегата рассмотрели принципы, утвержденные предыдущим съездом, и подтвердили их. И хотя Центральный духовный совет буддистов в меру своих сил старался воплотить в жизнь принципы, одобренные на двух съездах, это удалось не в полной мере.

Такое происходит потому, что небольшое число лам в некоторых монастырях, находясь под влиянием богатых лам и бывших хозяев (нойонов), следовали реакционным принципам прошлого и предавались стяжательству, пьянству, азартным играм и прочим порокам. Стремясь сохранить свою обеспеченную жизнь, они подвергали критике основанные на Винае принципы и препятствовали их воплощению.

В январе 1927 года состоялся Первый Всесоюзный съезд буддистов. В нем приняли участие 70 делегатов от [халха-]монголов, тибетцев, бурят и калмыков. Съезд тщательно изучил принципы и документы, принятые Вторым духовным съездом буддистов Бурят-Монголии, дал им высокую оценку и утвердил их. В то же время, съезд принял резолюцию, согласно которой принятие этих принципов в качестве базисных и проведение в жизнь «Положения о буддийском духовенстве» и «Устава буддийской общины» должны сопровождаться критикой и борьбой с активным сопротивлением реакционеров.

За период, прошедший после съезда в Москве и написания этого послания, небольшая часть наших бурятских монахов, не желавших расстаться со своим безнравственным образом жизни, чинили препятствия в реализации «Положения» и «Устава», основанных на Винае. С этой целью они и открыто, и тайно вели проповеди среди верующих. Эти монахи не только отказывались создавать советы при монастырях в соответствии с «Уставом», но также искажали в глазах верующих смысл «Положения о буддийском духовенстве». К тому же они стремятся противодействовать работе Центрального духовного совета буддистов. В это замечательное время, когда имеются «восемь возможностей»² и «десять благ»³ [драгоценного человеческого рождения], пусть объединят свои усилия Центральный духовный совет буддистов и простые монахи! Устранив реакционеров и очистив нашу драгоценную Религию, мы решительно пойдем по пути праведности.

Если мы сравним жизнь при царском режиме и при советской власти, то станет очевидным, что нам дана необычайная религиозная свобода и что все единодушно так считают.

Кстати, советская власть не только предоставляет широкую религиозную свободу. Принимая во внимание тот факт, что монахи, принявшие обеты гецула и гелонга, не имеют права брать в руки оружие, [правительство] решило освободить их от обязательной военной службы.

Пусть владыка буддистов, величайший из Победоносных, всеведущий высший Ваджрадхара Далай-лама соблаговолит рассмотреть эти факты.

² Тиб. dal ba brgyad: «не придерживаться ложных взглядов; не родиться в дикой стране; не родиться в стране, где не проповедано Учение Будды; не родиться глупым или немым; не быть обитателем ада; не быть голодным духом (претой); не родиться долго живущим божеством».

³ Тиб. 'buog ba bcu: «быть человеком; родиться в цивилизованной стране (Мадхьядеша); обладать всеми органами чувств; не уклоняться в крайности; верить в истинное Учение; [жить в то время, когда] Будда пришел в мир; Будда уже проповедал Учение; Учение Будды существует; люди следуют [Учению Будды]; всегда иметь сострадание по отношению к другим».

¹ Об этом законе см.: [Цыремпилов, 2013. С. 152–168, 288–300].

Кроме того, сообщаем о принятом решении назначить и отправить в Тибет делегатов, которые представляют большинство монахов, живущих в более чем сорока дацанах. Они сами доложат Всемирному [Владыке] об истинном положении буддизма в нашей стране.

Председатель Третьего съезда буддистов Бурят-Монголии

Цанид-хамбо Агван Лобсан [Доржиев]

Заместитель председателя

Секретарь

Год земли-дракона (1928) ____ месяц ____ число

Использованная литература

- Андреев, 1998: *Андреев А. И.* Уход Агвана Доржиева // *Orient. Альманах. Вып. 2–3.* СПб., 1998. С. 93–105.
- Andreev A. I.* Ukhod Agvana Dorzhieva // *Orient. Al'manakh. Vyp. 2–3.* SPb., 1998. S. 93–105.
- Andreev A. I.* The Demise of Agvang Dorjiev // *Orient: An Almanac. Issue 2–3.* Saint Petersburg, 1998. P. 93–105.
- Андреев, 2006: *Андреев А. И.* Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; Изд-во А. Терентьева «Нартанг», 2006. 464 с.
- Andreev A. I.* Tibet v politike tsarskoi, sovetskoi i post-sovetsskoi Rossii. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta; Izd-vo A. Terent'eva «Nartang», 2006. 464 s.
- Andreev A. I.* Tibet in the Policy of Tsarist, Soviet and Post-Soviet Russia. Saint Petersburg: Saint Petersburg University Press; A. Terent'ev's Publishing House “Narthang”, 2006. 464 p.
- Козлов, 1920: *Козлов П. К.* Тибет и Далай-лама. Пб., 1920.
- Kozlov P. K.* Tibet i Dalai-lama. Pб., 1920.
- Kozlov P. K.* Tibet and the Dalai Lama. Petersburg, 1920.
- Марков, 1991: *Марков С. Н.* Обманутые скитальцы. Книга странствий и приключений. М.: Русский центр «Пересвет», 1991. 208 с.
- Markov S. N.* Obmanutyte skital'tsy. Kniga stranstvii i prikluchenii. M.: Russkii tsentr «Peresvet», 1991. 208 s.
- Markov S. N.* The Misllead Wanderers. A Book of Voyages and Adventures. Moscow: Russian Centre “Peresvet”, 1991. 208 p.
- Монголия в документах ФСБ, 2019: Монголия в документах из архивов ФСБ России (1922–1936 гг.) / науч. ред. В. В. Наумкин; отв. ред. К. В. Орлова, В. В. Грайворонский. М.: ИВ РАН, 2019. 528 с.
- Mongoliia v dokumentakh iz arkhivov FSB Rossii (1922–1936 gg.) / nauch. red. V. V. Naumkin; otv. red. K. V. Orlova, V. V. Graivoronskii.* M.: IV RAN, 2019. 528 s.
- Federal Security Service Archives: Mongolia Documented, 1922–1936 / editor-in-chief V. V. Naumkin; editors K. V. Orlova and V. V. Graivoronsky. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, 2019. 528 p.
- Новый энциклопедический словарь, 1914: Новый энциклопедический словарь. Т. 16. СПб.: Типография АО «Брокгауз–Ефрон», [1914].
- Novyi entsiklopedicheskii slovar'.* T. 16. SPb.: Tipografiia AO «Brokgauz–Efron», [1914].
- The New Encyclopaedia. Vol. 16. Saint Petersburg: Typography of the “Brockhaus & Efron” JSC, [1914].
- Синицын, 2013: *Синицын Ф. Л.* «Красная буря». Советское государство и буддизм в 1917–1946 гг. СПб.: Издание А. Терентьева и Фонда «Сохраним Тибет», 2013. 527 с.
- Sinitsyn F. L.* «Krasnaia buria». Sovetskoe gosudarstvo i buddizm v 1917–1946 gg. SPb.: Izdanie A. Terent'eva i Fonda «Sokhranim Tibet», 2013. 527 s.
- Sinitsyn F. L.* “The Red Tempest”. The Soviet State and Buddhism in 1917–1946. Saint Petersburg: Izdanie A. Terent'eva i Fonda “Sokhranim Tibet”, 2013. 527 p.
- Спокойский, 1927: *Спокойский.* К вопросу о политике англичан в Ягистане // *Революционный Восток.* № 2. М., 1927. С. 182–193.
- Spokoiskii.* K voprosu o politike anglichan v Iagistane // *Revoliutsionnyi Vostok.* № 2. M., 1927. S. 182–193.
- Spokoiskii.* On the English Policy in Yagistan // *The Revolutionary Orient.* No. 2. Moscow, 1927. P. 182–193.
- Тайны национальной политики ЦК РКП, 1992: Тайны национальной политики ЦК РКП. «Четвертое совещание ЦК РКП с ответственными работниками национальных республик и областей в г. Москве 9–12 июня 1923 г.». Стенографический отчет. М.: ИНСАН, 1992. 293 с.
- Tainy natsional'noi politiki TsK RKP.* «Chetvertoe soveshchanie TsK RKP s otvetstvennymi rabotnikami natsional'nykh respublik i oblastei v g. Moskve 9–12 iunია 1923 g.». Stenograficheskii otchet. M.: INSAN, 1992. 293 s.
- Secrets of the Policy of the Central Committee of the Russian Communist Party towards Nationalities. “The Fourth Council of the Central Committee of the Russian Communist Party Held in Moscow from June 9 to June 12, 1923 With the High-Level Functionaries of the Republics and Regions Inhabited by National Minorities”. A Verbatim Report. Moscow: INSAN, 1992. 293 p.
- Цыремпилов, 2013: *Цыремпилов Н. В.* Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII — нач. XX в.). Улан-Удэ: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 2013. 335, 2 с.
- Tsyrempilov N. V.* Buddizm i imperiia. Buriatskaia buddiiskaia obshchina v Rossii (XVIII — nach. XX v.). Ulan-Ude: In-t mongolovedeniia, buddologii i tibetologii SO RAN, 2013. 335, 2 s.
- Tsyrempilov N. V.* Buddhism and the Empire. Buriat Buddhist Community of Russia in the Eighteenth — Early Twentieth Centuries. Ulan-Ude: Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, 2013. 335, 2 p.
- Uspensky, 2020: *Uspensky V.* About a Letter of the Soviet Buddhists to the Thirteenth Dalai Lama // *Aspects of Mongolian Buddhism 2. Mongolian Buddhism in Practice / ed. by A. Birtalan, K. Teleki with J. Béres.* Budapest: L'Harmattan, 2020. P. 119–127. (In press).

Vladimir L. Uspensky

About Agvang Dorjiev's cancelled mission to Tibet in 1928

Despite its antireligious policy the new Soviet leadership demonstrated interest towards Tibet during the years which followed the Russian revolution in 1917. In 1927–1928 it planned to send to Tibet a delegation of Soviet Buddhists headed by Agvang Dorjiev, who had the status of the Tibetan envoy. He made attempts to come to terms with the Soviet government and also became the leader of the “renovationist movement” which was loyal to the Soviet power and promulgated the need for the Buddhist clergy to abandon worldly aims and to return to simple living according to ancient Buddhist rules. The new mission should have been staffed by the “renovationists”. However, the mission to Tibet was cancelled despite the fact that the preparations were in the full sway. There exists a letter which was supposed to be handed to the Dalai Lama XIII. It was written in Tibetan and Mongolian and was printed in Leningrad. Russian translation of this letter is found in this article.

Key words: Tibet, Russia, Buddhism, Agvang Dorjiev.

Vladimir L. Uspensky — D. Sc. (History), Professor and Chair of Mongolian and Tibetan Studies, St. Petersburg State University (11, Universitetskaya emb., St. Petersburg, 199034, Russia).
v.uspenskiy@spbu.ru

Б. Л. Митруев

Ойратский текст «Tusa bütēqsen хан көбүүн тууји» *¹

© Б. Л. Митруев, 2021
DOI 10.25882/dfm7-3s71

Введение. Среди множества произведений ойратской литературы существует небольшой по размеру текст, повествующий об одном из периодов жизни Будды. Этот текст нельзя отнести к дидактическим буддийским наставлениям или к категории, содержащей полную биографию Будды, однако этот текст интересен своей лирической составляющей и тем, что он демонстрирует сюжетную связь с известными биографиями Будды. *Цель статьи.* Ввести в научный оборот текст ойратского списка истории отречения от мира принца Сиддхартхи и перевод этого текста на русский язык. Данный список отличается от других доселе известных списков и поможет прояснить некоторые моменты, встречающиеся в списках этого текста. *Материалы.* Исследование основывается на копии списка ойратского текста «Tusa bütēqsen хан көбүүн тууји огошбои» из Синьцзян-Уйгурского автономного округа. *Результаты.* Результатом данного исследования является гипотеза о том, что ойратский текст представляет собой переложение с монгольского, которое, в свою очередь, представляет собой перевод с тибетского языка. Обнаружено сходство последовательности событий, изложенных в ойратском тексте, и последовательности событий в «Лалита-вистаре».

Ключевые слова: Сиддхартха, буддизм, тодо бичиг.

Митруев Бембя Леонидович — научный сотрудник; Калмыцкий научный центр РАН (Россия, 358000, Элиста, ул. И. К. Илишкина, 8). ORCID: 0000-0002-1129-9656
bemitruev@yahoo.com

Среди текстов на «ясном письме» большой пласт составляют произведения, относящиеся к литературе народного буддизма. Они имели широкое распространение и пользовались популярностью среди читателей таких литературных образцов. Одним из таких текстов является небольшое произведение под названием «*Tüb oroni tusa bütēqsen хан көбүүн erdeni зүрекен*». О распространенности этого текста в недавнем прошлом свидетельствует отчет Н. Очирова, который во время своей поездки в Александровский и Багацохуровский улусы астраханских калмыков перечисляет заглавия рукописей, виденных им в личных коллекциях отдельных лиц. Так, среди 13 рукописей, хранящихся в личной коллекции простолудина Ахтубы, под № 4 значится текст под названием «*Төв орна тус бүтэгсн хан көвүн*» [Очиров, 2006. С. 172]. Еще одним свидетельством популярности этого произведения является то, что этот текст

под названием «*Хан көбүүн erdeni зүрекен*» был включен в содержание «Хонхо. Калмыцкой хрестоматии», составленной учителем Короволукинской школы Александровского улуса в 1906 г. [Хонхо, 1927].

В известных коллекциях ойратских рукописей России, Монголии, Китая и других стран хранятся рукописные списки этого произведения. В ойратской коллекции Института восточных рукописей РАН произведение находится в составе литературного сборника смешанного содержания, состоящего из четырех текстов.

В 79 (В 90), (II, 33)

2. Начало (л. 8а): *Tüb oroni tusa bütēqsen хан көбүүн: erdeni зүркен бурхани эши үзүүлеqсен...*

Ойр. рук., тетрадь, л. 2, 3–23, 21×8, 16–18 стк., рус. Бумага, тушь, калам [Сазыкин, 1988. С. 2170].

В ойратской коллекции Королевской библиотеки Дрездена находятся две рукописи этого произведения. Одна из них представляет собой калмыцкую рукопись, написанную на бумаге зеленого цвета.

Msc. Drezd. Eb. 495-2. LB, Drezden.

Titel (Titelseite): *Tüb oroni tusa bütēqsen хан көбөн* (Der Königssohn, der dem Reich der Mitte Nutzen gebracht)

* Исследование проведено в рамках проекта № АААА-А19-119011490036-1 «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия».

¹ Автор хотел бы выразить благодарность Б. А. Бичеву и А. А. Сизовой за помощь в подготовке статьи.

A. (1r): *Tüb oroni tusa бүтүгсен хән көбөн ердені зүрекен бурхани іші үзүлүгсен ердені дэдү бурхани чүлүан бүрүдүгсен. еке амитани тусалху чаг / болуқсани айилад-дә. еңге сөдтони хән-ду тоyin болуя. кәмен айиладхақсан-ду. еңгеyin зарлиқ ину...*

E. (4v): ... *γō üžesküleng-tü žalō mini ötō burxan bolōd ene oron-du ödō bolži irekü boltuyai geži kәmen beleq irōl talbin sōbai.*

Manuskript, 1 Heft, Querformat, 1+4+1 fol., 8,5:21,5 cm, 21 zeilig, ungelenke Hand, Tiete aus grünlichem europäischen Büttenpapier.

Транслитерация текста и факсимиле этой рукописи были опубликованы Б. В. Меняевым [Меняев, 2010]. Копия этой рукописи из Дрездена хранится в Научной библиотеке Калмыцкого научного центра РАН.

Вторая рукопись из Дрездена не имеет титульного листа и представляет собой копию с вышеуказанной рукописи, она находится в коллекции Б. Юльга.

Sammelband mit Abschriften B. Jülgs (kalm.).

b) *Töb oroni tusa бүтүгсен хән көбөн*, Der Königssohn, der dem Reich der Mitte Nutzen gebracht) 6 fol., Abschrift von Msc. Drezd. **Eb. 495-2.**

В ойратской коллекции Синьцзян-Уйгурского автономного округа КНР, хранящейся в г. Урумчи в Кабинете по сбору, каталогизации и изданию письменных памятников национальных меньшинств отдела религии Управления по делам национальностей Синьцзяна находится еще одна рукопись этого произведения.

XGMO: 0211.

1r. *Tusa бүтүгсен хән көбүни туuji orošiboi*

1v. *оm ni ma pad me huṃ: töb oroni tusa бүтегсен хән көбүүн: ердені зүрекен бурхани еши түзүлүгсен ертені дэдү buyani чуулуян бүтүгсен еке амитани тусалху чаг болуқсани айиладдә еңге sudadani хән-ду тоyin bolsou bi geji айиладхақсан-ду еңгеyin зарлиқ ину:*

7v. *erken dēdū tere boqdo bodhisadv mini ötör burxan bolōd: ene oron-du ödō bolži irekü boltuyai :: :: ketmēn beleq zobon xatuuljin soubai:: :: sarva mamghalaṃ: om maṇi padme hūṃ: om maṇi padme hūṃ: om maṇi padme hūṃ:*

Ойр. рук., 7 л., 9,8×23 (7,4×19), 17 стк., кит. бумага, черная и красная тушь, калам.

Факсимиле этой рукописи опубликовано хранителем ойратского фонда До. Галдан [Galdan, 2014. С. 327–333].

Текст на оборотной стороне титульного листа рассматриваемой нами рукописи очерчен двойной рамкой из сдвоенных линий. На передних сторонах остальных листов текст помещен в рамку, на оборотных сторонах слева и справа двойными линиями очерчены поля. На полях лицевых сторон дана пагинация на «ясном письме».

Исследование

Рукопись, рассматриваемая в данной статье, довольно сильно отличается от хранящейся в Дрездене.

В то же время эти две рукописи объединяют много схожих черт, что дает возможность предположить, что они являются списками, восходящими к одному источнику.

На лицевой странице рукописи находится ее название «*Tusa бүтүгсен хән көбүүн туuji orošiboi*». Традиционное для монгольских и ойратских текстов слово *orošiboi* в названии произведений является эквивалентом тибетской фразы *bzhugs so*, означающей ‘здесь пребывает’, т. е. эта фраза в конце названия любого сочинения указывает на то, что в содержании данной рукописи (или ксилографа) находится названный текст. *Tusa бүтүгсен* — перевод на ойратский имени принца Сиддхартхи (санскр. Siddhārtha, тиб. *don grub*), сына индийского царя Sudadani — Шуддходаны (санскр. Śuddhodana, тиб. *zas gtsang*).

Данная история повествует об одном из двенадцати «деяний Будды»², через призму которых рассматривается житие Будды: развитие отречения и уход из дома (тиб. *rab tu byung ba*). В возрасте двадцати девяти лет принц Сиддхартха увидел проявления болезни, старости и смерти, вследствие чего у него возникло желание покинуть дом и искать освобождения от страданий этого мира. В сопровождении своего колесничего *Čenegen* (в нашем тексте *čepēgi*) — Чхандаки (санскр. *Chandaka*, тиб. *‘dun pa*) верхом на коне по имени Кантхака (санскр. *kaṅṭhaka*; тиб. *bsngags ldan*) Сиддхартха покинул дворец своего отца в окружении богов Индры, Брахмы, четырех хранителей сторон света и прочих. Обнаружив отсутствие супруга, *Aldar bariqči* — Яшодхара (санскр. *Yaśodharā*, тиб. *grags ‘dzin ma*) издает горестные крики и в заключение произносит слова пожелания снова встретиться с Сиддхартхой после того, как он достигнет состояния будды.

Как произведение, предназначенное для популяризации личности Будды Шакьямуни в широкой среде верующих и переданное в занимательной форме, текст представляет собой своеобразную компиляцию из разных канонизированных в буддизме сочинений о его жизни. В самом начале данного повествования упоминается Будда *Erdeni Züreken*, чье имя на санскрите *Ратнагарбха* (санскр. *Ratnagarbha*; тиб. *gin po che’i snying po*), предсказавший достижение просветления Буддой Гаутамой. Эта история излагается в «Карунапундарика-сутре» (санскр. *Karuṇāpuṇḍarīka-nāma-mahāyāna-sūtra*; тиб. *snying rje pad+ma dkar po’i mdo*), или «Сутре Белого Лотоса», где говорится, что в прежние времена жил вселен-

² Двенадцати «деяний Будды»: Нисхождение с небес Тушита, вхождение в чрево, рождение в Лумбини, овладение искусствами, наслаждение царской жизнью в окружении супруг, отречение от мира, практика аскезы в течении шести лет на берегу реки Найранджаны, медитация под деревом бодхи, победа над Марой, достижение высшего пробуждения в Бодх-гайе, вращение колеса Учения, уход в паринирвану в Кушинагаре [Bushwell, Lopez, David, 2014: 930].

ский монарх по имени Аранеми (санскр. *Aranemin*; тиб. *rtsib kyi mu khyud*), который правил четырьмя континентами и у которого была тысяча сыновей. Его главным домашним священником был брахман Самудрарену (санскр. *Samudrarenu*; тиб. *rgya mtsho'i rdul*), у которого было восемьдесят сыновей, а также тысяча учеников-брахманов. Один из его сыновей, брахман Самудрагарбха (санскр. *Samudragarbha*; тиб. *rgya mtsho'i snying po*), отказался от мирской жизни, отрекся от дома, достиг совершенного просветления и стал известен как Будда Ратнагарбха. Все сыновья вселенского монарха, а также все сыновья и ученики брахмана Самудрарену породили бодхичитту. В связи с этим Будда Ратнагарбха предсказал, что в будущем каждый из них достигнет состояния будды. Следуя этим предсказаниям, они все зародили стремление стать буддой в своей чистой земле. Наконец, брахман Самудрарену зародил пятьсот великих устремлений, вследствие чего Будда Ратнагарбха предрек, что Самудрарену станет Буддой Шакьямуни, четвертым буддой среди тысячи будд этой благой кальпы.

По всей видимости, в описании последовательности событий этого эпизода из жизни Будды данное повествование следовало «Лалитавистаре» (санскр. *Lalitavistara* тиб. *rgya cher rol pa*) — махаянской концепции биографии Будды, в которой излагаются события его жизни. В «Лалитавистаре» говорится о том, что Сиддхартха вспоминает о своих обширных клятвах, принесенных в прошлых жизнях. Сыны богов побуждают Сиддхартху отречься от своего дома и семьи.

Отец принца царь Шуддходана видит во сне, что его сын покидает дом и принимает шафрановое облачение монаха. Чтобы не допустить этого, царь составляет стражу и строит крепкие ворота, которые открывают и закрывают пятьсот человек. Он приказывает женам царя и прислужницам развлекать принца песнями, музыкой и танцами. Сиддхартха испрашивает у отца разрешения стать отшельником, в ответ отец предлагает исполнить любое желание принца, на что принц просит четыре вещи, которые невозможно дать: свободу от старения и вечную молодость и красоту, свободу от болезней, бесконечную жизнь и неподверженность увяданию. Царь, неспособный дать просимое, пребывает в безмолвии. Он приказывает усилить охрану, а мачеха Сиддхартхи, Праджапати Гаутами, приказывает своим прислужницам взять в руки знамена с драгоценными камнями в навершиях, надеть жемчужные ожерелья, чтобы они освещали внутренности дворца, петь песни и играть мелодии, чтобы не позволить принцу сбежать из отчего дома.

Индра и другие боги решают помочь принцу. Чхандака приводит коня Кантхаку. Боги поднимают коня за копыта, а Брахма и Индра уводят его прочь из дворца. Принц спешивается, отдает коня и украшения Чхандаке, отрезает свои волосы и облачается

в простое одеяние. Супруги принца пробуждаются во дворце и обнаруживают его отсутствие. Праджапати Гаутами просит царя вернуть ей ее приемного сына, звездочеты и предсказатели говорят о том, что принц покинул дворец через «Счастливые ворота»; Гопа (санскр. *Gopā*; тиб. *sa 'tsho ma*), не найдя принца, начинает издавать горестные стенания.

Таким образом, очевидно, что одним из источников для компиляции рассматриваемого нами повествования послужила «Лалитавистара». Однако в «Лалитавистаре» имя главной супруги принца — Гопа, в то время как в нашем повествовании ее имя Яшодхара (санскр. *Yasodharā*, тиб. *grags 'dzin ma*). Ноэль Пери был первым ученым, который подробно рассмотрел этот вопрос, изучив китайские и тибетские источники, а также источники на пали. Он заметил, что ранние источники (переведенные до V в.), похоже, последовательно идентифицировали жену Будды как *Gopī* и что после периода несогласованности *Yasodharā* стало популярным именем для текстов, переведенных во второй половине V в. и позже [Peri, 1918: 31]. Таким образом, «Лалитавистара» могла быть не единственным источником для написания данного повествования.

Другим известным жизнеописанием Будды является сочинение Арьяшуря Буддхачарита (санскр. *Buddhacarita*; тиб. *sangs rgyas kyi spyod pa*). В этой поэме главную супругу Сиддхартхи зовут Яшодхара, и ее слова после обнаружения отсутствия принца схожи по духу с теми, что Яшодхара произносит в рассматриваемом тексте.

Другим возможным примером для подражания могла стать биография Будды, составленная Таранатхой на основе текстов, являющихся общими для хинаяны и махаяны, таких как тексты Винаи и прочие. В этой биографии Будды, носящей название «Краткое изложение деяний Бхагавана Мунидры „Видение, исполненное смысла“» (тиб. *bcom ldan 'das thub pa'i dbang po'i mdzad pa mdo tsam brjod pa mthong bas don ldan*), Таранатха очень схоже описывает то, как Сиддхартха покидает дворец со своим колесничим Чхандакой.

Существует несколько традиций описания этого события. В одной традиции Чхандака держится за хвост Кантхаки — коня Сиддхартхи. Другая традиция описывает обоих персонажей верхом на конях. Таранатха же пишет:

*mdun pa yang chibs rgyab tu bskyon nas lha rnam
kyi mthus dang sngags ldan steng gi nam mkha' la
mngon par 'phags pa na* (Бодхисаттва поехал верхом на Кантхаке, а Чхандаку посадил на коня позади себя) [Tāranātha, 2008. С. 165].

Таким образом, кажется несомненным, что источником вдохновения и материала для данного текста послужили несколько текстов, содержащих традиционное описание биографии Будды. Невозможно сказать, что текст следует одной биографии, наличие схожих описаний из разных биографий заставляет

думать, что данное сочинение является компилятивным по своему характеру.

В ойратском тексте присутствуют слова, которые позволяют предположить, что данный текст был переведен с тибетского. Например, *gegēn zabsār*, представляющее собой буквальный перевод тибетского слова *bar snang* ‘небо, пространство’. Это слово встречается в тибетско-монгольских словарях Дандар-лхарамбы и Суматиратны [Агваандандар, 2018. С. 160; Sumatiratna, 2018. С. 899]. Другой пример — словосочетание *xān sangsār*, представляющее собой нетрадиционный перевод тибетского *rgyal srid* ‘царство’, которое обычно на монгольский переводят *хаан төр* [Агваандандар, 2018. С. 35], где *rgyal* — ‘царь’, а *srid* — ‘бытие, существование’, переведено на монгольский как *sangsār* ‘мир, вселенная’. Также об этом косвенно может свидетельствовать словосочетание *maḡad dousuqsan burxan*, представляющее еще один пример отступления от традиционно принятого перевода. Это словосочетание является эпитетом Будды, на тибетском *yang dag paḡ rdzogs pa’i sangs rgyas* ‘истинно совершенный будда’, на монгольский его обычно переводят *үнэхээр төгссөн бурхан* или *үнэхээр туулсан бурхан*. Помимо этого, в предложении *gegēn zabsār-yēr ḡḡḡ bolḡyoboi esürün xurmusta xoyor* (Индра и Брахма повели по небу) нарушен порядок слов, что также свидетельствует о том, что этот текст представляет собой перевод с тибетского языка.

Ойратский текст также изобилует монголизмами. Приведенные ниже слова в словаре Крюгера обозначены как монголизмы: *manglai* (mon.) — *mangnai* (oir.) «forehead, top, topmost, supreme» [Krueger, 1978. С. 588], *sundala-* (mon.) — *sondul-* (oir.) «to ride pillion (two astride)» [Krueger, 1978. С. 409]; *nimgen* (mon.) — *nimeken* (oir.) «thin» [Krueger, 1978: 218], *sumayan* (mon.) — *sumuyan* (oir.) «oval, rounded, oblong» [Krueger, 1978. С. 421] и т. д. В дрезденском тексте вместо *yede* во всех случаях стоит *ide* «vigor robustness», которое Крюгер также обозначает как монгольское слово [Krueger, 1978. С. 708]. Все это позволяет нам предположить, что, вероятно, ойратский текст был переложен с монгольского на ойратский, причем переписчики в некоторых случаях оставляли часть монгольских слов, что показывают различия в копиях текста.

В тексте есть ошибки, допущенные при копировании. Например, *ayān ḡḡḡkū metü*, очевидно, неправильно написанное *ada oroḡixu metü* ‘будто одержимая демоном’, *nirüü-du* — дерево ньягродха, в копии, хранящейся в ИВР, это слово записано *nyaroda*, у Суматиратны оно дано как *nay-a krodata* [Sumatiratna, 2018. С. 1396]; *köürkelen* — *küirelen* «to surround, encircle» [Krueger, 1978. С. 758]. Возможно, что *ḡaraya morin* ‘соловьиный конь’, вместо которого в дрезденской и хранящейся в ИВР копиях написано *kölgöni ḡaraya morin*, — это неверно прочитанное из-за графического сходства имя коня Кантака, которое в словаре Суматиратны передано *katig ayta* [Sumatiratna, 2018. С. 510]. Другим словом, смысл которого остался неясен, является слово *beleq*. Интересно отметить слово *ḡenegen*, являющееся, вероятно всего, фонетической передачей имени Чхандака. Это имя приведено в словаре Крюгера [Krueger, 1978. С. 622].

В одном случае пропущенное в предложении слово *ḡḡḡ* восстановлено в квадратных скобках, в соответствии с дрезденской и хранящейся в ИВР копиями: *maḡad dousuqsan burxan bolxuyin tula [ḡḡḡ] bolboi* ‘[а сам отправился], чтобы стать совершенным буддой’.

Подводя итог, можно сказать, что хотя нам и не удалось найти тибетский аналог ойратского текста, есть основания предполагать, что ойратский текст является переложением с монгольского, на который этот текст был переведен с тибетского.

Почему этот сюжет был популярен? Возможно, это повествование привлекало читателя тем, что оно передает эмоции Яшодхары, супруги принца Сиддхартхи. Глубина переживания при расставании с любимым человеком близка любому человеку, что могло привлечь читателя к этому повествованию. В конце повествования Яшодхара произносит слова благопожелания, желая встретиться с Сиддхартхой, когда он станет совершенным Буддой. Эти слова намекают на будущие события, описанные в различных биографиях Будды. Яшодхара встретится с Буддой после того, как он завершит свою шестилетнюю аскезу и достигнет просветления. Она одной из первых станет монахиней и достигнет архатства.

Возможно, этот текст входил в ряд сочинений, составляющих полную биографию Будды. Но этот вопрос нуждается в дальнейшем исследовании.

Перевод

[1r] История принца Туса Бутегчи

[1v] Ом ни ма падме хум

Принц *Туса Бутегчи*, прежде совершивший накопление высоких заслуг, согласно предсказанию Будды *Эрдени Зурекен*, почувствовав, что наступило время принести пользу живым существам, [бывшим] матерями, сказал своему отцу Царю *Шуддходане*: «Стану я тойном». Отец ответил: «Не оставляй сво-

его Царя-отца! Не оставляй [2r] своё царство! Я без сожаления отдам тебе всех своих подданных, о которых забочусь с любовью! Проси все, что ты хочешь!» Когда он так сказал, [принц] попросил три [вещи], которые невозможно дать.

Царь Шуддходана, бессильный [дать просимое], пребыл в безмолвии. Когда защитник живых существ принц Сиддхартха много раз [так] обращался к своему отцу Шуддходане, [отец] тайно приказал: «найдите способ не позволить любимому, подобному сердцу, единственному сыну моему стать монахом». Тогда дакини Яшодхара во главе со ста восемью женами и многими подданными собрались вместе и

[2v]

день и ночь проводили в мелодиях, музыке и прочем, а также пребывали, охраняя крепкие ворота, которые не [могли] отворить даже великое множество людей. В это время владыки богов Индра и Брахма, а также четыре божества махараджи¹ пришли и благословили спящих там людей, чтобы они не пробудились ото сна. Они подошли к принцу Сиддхартхе и, поклонившись, обратились с мольбой: «Просим, воплотите сейчас в реальность трудное [для исполнения] пожелание стать великим Буддой, творимое [вами] с безначальных времен».

Когда они обратились с такими речами, предводитель людей, возвышенный владыка бодхисаттва пожелал отправиться с колесничим Чхандакой² вдвоем верхом на соловом коне, тогда четыре божественных махараджи подняли [коня] за каждую ногу,

[3a]

а Индра и Брахма повели по небу. Рано утром дакини Яшодхара пробудилась ото сна на драгоценной кровати, быстро встав, посмотрела и увидела, что высшего владыки как будто нет. Тут же забеспокоилась и, приблизившись к [его] кровати, поняла, что владыка-защитник живых существ отправился стать монахом. [Она] не смогла дышать, ее дыхание остановилось, и она не могла произнести ни звука. Обняв золотой трон, она прямо там же упала в обморок.

[3b]

Когда все [остальные] пробудились ото сна, они стали спрашивать один другого: «Где же, где же принц?» Ни один не знал, [где принц]. Когда все, страдая, пребывали в безмолвии, помутненный ум дакини Яшодхара снова прояснился³, она поднялась и стала, не смыкая глаз, смотреть на золотой трон. «Где же мой несравненный, прекрасный, великолепный муж?» — так она сидя спрашивала дрожащим голосом, будто одержимая демоном.

В это время колесничий Чхандака принес одежду [принца] из [шелка] «кашика»⁴ и [привел] оседланного⁵ солового коня. Когда все сидели рядом с супругой [царского] сына, не будучи способны говорить, дакини Яшодхара

[4a]

сказала: «В каком направлении отправился мой несравненный, прекрасный, великолепный супруг? Отведи меня к нему, встретившись с ним еще раз, вернись обратно! Я не буду препятствовать благим делам любимого, [ставшего] монахом». Когда, рыдая, [она говорила] так, [Чандхака отвечал]: «Превосходный⁶, высший, преисполненный усердия, прекрасный великолепный супруг твой пред ступой „Совершенно чистая“ стал монахом и, отдав мне одежду из шелка „кашика“ и солового коня, отправил со мной, [а сам отправился], чтобы стать совершенным буддой. Как же мы теперь найдем его?» Когда он так поведал, [Яшодхара сказала]: «Ах, Чхандака, как мой несравненный супруг, кто рос,

[4b]

окруженный многими подданными, вкушавший пищу, подобную нектару богов, носивший ровную, тонкую, изысканную, мягкую одежду, [теперь] пребывает в такой безлюдной местности в одиночестве? Мой [муж] с миндалевидными глазами, в момент усталости кто подбадривает [тебя]? Во время жажды кто подносит тебе чистый прозрачный нектар? Когда ложишься спать, кто готовит [тебе] нежные, изысканные одеяла и постель? Я еще не готова увидеть страдания⁷ уставшего моего превосходного супруга!» — так сказав, не будучи способна даже звука издать, плакала.

[5a]

Когда все согласились [с вышесказанным] и рыдали, астролог молвил: «Когда [он] утомится, ему друзьями будут интеллект и мудрость. Когда почувствует жажду, будет питаться пищей медитативного сосредоточения. Когда будет отходить ко сну, будет спать в атмосфере света и лучей. Вскоре он станет совершенным буддой и принесет большую пользу. О, прекрасная божественная дочь, не печалься!» Когда он сказал так, [Яшодхара молвила]: «О Чхандака, хотя я думаю, что исполнять прежнее устремление [обрести состояние будды], стать монахом ради тех, кто был матерями [в предыдущих жизнях], — правильно, но я не могу вынести, когда помыслы о сострадании и милосердии изъедают мои печень и сердце!»

[5b]

— так с шумом издала крик. [Затем она] вознесла восхваление: «О мой [принц], чье прекрасное, красивое тело украшено тридцатью двумя главными знаками [будды], защитник, оберегающий живых существ трех миров⁸ подобно своему сыну, мой [супруг], чей ум ясен и светел, кто одним наставлением⁹ ос-

¹ Четыре хранителя сторон света.

² čenegeṅ — (proper name) Chandaka [Krueger, 1978. С. 622].

³ Т. е. она пришла в чувство.

⁴ Kāśīka — тонкий шелк из Каши, по-другому Варанаши [Monier-Williams, 1899: 280].

⁵ Букв.: «запряженного».

⁶ [Krueger, 1978. P. 588].

⁷ При выезде из города Капилавасту Сиддхартха увидел страдания болезни, старости и смерти.

⁸ Три мира — мир желаний, мир форм и мир без форм.

⁹ В религиозном контексте *zarliq* используется как перевод для тибетского слова *bka'*, обозначающего 'слово Будды', 'наставление'.

вобождает всех печальных живых существ шести видов¹⁰, обладающий голосом Брахмы¹¹, имеющий сущность¹² трех тел¹³, единственное мое сердце — Сиддхартха! Чье прекрасное тело прямое подобно дереву ньягродха¹⁴, чей лик словно совершенно чистая осенняя луна, великолепный мой, от всего [тела] которого исходит сияние, подобное солнечному свету,
[6a]

единственный мой владыка, преисполненный восьмьюдесятью второстепенными признаками [будды]!» — так она громко произнесла восхваление. Сдерживая крик и вытирая слезы, она говорила: «О мой преисполненный высшего усердия, прекрасный, великолепный супруг, что же ты замешкался разбудить меня, поставив свои золотистого цвета стопы, источающие несравненный аромат цветка утпала, на мое сердце; ровными руками¹⁵, [пальцы которых] соединены золотистой перепонкой¹⁶, поглажив мою макушку, сказать: „я стану монахом ради полного пробуждения!“ Постеснялся ли [сказать об этом], когда находился в окружении божеств?»

[6b]

Подумал ли, что я стану препятствием к тому, чтобы [стать] монахом ради достижения совершен-

ного пробуждения? Или [твой] ум испытывал совершенное отвращение к неведению сансары? Если это так, куда ты сбежал от нас? [Ты] оставил своего отца Шуддходану, покинул несравнимое ни с чем царство, бросил построенный из золота и драгоценностей дворец и цариц. Ох, кем является человек, поступающий сам таким образом?» [Яшодхара], подумав: «Когда я, живое существо, испытываю страдания, его ум полон боли. Определенно, узнай он, что я страдаю, его ум наполнился бы страданием», —

[7a]

надела свои подаренные драгоценные украшения, причесала и забросила за плечи уложенные черные волосы, [а затем произнесла следующее]: «Пусть повелитель, высший владыка, бодхисаттва, быстро став буддой, прибудет в эту местность!» — так она пребывала, страдая и мучаясь.

sarva maṅgalaṃ (Пусть будет всё благополучно!):

om maṇi padme hūṃ: om maṇi padme hūṃ: om maṇi padme hūṃ:

Транслитерация¹⁷

[1r] Tusa bütēqsen xān köböüni tuuji orošiboi:

[1v] om ni ma pad me hum: / töb oroni tusa bütēq=|sen xan köböün: erdeni | zürecken burxani eši ü= |

zүүлүqsen ertenі dēdū | buyani čuūlyān bütüqsen| eke amitani tusalxui caq | boluqsani ayiladad ecige | sudadani xān-du toyin | bolsoū bi geji ayilad- | xaqsan-du ecigeyin zarliq | inu: xān ecigen bü tebčiyi= | ji xān sangsār youyān bü [2r] orkiyiči: xamuq ulus|yēn asaran tedküyiči xayiralal / ügei ögüdē: ali durataiyiyān / ereyiči kemēqsen-dü: öqči / ülü bolxū yūrban erelgē [=erilge]/ eremeqce: sudadani xān arya / ese olōd dou ese yaraqsan=/du: amitani itegel tusa bütēq=/sen xan köböün ariūn idēn / ecigedēn olonto ayiladxaq=/san-du amaraq zürecken-luyā / adali yaqca köböün mini: aryalān / toyin bu bolyo kemēn dalada / zakiqsan-du: aldar bariqči: / đakini terigöülen zoun naiman xa=/tuud kigēd: olon albatu bükün [2v] xūran čuuqlaji ayalayū köq / doun terigöüten-yēr ödür šūni/gi nōqčīn asuri [=asuru] olon kümün ülü / neyikū batu xalyā ken [=ben] sakin soubai: /

tere caqtu tenggeri erketü [=erketü] esürün / xurmusta dörbön mahā ranza teng= / geri irēd: tendeki uluši [=ulusi] nöyir=/sön ülü sereküi ayidislād: tödüi / tusa bütēqsen xan köböüni dergede / iren mörgün zalbiraji terigüüleši / ügei caq-ēce yeke burxan bolxoi [=bolxui] / bardatai [=bardatai] iröl talbiqsan-yēn ödügē / büteyin soyirxo kemēn ayiladxaqsan-dü: / kümüni erketü tere dēdū boqdo / bodhi sadv mini: kötöči čenegi [=čenegēn]/ sundalan šaraya morin-dü ödö bolxu=/yi duralamaqca köl böri/-ēce örgöji [3r] dörbön mahā ranza tenggeri / kötölen gegēn zabsār=/yēr ödö bolyoboi: esürün xurmusta xoyor / erte manayu [=manayār] aldar bariqči đagi/na nöyir-ēce serēd: erdeni / tabcanggiyin dēre yaran [=yāran] boson / xaraqsan-dü erketü dēdū boqdo / ügei metüyigi üzēd ötör meq=/dēniyin tabcanggiyin dergede ireqsen/-dü amitani itegel tere boqdo toyin / bolxūi ödö

¹⁰ Живые существа шести видов: жители мира богов, асуров, людей, животных, голодных духов и адов.

¹¹ Один из признаков будды.

¹² Для перевода тибетского слова bdag nyid ‘сущность’ часто используют монгольский термин mün činar.

¹³ Три тела будды: дхармакая, самбхогакая и нирманакая.

¹⁴ Одной из особенностей дерева ньягродха, или индийской смоковницы, является то, что оно примерно такой же высоты, как и ширины, поэтому оно использовалось в качестве примера, символизирующего пропорциональность тела будды. Другими словами, расстояние от макушки до подошв его ступней и расстояние между кончиками пальцев вытянутых рук равны.

¹⁵ Т. е. одинаковой длины.

¹⁶ jālahastapāda — его руки и ноги перепончатые [Buswell, Lopez, David, 2014. С. 1094].

¹⁷ Нижним подчеркиванием в транслитерации отмечены неправильно записанные буквы в словах. В квадратных скобках после знака равенства [=] представлено верное написание предыдущего слова.

boluqsani medēd / amisxūl inu ɣadaqši dotoqši / ūlū ɣarun yaran [=yāran] amisxūl inu / böqlörön dou ɣarçi ūlū bolux [=boluxu] / altan širē tebrin mün tende ūkūd [3v] =ken unaqsan-dū: xamuq bügüdē / noyir-ēce serēd: xān köböün alı ali / kemēn nigen-ēce asayūlcaqsan/-dū nige nige kümün ūlū meden / xamuq-yēr sedkil metü-üren dou / ügei soūqsan-du: aldar bariqçi / ɗagini bala-raqsan sedkil-yēn sanal / olōd bosçi altan šireyigi nidün/-yēn çirmelel [=çirmilel] ügei xarji adalid=xal ügei ɣō üzesküleng-tü / zalou tere mini ali kemēn ayān [=ada] / örşökü [=oroşixu] metü çičirekü doūn-yēr / asayun soun böğödü: kütöçi [=kötöçi] çe=/neq kaşikiyin debel kigēd külğüü=/lüqsan [=kölgüleqsan] şarayā moryigi inu abçi / irēd: köbüğü xatuni dergedü köür=/kelen [=kürelen] yadan soūn büküdü [=böğödü] aldar / [4r] bariqçi ɗagini adilidxal / ügei ɣō üzesküleng-tü / zalou tere minu ali zūqtü / ödō bolboi: namai abçi odçi / nige zolyoūlād inaqsı ireçi / amaraq toyin-yēn sayin üyile=/düni todxor bü üyiledesülē / kemēn uulıqsan-du: manglai dē=/dü tere yede töğösüqsan ɣō / üzesküleng-tü zalou tere çini / maşi arilaqsan suburıani öme=/nö toyin bolōd kaşikayin debel / şaray mori nadala oqçi [=öqçi] il=/gēd maɣad dousuqsan burxan / bolxūyin tula [ödō] bolboi: bida / yaɣajı oloya geji kemeqsan/-dü: ze çeneq tengsel ügei [4v] olon albatus-yēr kürelüü/len [=kürelüülen] tenggeriyin arşan metü / idēni zōqlon teqşi nimigen [=nimeken] / ilmegei [=ilimegei] zölön xubçasu / ümüsün ösöqsan tere zaloū / mini: teyimi [=tiyimi] eze ügei ɣazar=/tu ɣaqcār yamāru soūxu: tere / sumayā [=sumuyā] nidütü mini üyidaxu¹⁸ / caqtuni sedkil inu ken sergekü: / undasuxoi caqtuni ariūn / tungɣolaq [=tungyalaq] arşani idē ken / barixū: untaxūi caqtuni / zölön ilmegei [=ilimegei] xuçilıya deb=/sekēr ken beledkü üyidūqsan / tere dēdü zaluu mini zobo=/long üzēd ödüi ese / beliu kemēn dou ɣarun yadān [5r] xailıqsan [=xailaqsan]-du: xamuq bügüdēr / zöbşön uūlıqsan-du odun / zalaqçi öğüülebei: uyidaxūi / caqtan uxān biliq xoyoryēr | nökör kekü: undasaxui caqtān / diyani idē zōqloxu: untaxu=/yi caqtān gegēn gereliyin aɣartu / nöyirsöxü: udal ügei dou=/suqsan burxan bolōd: mani maşi / maɣad tuslaxu: ɣō okin | tenggeri mini sedkil-yēn zobonin / bü üyiled kemēqsan-dü: a çe=/neq erteni eke [=yeke] iröyil ni sana / uyiledçi

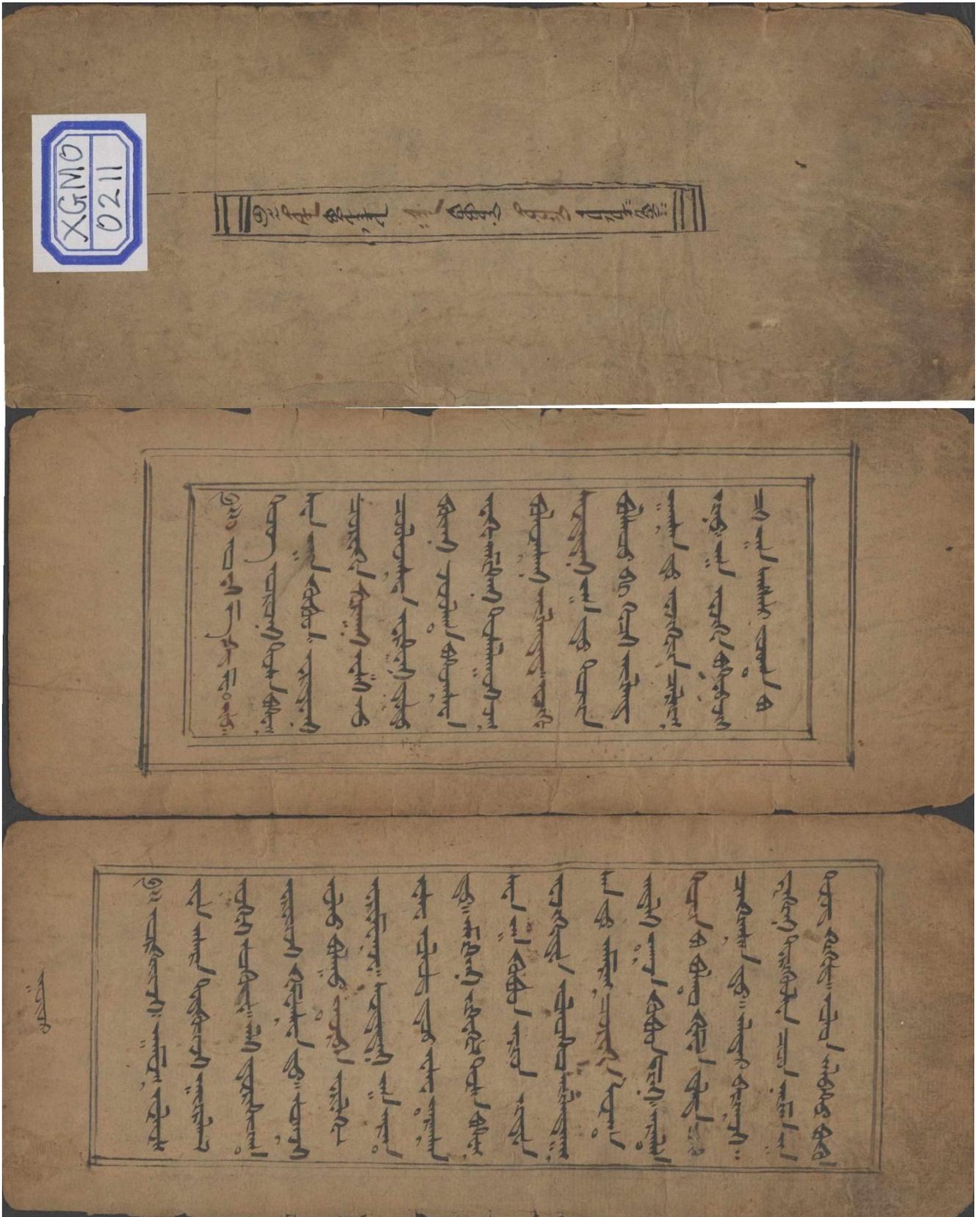
eke boluqsadiyin / tula toyin bolxoni zöb geji / sanabaçigi enēren örşönggügiyini [=örşönggöiyini] / sanxūlān elkin zoreken [=zürken] mini [5v] xorosūn tesji ūlū bolnayilā: / kemēgēd çinggenetelē dou ɣarād / ene metü maqtabai:

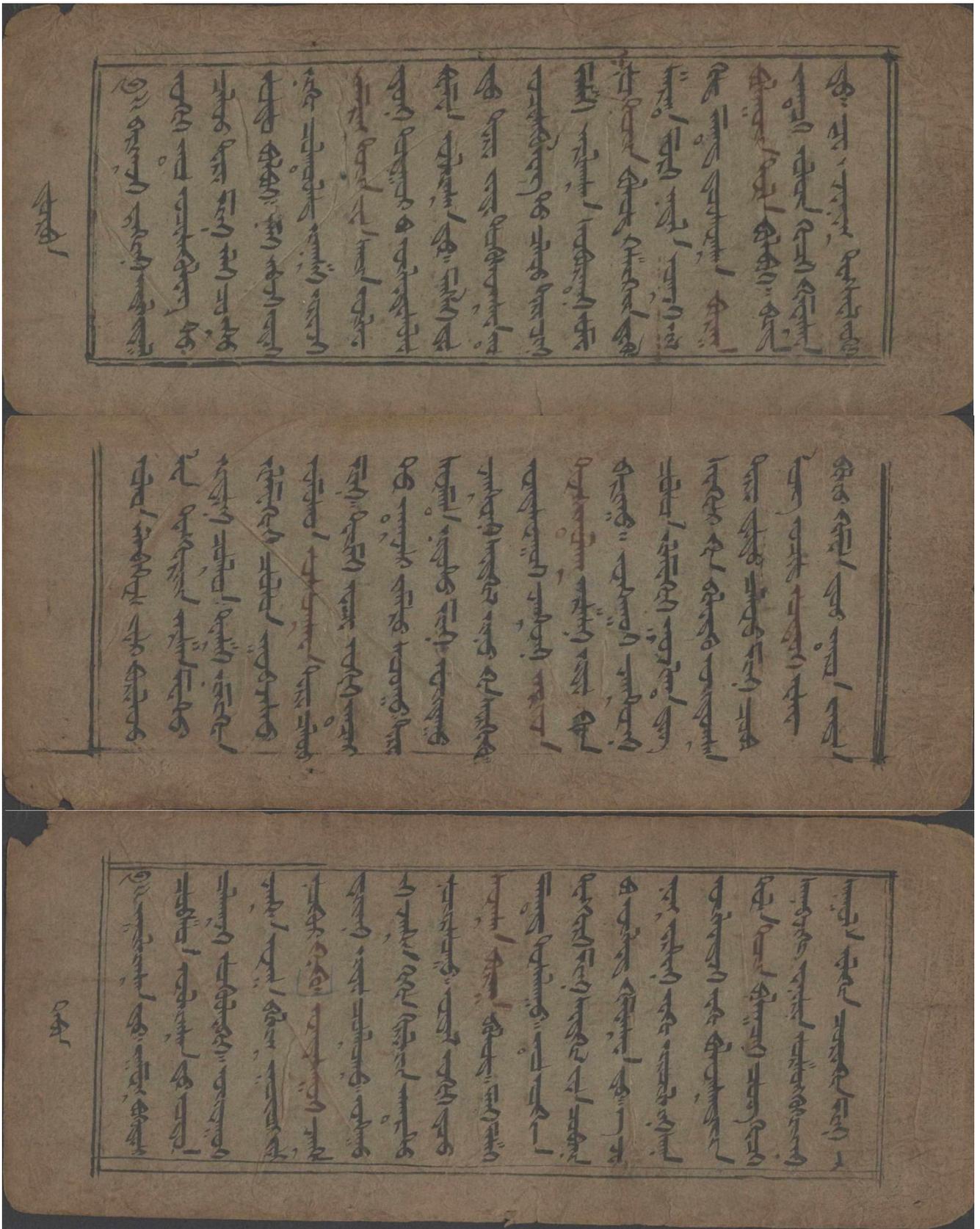
ɣuçin / xoyor belge-bēr çimeqsan ɣō / üzesküleng beyetü mini ɣūrban / yertençüyin xamuɣ amitani köböün / metü tedküqçi gegēn tungɣolaq [=tungyalaq] / sedkiltü mini ɣotumşitu [=ɣutumşitu] zurıān / züyil xamuq amitani nige zarlıq/-yēr tonılxon üyiledüqçi esü=/rün egeşiqtü mini: ɣūrban beye=/yin mün çinartu tusa bütēqsan / ɣaqca zürüken mini: nirütü-du / modun metü şoluun [=şuluun] üzesküleng / beyetü mini: / namuriyin sara metü / kir ügei niyuurtu mini

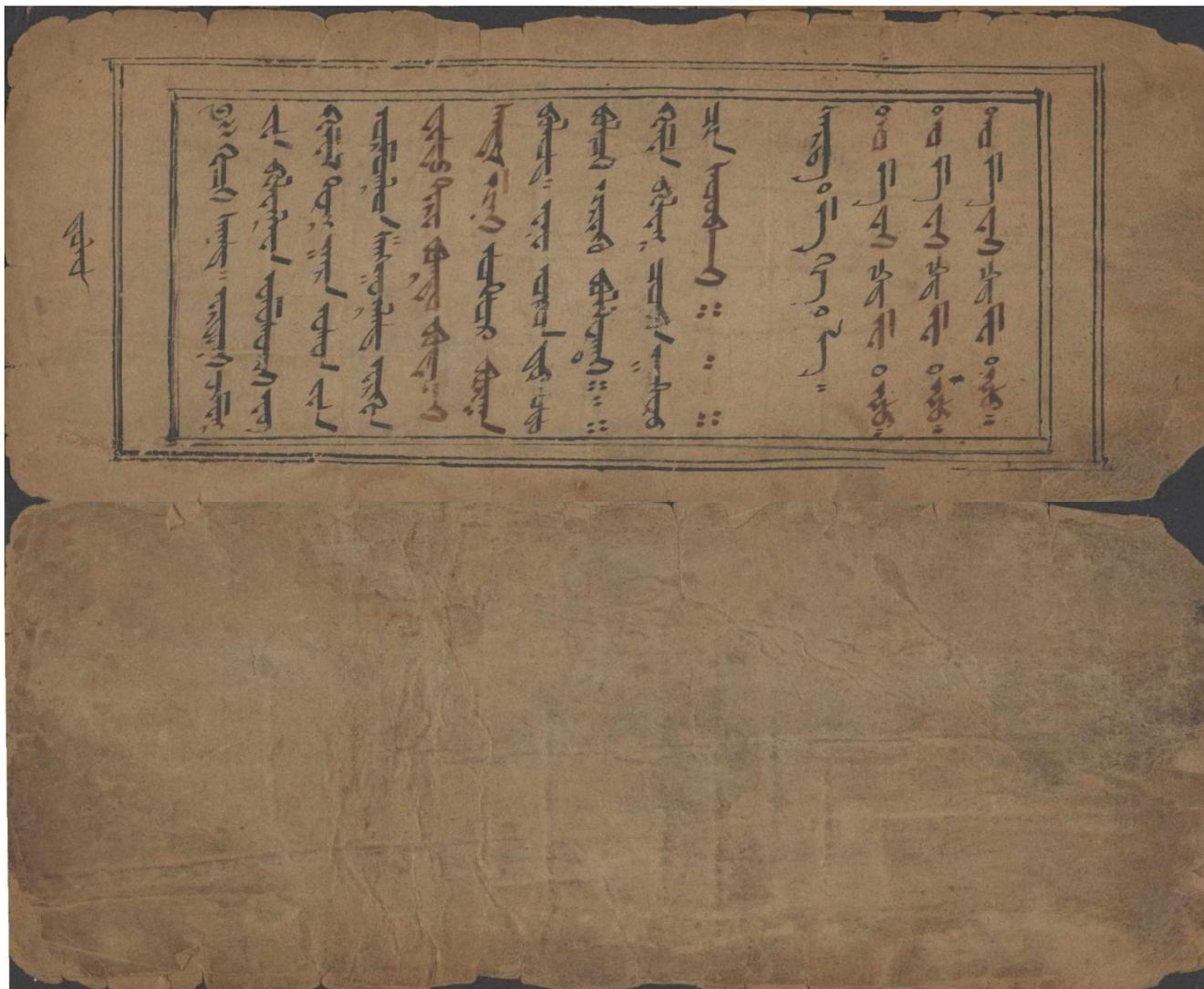
narani / genel metü büküi-ēce sür yeke / [6r] zalitu mini: nayan sayin yanzou / üliger töğüsüqsan ɣaqca / ezen mini kemēgēd jinggenete=/lē dou ɣarun maqtād: doun-yēn / xurāɣād [=xoryōd] nidün-yēn nilbüsu-bēn / arçād: tere dēdü yede töğü=/süqsan ɣō üzesküleng-tü zalou / tere mini: namai serülēd tengsel / ügei udapala-yin ünür töğü=/süqsan altan önggötü ölmöi/-ben mini zürüken-dü talbīd: / teqşi altan tor-yēr barılduqsan / mutur-yēr mini oroigi ilēd: / töğüs dousuqsan bodhi-du / toyin bolnayibi geji kemēgēd / odxana [=udaxna] yaɣānai: tenggeriner kürei=/len [=kürelen] souqsan-du emeqsen bolbou: [6v] töğüs dēdü bodhi-du toyin / bolxui-du sād kekü geqsan / bolbou: teneq mungxaq orçilong/-ēce sedkil inu neng jıq=/şiqsen bolbou: tegetelen nadasa / neng youn-du dutabā: ariūn / idēn ecige-bēn tebçīd: adi=/lidxal ügei xān sangsar-yēn / örkīd [=orkīd]: altan erdenibēr bütēq=/sen ordu xarşi xatuūd/-yēn geyigēd [=gegēd]: aya iyigeji od=/xu kümün öün-ēce öbörö / ken bolxu ā: bolboçigi / tere mini amitani zoboxoi-du / sedkil inu çiladaq belei / namai zoboxoi-gi ayiladād / sedkil inu zobonixu biyiza [7r] geji sanād: erdeni çimeq/-yēn beleqlen ümüsüji: eb=/kemel tuq xara üsün-yēn / ormoqlon şangxūqlād erken / dēdü tere boqdo bodhi=/sadv inu ötür burxan / bolōd: ene oron-du ödō / bolji irekü boltuɣai :: :: / kemēn beleq zobon xatuu=/jin soubai: :: :: / sarva mamghalam [=maŋgalam]: / om manı padme hūm: | om manı padme hūm: om manı padme hūm:

¹⁸ üyidaxu — ‘уставка’ [Krueger, 1978: 175].

Факсимиле







Использованная литература

Агваандандар, 2018: Агваандандар Алаша Лхарамба. Нэр уггын тодоггогч Сарны гэгээн гэрэл хэмээх дохионы бичиг оршвой. Улаанбаатар: Тод номын гэрэл төв, 2018.

Agvaandandar Alasha Lkharamba. Ner utgyn todotgogch Sarny geegen gerel khemeekh dokhiony bichig orshvoi. Ulaanbaatar: Tod nomyn gerel töv, 2018.

Хонхо, 1927: Хонхо. Калмыцкая хрестоматия для чтения в аймачных и в младших отделениях школ, примененная к обучению русскому языку посредством перевода / Сост. Ш. Болдырев в 1906 г. // Хонхо. Вып. II. Прага: Изд. КККР в ЧСР, 1927.

Khonkho. Kalmytskaia khrestomatia dlia chteniia v aimachnykh i v mladshikh otdeleniakh shkol, primenennaia k obucheniiu russkomu iazyku posredstvom perevoda / Sostavil Sh. Boldyrev v 1906. // Khonkho. Vyp. II. Praga: Izd. KKKR v ChSR, 1927.

Khonkho. Kalmyk anthology for reading in aimak and elementary schools, applied to teaching the Russian language through translation / Compiled by Sh. Boldyrev in 1906 // Khonkho. Issue II. Prague: Ed. Kalmyk Commission of Cultural Workers in ChSR, 1927.

Меняев, 2009: *Меняев Б. В.* Ойратский перевод истории одного деяния Будды // Мир «ясного письма». Элиста: КИГИ РАН, 2009. С. 11–17.

Meniaev B. V. Oiratskii perevod istorii odnogo deianiiia Buddy // Mir «iasnogo pis'ma». Elista: KIGI RAN, 2009. S. 11–17.

Menyaev B. V. Oirat translation of the history of one act of Buddha // World of “clear writing”. Elista: Kalmyk Institute for Humanitarian Research of the RAS, 2009. P. 11–17.

Очилов, 2006: *Очилов Н.* Поездка в Александровский и Багацхуровский улусы Астраханских калмыков // Н. Очилов. Живая старина. Из литературного наследия. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2006. С. 160–174.

Ochirov N. Poezdka v Aleksandrovskii i Bagatsokhurovskii ulusy Astrakhanskikh kalmykov // N. Ochirov. Zhivaia starina. Iz literaturnogo naslediiia. Elista: Kalm. kn. izd-vo, 2006. S. 160–174.

Ochirov N. A trip to the Aleksandrovsky and Bagatsokhurovsky uluses of the Astrakhan Kalmyks // N. Ochirov. Living antiquity. From the literary heritage. Elista: Kalmyk book publishing house, 2006. P. 160–174.

Сазыкин, 1988: *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. I. М.: Наука, 1988. 508 с.

Sazykin A. G. Katalog mongol'skikh rukopisei i ksilografov Instituta vostokovedeniia Akademii nauk SSSR. T. I. M.: Nauka, 1988. 508 с.

Sazykin A. G. Catalog of Mongolian manuscripts and woodcuts of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences. Vol. I. Moscow: Nauka, 1988. 508 p.

Galdan, 2014: *Galdan Do.* Tuuji üliger-ün emkidekel. Todu üsüg-ün erten-u dursxal bičig-un sungyuburi. Ürümqi: Sinjiyang-un arad-un keblel-un qoryi-a, 2014. 455 p. (In Mong.)

Bushwell, Lopez, David, 2014: *Bushwell E. Jr., Lopez S. David Jr.* The Princeton Dictionary of Buddhism. New Jersey: Princeton University Press, 2014. xxxii; 1266.

Krueger, 1978: *Krueger John R.* Materials for an Oirat-Mongolian to English citation dictionary. 3 Vol. Bloomington: The Mongolia Society, 1978.

Monier-Williams, 1899: Monier-Williams Monier. A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate indo-european languages. Oxford: The Clarendon Press, 1899.

Peri, 1918: *Peri Noël.* Les femmes de Çākya-Muni // Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient Année. 1918. 18. P. 1–37.

Sumatiratna, 2018: Sumatiratna. Tibetan-Mongolian Explanatory Dictionary with English Equivalents and Index of Mongolian Words Ed. by Alice Sarközi // Classical Mongolian Studies. I. Ulaanbaatar; Budapest: the International Association for Mongol Studies, 2018.

Tāranātha, 2008: Tāranātha. bcom ldan 'das thub pa'i dbang po'i mdzad pa mdo tsam brjod pa mthong bas don ldan// jo nang rje btsun tA ra nA tha'i gsung 'bum dpe bsdur ma. Vol. 32. Pages 160–509. Beijing: krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2008.

Bembya L. Mitruév¹

The Oirat text of «Tusa бүтэгсэн хан көбүүн туuji»

Introduction. Among the many works of Oirat literature, there is a small text that relates one of the episodes of the Buddha's life. This text cannot be attributed to didactic Buddhist teachings or to the category containing the complete biography of the Buddha, however, despite this, the text is interesting for its lyrical component and the fact that it demonstrates a plot connection with the famous biographies of the Buddha. *Purpose of the article.* The purpose is to introduce into scientific circulation the text of the Oirat manuscript copy of the history of Prince Siddhartha's renunciation from the world and its translation into Russian. This manuscript copy differs from other hitherto known copies and will help to clarify the ambiguities encountered in the other copies of this text. *Materials.* The research is based on a copy of the manuscript of the Oirat text “Tusa бүтэгсэн хан көбүүн туuji orošiboi” from Xinjiang Uygur Autonomous Region. *Results.* The result of this study is the hypothesis that the Oirat text is an adaptation from Mongolian, which in turn is a translation from the Tibetan language. Similarity was found between the sequence of events described in the Oirat text and the sequence of events in Lalitavistara.

Key words: Siddhartha, Buddhism, Todo Bichig.

Bembya L. Mitruév — Research Associate; Kalmyk Scientific Center of the RAS (8, Ilishkin St., Elista, 358000, Russia). ORCID: 0000-0002-1129-9656
bemitruev@yahoo.com

¹ The author would like to express his gratitude to B. A. Bicheev and A. A. Sizova for their help in preparing the article.

Р. П. Сумба

Учебная литература по философии на тибетском языке из фондов Национального музея им. Алдан Маадыр Республики Тыва

© Р. П. Сумба, 2021
DOI 10.25882/8zj7-ng78

Буддизм был признан официальной религией тувинцев в XVIII в., который ознаменовался строительством монастырей. К началу XX в. на территории Тувы насчитывалось 26 буддийских монастырей, которые были центрами образования и культуры, где традиционно изучали грамматику тибетского языка, иконографию, буддийскую философию. В Национальном музее хранится значительная коллекция ксилографических досок, которые использовали для печатания книг и тиражирования образов божеств, а также коллекция рукописей и ксилографов на тибетском и монгольском языках. Крупные буддийские монастыри в Туве имели богатые библиотеки, мастерские по изготовлению буддийской скульптуры и живописи.

Начавшиеся в 1930-е гг. изменения привели к разрушению всех буддийских монастырей и потере монастырской традиции. Часть библиотек из закрытых и разграбленных монастырей были переданы в Национальный музей Тувы. По рукописям на тибетском языке мы можем судить об уровне духовного образования, где изучали традиционные для гелугпинской традиции дисциплины. В фондах музея хранятся рукописи на тибетском языке по логике (прамана, цадма), парамита (парчин), мадхьямака (ума), абхидхарма (онбо) и виная (дулва).

Настоящая работа посвящена классификации и анализу собранных рукописей по философским текстам в буддийских монастырях Тувы, которые сохранились в Национальном музее Республики Тува.

Ключевые слова: Тува, Национальный музей, рукописи на тибетском языке, буддийская философия.

Сумба Рита Петровна — научный сотрудник, отдел культуры, науки и религии; Национальный музей им. Алдан-Маадыр Республики Тыва (Россия, 667000, Кызыл, ул. Титова, 30).
risul232001@yahoo.de

В Фондах Национального музея Тувы хранится коллекция рукописей и ксилографов на тибетском, монгольском и ойратском языках. Из них 930 единиц хранения составляют тексты на старомонгольской письменности и 8 текстов, написанных ойратским «ясным письмом» [Бичеев, 2019. С. 18]. Научное описание монгольской части коллекции было сделано А. Г. Сазыкиным [Сазыкин, 1992. С. 45]. Коллекция рукописей и ксилографов на тибетском языке насчитывает примерно 20 000 единиц музейного хранения. Большая часть коллекции поступила в фонды из библиотек буддийских монастырей Тувы.

С середины XVII в. в Туву начал проникать буддизм, который к концу XVIII в. стал уже официальной религией. В это время начали строить буддийские монастыри — хурээ, к концу XIX в. на территории Тувы существовало 26 монастырей. Первые хурээ находились на границе с Монголией, на территории современных Эрзинского и Тес-Хемского районов — это Кыргызский и Самагалтайский хурээ, построенные в начале XVIII в. [Монгуш, 2001. С. 55]. Проникновение буддизма в этих местах облегчалось

тем, что местное население говорило на монгольском языке.

По словам информатора К. Д. Аракчаа, Кыргызский хурээ (построен в 1772 г.), в котором он учился, являлся одним из религиозных центров в Южной Туве. Он рассказывал, что тувинские ламы часто ездили в Монголию, оттуда они везли предметы культа и священные книги (сутры) на монгольском и тибетском языках. Буддийские монастыри в Центральной Туве, как, например, один из самых крупных и известных религиозных центров — Устуу Хурээ, больше контактировали с Тибетом. Строительство монастыря осуществлялось под руководством приглашенного из Тибета Кунтана Римпоче, а также при участии китайских мастеров. Сюда часто приезжало высокое духовенство из Тибета [Монгуш, 2001. С. 65].

При крупных монастырях возникали школы, где традиционно преподавались буддийская философия, логика, грамматика, медицина, астрология. К. Д. Аракчаа рассказывал: «В Кыргызском хурээ тоже существовал факультет, который назывался Цанит (mtshan nyid kyi grva tshang). На этом факультете изучали

буддийскую философию, однако учеников было мало, так как предмет этот был очень сложный».

В фондах Национального музея хранится учебная литература, которая использовалась при изучении буддийской философии в монастырях Тувы: логика с психологией изучались по сочинениям индийского философа Дхармакирти — «Толкование трактата о достоверном познании» («Праманавартика») и комментарии к ним. Философия — по буддийской морали и психологии по сочинению Майтреи-Асанги «Абхисамайаламкара». Мадхьямака (метафизика) представлена работой Чандракирти «Введение в мадхьямику» («Мадхьямака-аватара»). Наука о «высокой дхарме» (Абхидхармакоша) изучалась по работе Васубандху «Украшение непосредственного постижения». «Кодекс монашеской дисциплины», возможно, изучали по сочинениям Цзонхавы, где предусматриваются устав и нормы поведения буддийской общины по «Ганджуру», приспособленные для секты Гелуг.

Подготовительные курсы

Для подготовительной программы при поступлении на философские факультеты использовались учебные пособия в жанре «дуйра». В фондах музея этот жанр представлен сочинениями *Жамьян Шадбы*: «Собрание учебных тем» ('jam dbyangs bzhad pa'i bsdus grva bzhugs so, № 3-42); сборник дуйчен: «bsdus chen gyi rnam bzhag rigs lam gser gyis sgo 'byed lung dang rigs pa'i gan mdzod bo gsal yid kyi mun sel skal ldan dad pa'i 'jug ngogs zhes bya ba bzhugs so № 3-129), посвященный шести темам: «три времени», «общее и частное определение» и др. Кроме того, текст дуйра *Сонам Вангьяла* (bsod nams dbang rgyal): «Наставление к собранию духовных указаний, открывающих врата рассуждений» (rigs pa'i sgo 'byed bsdus gzhung legs bshad nyi ma'i 'od zer, № 3-70). Краткое изложение «Праманавартики» тибетского ученого *Сэ Агбана Дажи* (bse ngag dbang bkra shis): «Ожерелье знатоков, исполняющее все чаянья счастливец» (tshad ma'i dgongs 'grel gyi bstan bcos chen po rnam 'grel gyi don gcig tu dril ba blo rab 'bring tha ma gsum du ston pa legs bshad chen po mkhas ba'i mgul rgyan skal bzang re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so, № 3-50).

Курс Праманавартики. Основной текст: tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'u byas pa bzhugs so, № 3-43.

В фондах музея хранятся комментарии на фундаментальные труды учёных по логике (tshad ma): комментарий ученика Цзонхавы, *Кедруба Дже* (mkhas-grub rje dge-legs dpal-bzang), на трактат Дхармакирти: «Семь разделов логики и сиддханти» (tshad ma sde bdun rgyan yid kyi mun sel, № 3-73); учебник по логике *Панчена Чоглха Одсэра* (paN chen mchog lha 'od zer 1429–1500), который использовали на философском факультете Дацан Дагсан Рабадодба (Stag-tshang Rva-ba-bstod), — трактат Праманаварти-

ки под названием «Уничтожение злого быка с ревом львиного голоса» (tshad ma rnam 'grel gyi bsdus gzhung shes bya'i sgo 'byed rgol ngan glang po 'joms pa gdong lnga'i gad rgyangs rgyu rig lde mig bzhugs so, № 3-37). Известны трактаты по логике *Сэ Агбана Дажи*: «Анализ учения о сознании, которое подобно свету, разгоняющему тьму» (blo rig gi mtha' dpyod mkhas ba' yid 'phrog 'khrul bral 'gro ba'i mun sel, № 3-59); «Драгоценное ожерелье анализа собственного метода Учения об основании» (rtags rigs gi rang lugs mtha' dpyod blo gsal mkhas pa'i mgul rgyan 'gro ba'i snying gi mun pa sel bar byed pa ku mu ta'i kha 'byed, № 3-17); «Лучезарное объяснение Сэ Агбана Дажи к учению о сознании, в котором наставлял всеведущий Жамьян Шадба» (rje thams cad mkhyen pa 'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rjes gsungs pa'i blo rig gi zur rgyan blo gsal blo gros kyi padma bzhad pa'i legs bzhad nyi ma'i 'od zer zhes bya ba khri chen ngag dbang bkra shis kyi mdzad bzhugs so, № 3-59). Состоящий из 4 частей комментарий на Праманавартику Дхармакирти: «Детальное исследование первой главы философского трактата по логике» (rgyas pa'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel gyi le'u dang po'i mtha' dpyod mkhas pa'i dbang po rje rta nag pa dge 'dun blo bzang gi gsung gyun dri ma med pa bzhugs so, № 3-98). Автор сочинения *Танакпа Гендун Лобсан* (rta nag pa dge 'dun blo bzang). Комментарий был издан в Монголии.

Литература по классу «теории аргументирования» (rtags rig) и классу «теории познания» (blo rig) представлена в фондах музея трудами *Чжамьян Шадбы*: «Золотое ожерелье прекрасных Учений, разъясняющее некоторые аспекты теории познания относительно ума и ведания ума» (blo rigs kyi rnam gzhag nyung gsal legs bshad gser gyi phreng mdzes so, № 3-59); «Золотое ожерелье прекрасных учений, проясняющее наставления [относительно] ведания аргумента» (rtags rigs kyi rnam bzhag nyung gsal legs bshad gser gyi phreng mdzes kyi mdzes, № 3-99); «Педагогическое представление видов психических состояний и осознаний» (blo rigs kyi rnam bzhag rigs pa'i gter mdzod, № 3-37), автором которого является *Панчен Чоглха Одзер*, ургинского издания.

Курс Праджняпарамиты. Абхисамайаламкара (shes rab gyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan, № 3-11).

Тексты Праджняпарамиты в фондах Национального музея Тувы представлены сочинениями *Цзонхавы Лобсан Дагба* (tsong kha pa blo bzang grags pa): «Сущность изложенных разъяснений, или трактат, анализирующий условное и прямое значение философии Махаяны» (drang ba dang nges pa'i don rnam par phyed ba'i bstan bcos legs bshad snying po bzhugs so, № 3-29); «Трактат, посвященный четырем стадиям на пути к состоянию архата, описание практики шравака, как описано в Абхисамайаламкаре» (zhugs pa dang gnas pa'i skyes bu chen po rnam kyi rnam par bzhag pa blo gsal bgrod pa'i them skas, № 3-59); «Подробное объяснение трудных для понимания мест в

концепции клешного¹ ума и алаявиджняны» (yid dang kun gzhi'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel, № 3-27); «Основной комментарий Цзонхавы к сочинению „Абхисамаяламкара“» (shes rab gyi pha rol tu phyin man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel ba dang bcas ba'i rgya cher bshad ba legs bshad gser gyi phreng, № 3-38), где объясняются достоинства и недостатки индийских и тибетских комментариев на Абхисамаяламкару.

Ряд комментариев и толкований к произведениям в области праджняпарамиты посвящены работам: *Кунчог Дамба Дронме* «Дверь вхождения в мудрость» (мановиджняна и алаявиджняна) (yid dang kun gzhi'i dka' gnas nam par bshad pa mkhas pa'i 'jug ngogs № 3-37) [Базаров, 2015. С. 213]. «Критическое исследование трактата с анализом условного и прямого значения писания» (drang ba dang nges pa'i don nam bar 'byed ba'i mtha' dbyod 'khrul bral lung rigs bai d'ür dkar po'i gan mdzod skal bzang re ba kun skong bzhugs so, № 3-37), этот учебник *Чжамьян Шадбы* является исследованием учения неяртха и нитартха [Базаров, 2015. С. 130]. Его сочинение: «Толкование восьми предметов и семидесяти смыслов» — учебник вводного курса по предмету «Парамита» (dngos po brgyad don bdun cu'i rnam bzhag legs par bshad pa mi pham bla ma'i zhal lung, № 3-26) в буддийских монастырях заучивали наизусть. Следующая работа — «Комментарий к первой главе раздела „phar phyin gyi mtha'-dpyod“ учебного пособия Джамьян Шадбы» (kun mkhyen 'jam dbyangs bzhad pa'i phar phyin gyi yig cha'i mchan 'grel gser gyi lde mig, № 3-26), также имеется комментарий ко второй и четвертой главам. Автором учебного пособия является *Нал ха бста па'i sgron me* (dkon mchog bstan pa sgron me 1762–1823), в коллекции хранится его сборник комментариев к Праджняпарамите ('grel pa don gsal gyi steng rgyas 'bring bsduš gsum mngon rtogs rgyan rtsa 'grel sogs mdo rgyan sbyar ba'i gzab bshad kyī zin bris sbas don gsal ba'i sgron me, № 3-29). А также был найден комментарий к праджняпарамите «Абхисамаяламкара» автора *Гьялцаб Дарма Ринчена* (rgyal tshab dar ma rin chen 1364–1432) «Украшение сущностных объяснений» (shes rab gyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa don gsal ba'i rnam bshad rgyan, № 3-83).

Основной работой по **Мадхьямаке** является работа Чандракирти «Мадхьямакааватара» (dbu ma la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so, № 3-11) и фундаментальный труд *Нагарджуну* ('phags pa klu sgrub), важнейший курс буддийского монастырского образования — «Основы мадхьямики» (dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur, № 3-12). В фондах музея имеются также известные сочинения индийских и тибетских ученых: *Шантидевы* (Zhi ba lha, 8 в. н. э.) «Бодхисаттвачарьяватара

па — Вступление на путь бодхисаттвы» (byang chub sems dpa'i sbyod pa la 'jugs, № 3-5); *Цзонхавы Лобсан Дагба* «Собрание инструкций относительно мадхьямака, данные уважаемым Римпоче» (rje rin po ches gnang pa'i dbu ma'i lta khrid, № 3-82); *Чжамьян Шадба* «Вступления в корневые строфы о срединности Чандракирти, т. н. врата счастья» (Dbu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs, № 3-60), где кратко изложено учение мадхьямаков-прасангов. А также сокращённый вариант учения «мадхьямака» автора *Лобсан Рабсала* (тиб. Blo bzang rab gsal, 1840–1910?) «Глубокая инструкция к большому комментарию на срединность» (dbu ma chen mo'i stong thun zab don lta ba'i blo gros mig sman, № 3-7).

Наука о «высокой дхарме» — **Абхидармакоша** изучалась по работе Васубандху «Сокровищница высшего учения» (chos mngon ba mdzod bzhugs so, № 3-3) и по базовому комментарию к этому произведению: (chos mngon pa'i mdzod kyī tshig le'ur, № 1-341), где излагается строение и организация живого и неживого материального мира, религиозно-философское воззрение школ хинаянского направления (вайбхашиков и саутрантиков).

Комментарий *И Чжамьян Шадба Агбан Цендуя* к третьей части «Абхидармакошакарика», написанной в стихах ('jam-dbyangs-bzhad-pa ngag-dbang-brtson-'grus 1648–1721): (chos mngon pa'i mdzod kyī dgongs 'grel gyi bstan bcos thub bstan nor bu'i gter? mdzod dus gsum rgyal ba'i bzhed don kun gsal, № 3-35).

И наконец, на пятом курсе изучался «кодекс монашеской дисциплины» — *Виная*. Коренным текстом являлся «Корень обетов», индийского ученого VI в. Гунапрабхи. Этот текст в музее обнаружить не удалось, но имеется сочинение *Цзонхавы*: (dul ba rgya mtsho snying po bsduš pa zhes bya ba bzhugs so) — «Объединённая сущность моря Винаи, № 2-143), где предусматриваются устав и нормы поведения буддийской общины по «Ганджуру», приспособленные для секты Гелуг. Два известных сочинения: «Правило монашеской дисциплины мастера Гелуг, *Дулдзин Дагба Гьялцена* (dul 'dzin grags pa rgyal mtshan, 1374–1434): ('dul ba'i slabs bya chen po dpal 'dzin grags pa rgyal mtshan gyis mdzad pa, № 3-78); и первая часть толкования трудных мест монастырской дисциплины автора *И Джамьян Шадбы*: ('dul ba'i dka' gnas nam par dpyad pa 'khrul spong blo gsal mgul rgyan tsi nta ma Ni'i phreng mdzes skal bzang re ba kun skong, № 3-77).

Таким образом, буддийские монастыри на территории Тувы были общеобразовательными и культурными центрами. Крупные монастыри Тувы: Эрзинский (1772), Самагалтайский (1773), Устуу-Хурээ (1907) имели хорошо оснащенные художественные мастерские, богатые библиотеки и монастырские колледжи. Судя по коллекции текстов на тибетском и монгольском языках в фондах Национального музея, в буддийских монастырях Тувы изучали азы буддийской философии, которая, возможно, была

¹ К л е ш н ы й у м (klistamanas; nyon [mongs can gyi] yid) — совершенно неуспокоенная виджняна умственного, которая характеризуется прочностью и постоянно имеет вид думания об алае полного созревания как о Я.

несистематичной. Есть данные, что многие послушники получали дальнейшее образование в буддийских монастырях Бурятии, Монголии и Тибета.

В дальнейшем работа по классификации и анализу буддийской литературы продолжается, что проливает свет на развитие буддизма в Туве.

Использованная литература

Базаров, 2015: *Базаров А. А.* Праджня-парамита тексты (XV–XX вв.) в бурятских монастырях // Учен. зап. ЗабГУ. 2015. № 2 (61).

Bazarov A. A. Pradzhnja-paramita teksty (XV–XX vv.) v buriatskikh monastyriakh // Uchenye zapiski ZabGU. 2015. № 2 (61).

Bazarov A. A. Prajnja-paramita texts (XV–XX centuries) in Buryat monasteries // Scientific notes ZabGU. 2015. № 2 (61).

Бичеев, 2019: *Бичеев Б. А.* Ойратская коллекция рукописей Национального музея Тувы // Новые исследования Тувы. 2019. № 4. С. 18–31.

Bicheev B. A. Oiratskaia kolleksiia rukopisei Natsional'nogo muzeia Tuvy // Novye issledovaniia Tuvy. 2019. № 4. S. 18–31.

Bicheev B. A. Oirat manuscript collection of the National Museum of Tuva // New Studies of Tuva. 2019. No. 4. P. 18–31.

Монгуш, 2001: *Монгуш М. В.* История буддизма в Туве. Новосибирск, 2001. 200 с.

Mongush M. V. Istoriia buddizma v Tuve. Novosibirsk, 2001. 200 s.

Mongush M. V. History of Buddhism in Tuva. Novosibirsk, 2001. 200 p.

Сазыкин, 1992: *Сазыкин А. Г.* Собрание монгольских рукописей и ксилографов из фондов Тувинского республиканского краеведческого музея им. 60 богатырей (Кызыл) // Тюркские и монгольские письменные памятники. Текстологические и культуроведческие аспекты исследования: сборник статей / отв. ред. С. Г. Кляшторный и Ю. А. Петросян. М.: Наука; Вост. лит., 1992. 162 с. С. 45–58.

Sazykin A. G. Sobranie mongol'skikh rukopisei i ksilo-grafov iz fondov Tuvinskogo respublikanskogo kraevedcheskogo muzeia im. 60 bogatyrei (Kyzyl) // Tiurkskie i mongol'skie pis'mennye pamiatniki. Tekstologicheskie i kul'turovedcheskie aspekty issledovaniia: sbornik statei / отв. red. S. G. Klyashtornyi i Yu. A. Petrosian. M.: Nauka; Vostochnaia literatura, 1992. 162 s. S. 45–58.

Sazykin A. G. The Collection of Mongolian manuscripts and Xylographs from the funds of the Tuva Republican Museum (Kyzyl) // Turkic and Mongolian written monuments. Textual and cultural aspects of the study: collection of articles / reports ed. S. G. Klyashtorny and Yu. A. Petrosyan. M.: Science; Oriental literature, 1992. 162 p. P. 45–58.

Rita P. Sumba

Educational Literature on philosophy in Tibetan language from the fund of National museum of Tuva Republic

Buddhism was recognized as the official religion of tuvans in the 18th century, which was marked by the construction of monasteries. There were 26 Buddhist monasteries in the territory of Tuva, which were centers of education and culture, where they traditionally studied the grammar of the Tibetan language, iconography, and Buddhist philosophy in the beginning of the XX century. Significant collections of woodcuts used for printing books and reproducing images of deities and collection of manuscripts and woodcuts in Tibetan and Mongolian languages are keeping in the National museum. Large Buddhist monasteries of Tuva had rich libraries, workshops for the production of Buddhist sculpture and painting.

The changes which was began in the 1930s, led to the destruction of all Buddhist monasteries and the loss of monastic tradition. Some of the libraries from the closed and looted monasteries were transferred to the National museum of Tuva. We can judge the level of spiritual education, where studied the traditional disciplines of the Gelugpa tradition, from the Tibetan manuscripts. The collections of manuscripts in the Tibetan language on logic are keeping in the funds of the museum.

Classification and analysis of the collected material on the texts of philosophical education in the Buddhist monasteries of Tuva, which are preserved in the National Museum of Tuva Republic are researched in this article.

Key words: Tuva, National museum, manuscript in Tibetan language, Buddhist philosophy.

Rita P. Sumba — Research Fellow, Department of Culture, Science and Religion, Aldan-Maadyr National Museum of the Republic of Tuva (30, Titov St., Kyzyl, 667000, Russia).
risu1232001@yahoo.de

А. А. Туранская

Фотокопии древнейугурских материалов в коллекции ИВР РАН

© А. А. Туранская, 2021
DOI 10.25882/y7ry-wd69

Фототека Института восточных рукописей РАН — коллекция, практически не упоминаемая в научной литературе. Между тем в ней хранятся уникальные фотокопии книг на различных восточных языках. Цель настоящей статьи — представить краткое описание единиц хранения Фототеки, включающих фотокопии древнейугурских рукописей, а также известные на сегодня сведения об их приобретении и передаче в коллекцию института.

Ключевые слова: памятники уйгурского письма, древнейугурский язык, фотокопии древнейугурских фрагментов, Фототека ИВР РАН, Турфанская коллекция в Берлине, Сериндийский фонд ИВР РАН.

Туранская Анна Александровна — кандидат филологических наук, младший научный сотрудник, Лаборатория Сериндика; Институт восточных рукописей РАН (Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18). ORCID 0000-0003-4293-5771
turanskaya@mail.ru

Фототека Института восточных рукописей РАН, пожалуй, наименее известна из всех коллекций института. Между тем в нее входят несколько тысяч фотографических снимков восточных книг на различных языках¹, а также фотографии, сделанные во время русских археологических экспедиций в различные страны Азии². Всего в настоящий момент в Фототеке выявлено шесть единиц хранения фотокопий древнейугурских рукописных материалов. Хранятся они под шифрами *ФА-84*, *ФВ-3*, *ФВ-14*, *ФВ-61*, *ФВ-77* и *ФВ-277*. Некоторые из них хорошо известны научному сообществу и были опубликованы множество раз. Тем не менее информация об их происхождении всегда оставалась за рамками научных публикаций³.

¹ Указать точное количество не представляется возможным в связи с отсутствием в настоящее время каталога этого фонда.

² Большая часть фотографий, сделанных во время археологических экспедиций, хранятся в настоящий момент в Архиве востоковедов ИВР РАН. В Фототеку включены, по большей части, отдельные фотографии, переданные вместе с фотокопиями рукописных материалов.

³ Например, в публикации 2013 г. Л. Ю. Тугушевой сказано: «В настоящей публикации представлены документы, оригиналы или фотокопии которых хранятся в рукописном собрании Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург). Переданные в свое время В. В. Радлову для исследования и публикации фотокопии документов, доставленных в Берлин экспедициями под руководством проф. А. Грюнведела и А. фон Лекока, были опубли-

Следует отметить, что некоторые фотокопии материалов были зарегистрированы в коллекции древнейугурских рукописей и фрагментов⁴ уже в первой

ликованы в USp под № 1–22, 24, 25, 27–41 и 61–88, 91–93. Тексты части документов из этой коллекции, представленные в настоящем издании, воспроизведены по фотокопиям, хранящимся в рукописном собрании ИВР РАН под шифрами ФВ 277/6. Однако отдельные документы, с которыми в свое время работал В. В. Радлов и другие тюркологи, в фондах ИВР РАН не сохранились» [Тугушева, 2013. С. 14]. На момент указанной публикации фотокопии в силу различных обстоятельств все еще не были разобраны и идентифицированы. Это обстоятельство не позволило Л. Ю. Тугушевой даже точно выявить фотокопии фрагментов Турфанской коллекции в Берлине, опубликованных с дополнениями С. Е. Малова в монографии В. В. Радлова «Uigurische Sprachdenkmäler» (USp) в 1928 г. (были опубликованы под № 1–46, 61–97). Конкорданс всех включенных в USp фрагментов с современными шифрами Санкт-Петербургской и Берлинской коллекций см.: [Туранская, 2020].

⁴ Позднее, в 1953 г., эти и другие материалы были выделены в Центральноеазиатский фонд, переименованный в Сериндийский в 2006 г. Фонд включает 6737 единиц хранения на 13 языках (санскрите, пракрите гандхари, тохарских языках А и Б, хотаносакском, согдийском, среднеперсидском (пехлеви), древнейугурском и китайском, тибетском, монгольском, арабском и тумшукско-сакском). Значительную его часть составляют фрагменты рукописей и ксилографов на древнетюркском или древнейугурском языке (4730 единиц хранения). Большинство из них были

четверти XX в. Так, в описи *Арх.* 69⁵ «Serindica. Список уйгурских коллекций Азиатского Музея. Описание уйгурских рукописей и фрагментов: коллекция А. А. Дьякова, Н. Н. Кроткова; [С. Е.] Малова; [М. М.] Березовского; [А. И.] Кохановского; [В. И.] Роборовского; [П. К.] Козлова; [С. Ф.] Ольденбурга, 1918 г.» значатся 27 единиц хранения⁶. Соотнести представленный в ней список с современными шифрами возможно лишь частично. Однако он помогает уточнить некоторые данные об истории приобретения материалов.

Согласно описи 1918 г.⁷ (*Sutrae uigurici* “de 8 luminis centris”. *Donum prof. Hanedae*), фотокопии «Сутры восьми светоносных» (*ФА-84*, *ФВ-277/13*) были переданы В. В. Радлову (1837–1918) известным японским ученым Тору Ханэда (1882–1955) в 1914 г.⁸

переданы в коллекцию Азиатского Музея (ныне ИВР РАН) до 1915 г.

⁵ Описание в основном опирается на отчеты переинвентаризации 1918 г. Однако, судя по отдельным записям, в последней редакции она не могла быть создана ранее 1925 г.

⁶ *Арх.* 69, с. 15–17. «38. Фотографические снимки с уйгурских рукописей: 1. Тетрадка с надписью «фотографии уйгурских рукописей», содержащая 28 фотографий»; 2. Пакет без надписи с 2^{ми} фрагментами; 3. Папка с надписью: *Repr. phot. Sutrae uigurici* “de 8 luminis centris” (*Donum prof. Hanedae*), 13 fol. инв. 1914, № 1597; 4. Обложка с надписью: «Фотографии рукописей», содержащая 6 снимков; 5. Обложка с надписью: «Фотографии кит. рукописей без шифра (sic!) числом 2»; 6. Фотография фрагмента с надписью: «Jar-hoto»; 7. Уйгурский фрагмент, наклеенный на бумагу с надписью: «53»; 8. Конверт с надписью: «Фотографии рукописей. Козлов 1910, 3; Козлов 1910, 3а»; 9. Обложка без надписи, содержащая: конверт с надписью: «Kr IX в. uig.-xyl. 1 fr.»; разорванную на 2 части фотографию без надписи; 12 уйгурских и 1 фрагмент, наклеенный на слоду; обложку с 2^{ми} фрагментами 4 Kr. a 58, (sic!); 7 фрагментов на слоду, наклеенных на лист бумаги. 10. Отрывок рукописи 3 Kr. a; 11. Фрагмент без надписи, наклеенный на бумагу; 12. Фотография с надписью: «Сирийская рукопись экспедиции С. Е. Малова. Турфанский оазис; 13. Обложка с надписью «Вторая коллекция Кроткова», содержащая 8 фрагментов и 1 фотографию с шифром: II 149; 14. Обложка с надписью «8 светов» (sic!). В папке 4 Kr. a и т. д. Содержание; 3 фрагмента. Всего: 27 уйгурских фрагментов.»

⁷ На папке с материалами под шифром ФВ-277/13 эта подпись дублируется.

⁸ Из сохранившейся частной корреспонденции последнего известно, что он гостил у В. В. Радлова на даче в Реболы с 7 по 10 августа 1914 г. По его словам, В. В. Радлов высоко оценил самый объемный из известных на тот момент древнеуйгурских текстов, обнаруженный экспедицией К. Отани (1876–1948). В. В. Радлов и Т. Ханэда провели три дня, читая его и исправляя сделанный Т. Ханедой перевод. В. В. Радлов предлагал японскому исследователю перевести текст на английский язык и издать в журнале Императорской Академии наук, однако, в силу неизвестных причин, эти планы не были воплощены в жизнь [Haneda, 1975. С. 641–646].

Фотокопии Берлинских фрагментов на древнеуйгурском языке (в настоящий момент хранятся под шифрами *ФВ-277/4-ФВ-277/6*, *ФВ-277/8*, *ФВ-277/15*), по всей вероятности, были переданы В. В. Радлову немецким ученым-тибетологом и исследователем Центральной Азии Альбертом Грюнведелем (1856–1935)⁹. Некоторые фотокопии имеют особое значение, поскольку оригиналы считаются утерянными в Турфанской коллекции в Берлине.

Особый интерес представляют фотокопии изданных в USp фрагментов, местонахождение которых в настоящий момент неизвестно. Фотокопии этих фрагментов из так называемых коллекций Клеменца — Роборовского¹⁰ и «четвертой коллекции Кроткова»¹¹ были переданы в Азиатский Музей С. Е. Маловым в 1928 г., после издания USp.

Ниже представлено описание всех выявленных на настоящий момент фотокопий древнеуйгурских рукописных материалов. Идентифицированы они были в процессе работы над первым томом «Каталога древнеуйгурских рукописей и ксилографов Сериндийского фонда Института восточных рукописей РАН»¹² (УС, 2021), подготовленного исследователями ИВР и Тоё Бунко (Восточная библиотека, Токио, Япония).

Шифрами **SI** обозначены фрагменты, хранящиеся в Сериндийском фонде ИВР РАН; шифрами **U**, **Mainz**, **Ch/U**, **MIK** — фрагменты Турфанской коллекции в Берлине (*, по устоявшейся традиции, отмечены те, которые в настоящий момент считаются утерянными).

⁹ Частная переписка В. В. Радлова и А. Грюнведеля, в которой упоминается передача фотокопий немецких фрагментов, представлена в: [Gumbrecht, 2002].

¹⁰ Известно, что В. И. Роборовский (1856–1910) возглавил организованную в 1893–1895 гг. Российским Географическим обществом экспедицию в Восточный Туркестан и Северо-Западный Китай. Экспедиция не ставила перед собой археологических целей. Тем не менее В. И. Роборовскому удалось приобрести некоторое количество фрагментов рукописей на различных языках, в том числе древнеуйгурском. Д. А. Клеменц (1848–1914), российский путешественник и археолог, посетил Турфан (Идыкутшари и Туяк-мазар) в 1898 г. Привезенные им фрагменты, по всей вероятности, либо были включены в состав других коллекций в связи с потерей провенанса, либо никогда не передавались в Азиатский Музей. В инвентарных книгах и описях упоминания о передаче обнаруженных ими фрагментов рукописей отсутствуют.

¹¹ Фрагменты с шифрами 3 Kr/26–3 Kr/41 также не зафиксированы в описях и инвентарных книгах Азиатского Музея. Фрагменты, хранящиеся в настоящий момент в Сериндийском фонде с такими старыми инвентарными номерами, не имеют отношения к рукописным фрагментам, опубликованным В. В. Радловым и С. Е. Маловым. Шифры 3 Kr/24–3 Kr/31 были присвоены согдийским фрагментам во время инвентаризации, осуществлявшейся после Второй мировой войны.

¹² Неоценимую помощь в идентификации фрагментов Фототеки оказал научный редактор каталога, почетный профессор Свободного университета Берлина Петер Циме.

Шифр	Описание	Подпись-шифр на фотокопиях	Идентификация с указанием публикаций
ФА-84 ¹	12 фото	—	Кюотская рукопись «Сутры восьми светоносных» (уйг. Säkiz yükmäk yaruk) ² .
ФВ-3	11 фото	—	Фрагменты штукатурки с надписями на брахми и уйгурском. Не опубликованы ³ .
ФВ-14	2 фото	Кг. IV, a1.	SI 1542 (Кг II/29-1) ⁴ .
ФВ-61	4 фото	4b Кг/222.	SI 4094 (4b Кг/222) ⁵ .
		O/39.	SI 4820 (O/39) ⁶ .
		Кг IV/699.	SI 3128 (Кг IV/699) ⁷ .
		M/7.	SI 4504 (M/7) ⁸ .
ФВ-77	19 фото ⁹	№ 122. 3 Кг/29a, b, c ¹⁰ .	Три фрагмента из коллекции Кроткова (?) ¹¹ . 3 Кг/29a ¹² : [USp, 1928. № 122; Li, 1996b. № 4·8; Matsui, 2015. № F; 2017. № F; 2018. С. 112; 2021. № C4]; 3 Кг/29b ¹³ : [USp, 1928. № 123; Li, 1996b. № 4·9; Matsui, 2015. № G; 2017. № G; 2018. С. 116; 2021. № C3].
		3 Кг/30 a, b, c.	Три фрагмента из коллекции Кроткова (?) ¹⁴ . 3 Кг/30 a : [USp, 1928. № 118]; 3 Кг/30 b : [USp, 1928. № 119; Matsui, 2014. № C1; 2018. С. 115; 2021. № C1]; 3 Кг/30 c : [USp, 1928. #121; Matsui, 2018. С. 115; 2021: C2].
		№ 112, № 125, № 126. 3 Кг/31 a, b, c.	Три фрагмента из коллекции Кроткова (?) ¹⁵ . 3 Кг/31 a : [USp, 1928. № 112; SUK, 1993. № Mi07; Li, 1996a. #69; Sayit, Yüsüp, 2000. № 98 (9_7); Özyetgin, 2004 С. 214–215; Li, 2012. № 111; Тугушева, 2013. № Pa6]; 3 Кг/31 b : [USp, 1928. № 125; SUK, 1993. № Mi13; Li, 1996b. № #4·11; Sayit, Yüsüp, 2000. № 104 (9_3); Li, 2012. № 116]; 3 Кг/31 c : [USp, 1928. № 126; SUK, 1993. № Mi14; Li, 1996b. № 6·15; Sayit, Yüsüp, 2000. № 105 (9_14); Li, 2012. № 117].
		№ 124, № 120. 3 Кг/32 a, b.	Два фрагмента из коллекции Кроткова (?) ¹⁶ . 3 Кг/32 a : [USp, 1928. № 124; SUK, 1993. № Mi16; Li, 1996a. № 61; Sayit, Yüsüp, 2000. № 107(9_16); Li, 2012. № 120]; 3 Кг/32 b : [USp, 1928. № 120; SUK, 1993. № Mi08; Li, 1996a. #70; Sayit, Yüsüp, 2000. № 99 (9_8); Li, 2012. № 109; Тугушева, 2013. № Pa8].

¹ 12 фотокопий рукописи вместе с запиской В. В. Радлова также хранятся под шифром *ФВ-277/13*.

² [Oda, 2010. № K1].

³ Местонахождение оригиналов в настоящий момент неизвестно.

⁴ [UC, 2021. № 0146]. [Shōgaito, 2003. № Kc].

⁵ [UC, 2021. № 0419]. [Тугушева, 1996a. № 7; Matsui, 2010c. С. 35–36; Тугушева, 2013. № Pa29; Moriyasu, 2015. С. 662–663; 2019. С. 66–68].

⁶ [UC, 2021. № 0422]. [Малов, 1932. #4; Тугушева, 2008. С. 48; Тугушева, 2013. № Pa44; Vér, 2019. № PO19, PO20; Matsui, 2021. № B7, B8].

⁷ [UC, 2021. № 0427]. [Малов, 1951. С. 204–207; SUK, 1993. № Sa09; Li, 1996a. № 7; Sayit, Yüsüp, 2000. № 9 (1_9); Matsui, 2002. С. 101–103; Özyetgin, 2004. С. 220–222; Li, 2012. № 56; Тугушева, 2013. № Про4].

⁸ Описание см.: [UC, 2021. № 0447]. Опубликованы в: [Малов, 1927. № 1; SUK, 1993. № Lo23; Li, 1996a. № 37; Sayit, Yüsüp, 2000. № 56 (4_9); Li, 2012. № 25; Тугушева, 2013. № За22].

⁹ Номера на оборотной стороне фотографий соответствуют номерам в USp, 1928.

¹⁰ Фрагмент *3 Кг/29c* не был опубликован. Факсимиле см.: [UC, 2021. С. 376].

¹¹ Местонахождение оригиналов в настоящий момент неизвестно.

¹² [UC, 2021. № 0425].

¹³ [UC, 2021. № 0426].

¹⁴ Местонахождение оригиналов в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0488, 0455, 0475].

¹⁵ Местонахождение оригиналов в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0482, 0471, 0472].

¹⁶ Местонахождение оригиналов в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0474, 0479].

№ 111, № 113. 3 Kr/33 a, b.	Два фрагмента из коллекции Кроткова (?) ¹⁷ . 3 Kr/33 a: [USp, 1928. № 111; SUK, 1993. № Mi04; Li, 1996b. № 6·10; Sayit, Yüsüp, 2000. № 95 (9_4); Özyetgin, 2004: 213–214; Li, 2012. № 106; Тугушева, 2013. № Pa4]. 3 Kr/33 b: [USp, 1928. № 113; Li, 1996b. № 3·6; SUK, 1993. № Lo10; Sayit, Yüsüp, 2000. № 57 (4_10); Li, 2012. № 4 (7–8); Тугушева, 2013. № 3a14].
№ 114. 3 Kr/34.	Фрагмент из коллекции Кроткова (?) ¹⁸ . [USp, 1928. № 114; SUK, 1993. № Sa22; Li, 1996b. № 1·4; Sayit, Yüsüp, 2000. № 22 (1_22); Li, 2012. № 80; Тугушева, 2013. № Pro7].
№ 115. 3 Kr/35.	Фрагмент из коллекции Кроткова (?) ¹⁹ . [USp, 1928. № 115; Umemura, 1977. С. 014-016; SUK, 1993. № Mi01; Li, 1996b. № 6·8; Sayit, Yüsüp, 2000. № 92 (9_1); Li, 2012. № 104; Тугушева, 2013. № Pa1].
№ 109. 3 Kr/36.	Фрагмент из коллекции Кроткова (?) ²⁰ . [USp, 1928. № 109; SUK, 1993. № Sa05; Li, 1996b. № 2·10; Sayit, Yüsüp, 2000. № 5 (1_5); Li, 2012. № 69; Тугушева, 2013. № Pro1; Özyetgin, 2014. С. 165–166].
№ 117, № 116. 3 Kr/37 a, b.	Два фрагмента из коллекции Кроткова (?) ²¹ . 3 Kr/37 a: [USp, 1928. № 117; SUK, 1993. № Mi15; Li, 1996a. № 60; Sayit, Yüsüp, 2000. № 106 (9_15); Li, 2012. № 119]; 3 Kr/37 b: [USp, 1928. № 116; Umemura, 1977. С. 019-022; SUK, 1993. № Mi03; Li, 1996b. № 6·14; Sayit, Yüsüp, 2000. № 94 (9_3); Li, 2012. № 103; Тугушева, 2013. № Pa3].
№ 110. 3 Kr/38.	Фрагмент из коллекции Кроткова (?) ²² . [USp, 1928. № 110; SUK, 1993. № Sa23; Li, 1996b. № 1·3; Sayit, Yüsüp, 2000. № 23 (1_23); Li, 2012. № 79; Тугушева, 2013. № Pro8].
№ 108. 3 Kr/39.	Фрагмент из коллекции Кроткова (?) ²³ . [USp, 1928. № 107; SUK, 1993. № Sa07; Li, 1996b. № 2·12; Sayit, Yüsüp, 2000. № 7 (1_7); Özyetgin 2004. С. 208–210; Li, 2012. № 57; Тугушева, 2013. № Pro3; Özyetgin, 2014. С. 168–169].
№ 127. 3 Kr/40.	Фрагмент из коллекции Кроткова (?) ²⁴ . [USp, 1928. № 127; SUK, 1993. № WP05; Li, 1996b. № 6·6; Sayit, Yüsüp, 2000. № 90 (8_4); Li, 2012. № 98].
№ 107. 3 Kr/41.	Фрагмент из коллекции Кроткова (?) ²⁵ . [USp, 1928. № 107; SUK, 1993. № Sa0; Li, 1996b. № 2·12; Sayit, Yüsüp, 2000. № 7 (1_7); Özyetgin, 2004: С. 208–210; Li, 2012. № 57; Тугушева, 2013. № Pro3; Özyetgin, 2014. С. 168–169].
№ 47.	SI 6546 (Uig/16) ²⁶ .
№ 48.	Фрагмент из коллекции Клеменца – Роборовского (Kle- Rob/2 ?) ²⁷ . [USp, 1928. № 48; SUK, 1993. № Mi06; Li, 1996b. № 3·5; Sayit, Yüsüp, 2000. № 97 (9_6); Li, 2012. № 121; Тугушева, 2013. № Pa5].

¹⁷ Местонахождение оригиналов в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0483, 0454].

¹⁸ Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0434].

¹⁹ Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0481].

²⁰ Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0431].

²¹ Местонахождение оригиналов в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0473, 0480].

²² Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0435].

²³ Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0432].

²⁴ Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0486].

²⁵ Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0433].

²⁶ [UC, 2021. № 0446].

²⁷ Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0470]. Фотокопия фрагмента хранится также под шифром ФВ-277/7.

		№ 51.	Фрагмент из коллекции Клеменца – Роборовского (Kle- Rob/5 ?) ²⁸ . [USp, 1928. № 51; SUK, 1993. № Pl02; Li, 1996b. № 1·7; Sayit, Yüsüp, 2000. № 84 (6_2); Özyetgin 2004: С. 188; Li, 2012. № 91].
		№ 52.	Фрагмент из коллекции Клеменца-Роборовского (Kle- Rob/6 ?) ²⁹ . [USp, 1928. № 52; SUK, 1993. № Lo08; Li, 1996b. № 3·2; Sayit, Yüsüp, 2000. № 55 (4_8); Li, 2012. № 2 (4-5); Тугушева, 2013. № 3a12].
		№ 55.	Фрагмент из коллекции Клеменца-Роборовского (Kle- Rob/9 ?) ³⁰ . [USp, 1928. № 55; SUK, 1993. № WP04; Li, 1996a. № 64; Sayit, Yüsüp, 2000. № 89 (8_3); Li, 2012. № 99].
ФВ-277/1	1 фото	О.2. #107. 3 Кт/41 ³¹	Фрагмент из коллекции Ольденбурга (?) ³² . [Тугушева, 2013. № Pa23].
ФВ-277/2	2 фото	—	SI 4735 (O/70) ³³ .
ФВ-277/3	5 фото	3 Кт/24.	Семь фрагментов из коллекции Кроткова (?) ³⁴ . Не опубликованы.
		3 Кт/26.	Фрагмент из коллекции Кроткова (?) ³⁵ . [Тугушева, 2013. № Pa22].
		3 Кт/27.	Фрагмент из коллекции Кроткова (?) ³⁶ . Не опубликован.
		3 Кт/28.	Фрагмент из коллекции Кроткова (?) ³⁷ . Не опубликован.
		—	Четыре фрагмента из коллекции Кроткова (3 Кт/25a, b, c, d ?) ³⁸ . Не опубликованы.
ФВ-277/4	7 фото ³⁹	T II D 147b.	U 5322 ⁴⁰ .
		T II D 148b.	U 5304 ⁴¹ .
		T II D 375, T II D 149d, T II D 149e.	U 5313 ⁴² , U 5585 ⁴³ , U 5586 ⁴⁴ .
		T II D 205b.	U 5306 ⁴⁵ .
		T II D 148 c.	U 5323 ⁴⁶ , U5324 ⁴⁷ .

²⁸ Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0489].

²⁹ Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0452].

³⁰ Две фотокопии. Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0487].

³¹ На фотокопии этот шифр зачеркнут.

³² Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0484].

³³ Описание см.: [UC, 2021. № 0462]. Опубликовано в [Малов, 1932. № 3; Umemura, 1977. С. 011-014; SUK, 1993. № Ad02; Li, 1996a. № 5; Sayit, Yüsüp, 2000. № 81 (5_2); Li, 2012. № 93; Тугушева, 2013. № Pa43].

³⁴ Семь фрагментов «Сутры десяти царей» (кит. 十王經, Шиван-цзин). Местонахождение оригиналов в настоящий момент неизвестно.

³⁵ Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0485].

³⁶ Фрагмент документа. Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно.

³⁷ Буддийское покаяние. Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно.

³⁸ Документы. Местонахождение оригиналов в настоящий момент неизвестно.

³⁹ С материалами хранится записка С. Е. Малова: «Снимки с уйгурских рукописей немецких экспедиций на 7 (семи) листах (Не изданы. см.: *Radloff W. Uigurische Sprachdenkmäler. Leningrad, 1928. P. 156*). 1 сент[ября] 1928. Сер. Малов».

⁴⁰ [Raschmann, 2007. № 214].

⁴¹ [Raschmann, 2007. № 62].

⁴² [Raschmann, 2007. № 213].

⁴³ [Raschmann, 2009. № 268].

⁴⁴ [Raschmann, 2009. № 436].

⁴⁵ Две фотографии. [Raschmann, 2007. № 210].

⁴⁶ [Raschmann, 2009. № 27].

⁴⁷ [Raschmann, 2009. № 28].

		Т II D 363с.	U 5619 ⁴⁸ .
ФВ-277/5	1 фото	Т II D 149с.	U 5584 ⁴⁹ .
ФВ-277/6	61 фото ⁵⁰	№ 2.	U 5272 ([T I] D 176 / TM 232) ⁵¹ .
		№ 3.	U 5265 (TM 235) ⁵² .
		№ 4.	U 5326 (TM 228) ⁵³ .
		№ 5.	U 5251 (TM 229) ⁵⁴ .
		№ 9.	U 5327 (TM 231) ⁵⁵ .
		№ 11.	U 5271 (TM 237) ⁵⁶ .
		№ 12.	*U 9181 (TM 225) ⁵⁷ .
		№ 13.	U 5238 ([T I] D 168 / TM 224) ⁵⁸ .
		№ 14.	U 5245 (TM 220) ⁵⁹ .
		№ 16.	Mainz 693 ([T I] D 187 / TM 206) ⁶⁰ .
		№ 17.	U 5293 ([T I] D 200/TM 219) ⁶¹ .
		№ 18.	U 5230 ([T I] D 51 / TM 222) ⁶² .
		№ 19.	U 5278 (TM 78) ⁶³ .
		№ 21.	U 5305 ([T I] D 200/TM 223) ⁶⁴ .
		№ 23.	U 5938 (TM 216) ⁶⁵ .
		№ 24.	U 5295 ([T I] D 188/TM 213) ⁶⁶ .
		№ 25.	U 5296 (TM 217).
		№ 28.	U 5273 ([T I] D 135 / TM 211) ⁶⁷ .
		№ 30.	U 3907 ([T I] D 176 / TM 207) ⁶⁸ .
		№ 34.	*U 9005 (T I / TM 240) ⁶⁹ .
№ 36.	*U 9190 (T I) ⁷⁰ .		
№ 37.	*U 9191 ⁷¹ .		
№ 40.	*U 9179 (T I / TM 244) ⁷² .		
№ 41.	*U 9180 (T I / TM 239) ⁷³ .		

⁴⁸ [Knüppel, 2013. № 268].

⁴⁹ [Raschmann, 2009. № 220].

⁵⁰ Номера на оборотной стороне фотографий соответствуют номерам в [USp, 1928].

⁵¹ [Raschmann, 2007. № 90].

⁵² [Raschmann, 2007. № 84].

⁵³ [Raschmann, 2007. № 215].

⁵⁴ [Raschmann, 2007. № 154].

⁵⁵ Две фотографии. [Raschmann, 2009. № 377].

⁵⁶ [Raschmann 2007. № 89].

⁵⁷ Две фотографии. [Raschmann, 2009. № 365].

⁵⁸ [Raschmann, 2007. № 70].

⁵⁹ [Raschmann, 2007. № 59].

⁶⁰ [Raschmann, 2007. № 64].

⁶¹ [Raschmann, 2007. № 44].

⁶² [Raschmann, 2007. № 101].

⁶³ [Raschmann, 2007. № 134].

⁶⁴ [Raschmann, 2007. № 60].

⁶⁵ Не опубликован.

⁶⁶ [Raschmann, 2007. № 161].

⁶⁷ [Raschmann, 2007. № 91].

⁶⁸ На фотографии только строки 15–28. [Raschmann, 2007. № 16].

⁶⁹ [Raschmann, 2009. № 329].

⁷⁰ [Raschmann, 2009. № 363].

⁷¹ [Raschmann, 2009. № 332].

⁷² [Raschmann, 2009. № 291].

⁷³ [Raschmann, 2007. № 160].

	№ 44.	Ch/U 7475 (T I TM 245) ⁷⁴ .
	№ 46.	Ch/U 7024 (TM 270) ⁷⁵ .
	№ 61a, № 61b.	U 5240 (T II D 373) ⁷⁶ .
	№ 62. T II D 388.	U 5266 (T II D 338) ⁷⁷ .
	№ 63. T II No. 2.	U 5231 (T II Čiqtim 2) ⁷⁸ .
	№ 64. T II No. 6.	MIK III 50 (T II Čiqtim 6) ⁷⁹ .
	№ 65. T II 148a.	U 5325 (T II D 148a) ⁸⁰ .
	№ 66. T II M 11.	U 5268 (T II M 11) ⁸¹ .
	№ 67. T II D 149a.	U 5232 (T II D 149a) ⁸² .
	№ 68. D 321.	U 5310 (T II D 321) ⁸³ .
	№ 69. T II No. 1.	U 5331 (T II Čiqtim 1) ⁸⁴ .
	№ 70. D 43.	U 5263 (T II D 43) ⁸⁵ .
	№ 71. S 18.	U 5315 ([T] II S 18) ⁸⁶ .
	№ 72. D 205a.	U 5307 (T II D 205a) ⁸⁷ .
	№ 73. T II Čiqtim Nr. 7.	U 5242 (T II Čiqtim 7) ⁸⁸ .
	№ 74. D 147a/I, D 147a/II.	U 5321 (T II D 147a) ⁸⁹ .
	№ 75, № 76. D 238.	U 5308 (T II D 238) ⁹⁰ , U 5308 (TM 102a) ⁹¹ .
	№ 78. T II No. 5.	U 5243 (T II Čiqtim 5) ⁹² .
	№ 79. T II B 21.	U 5328 (T II B 21) ⁹³ .

⁷⁴ [USp, 1928. № 44; Yakup, 2016. С. 185].

⁷⁵ [USp, 1928. № 46].

⁷⁶ Две фотографии. [Raschmann, 2007. № 71; USp, 1928. № 61].

⁷⁷ [Raschmann, 2007. № 133].

⁷⁸ [Raschmann, 2007. № 80].

⁷⁹ [Raschmann, 2007. № 150].

⁸⁰ [Raschmann, 2007. № 29].

⁸¹ [Raschmann, 2007. № 86].

⁸² [Raschmann, 2007. № 102].

⁸³ [Raschmann, 2007. № 136].

⁸⁴ [Raschmann, 2007. № 115].

⁸⁵ [Raschmann, 2007. № 115].

⁸⁶ [Raschmann, 2007. № 24].

⁸⁷ [Raschmann, 2007. № 211].

⁸⁸ [Raschmann, 2007. № 129].

⁸⁹ Две фотографии. [Raschmann, 2007. № 57].

⁹⁰ [Raschmann, 2007. № 21].

⁹¹ [Raschmann, 2007. № 22].

⁹² [Raschmann, 2007. № 121; USp, 1928. № 78, 82].

⁹³ [Raschmann, 2007. № 216].

		№ 81, № 82. Т II.	U 5242 (Т II Čiqtim 7) ⁹⁴ , U 5243 (Т II Čiqtim 5) ⁹⁵ .
		№ 83, № 84. Т II S 19b.	U 5250 (Т II D 373a) ⁹⁶ , U 5249 (Т II D 373b) ⁹⁷ , U 5314 (Т II S 19b) ⁹⁸ .
		№ 85. Т II Toyoq ohne Nr.	U 5233 ⁹⁹ , U 5267 (Т II Toyoq ohne Nr.) ¹⁰⁰ .
		№ 86. D 149b.	U 5270 (Т II D 149b) ¹⁰¹ .
		№ 87. Т II No. 3.	*U 9182 (Т II Čiqtim 3) ¹⁰² .
		№ 88. Т II 205 (1-4).	U 5317 (Т III M 205) ¹⁰³ .
		№ 91. Т II 360/I-II.	U 5311 (Т II D 360) ¹⁰⁴ .
		№ 92. D 149f.	U 5320 ([Т II] D 149 f) ¹⁰⁵ .
		№ 93. Т II B 23.	U 5329 (Т II B 28) ¹⁰⁶ .
		№ 47.	SI 6546 (Uig/16, Kle-Rob/1) ¹⁰⁷ .
ФВ-277/7	6 фото ¹⁰⁸	№ 48.	Фрагмент из коллекции Клеменца – Роборовского (Kle-Rob/2 ?) ¹⁰⁹ . [USp, 1928. № 48; SUK, 1993. № Mi06; Li, 1996b. № 3·5; Sayit, Yüsüp, 2000. № 97 (9_6); Li, 2012. № 121; Тугушева, 2013. № Pa5].
		№ 49.	Фрагмент из коллекции Клеменца – Роборовского (Kle-Rob/3 ?) ¹¹⁰ . [USp, 1928. № 49; Li, 1996b. № 3·22; Тугушева, 2013. № Pa7].
		№ 50.	Фрагмент из коллекции Клеменца – Роборовского (Kle-Rob/4 ?) ¹¹¹ . [USp, 1928. № 50; Li, 1996b. № 5·2; Тугушева, 2013. № X312].
		№ 53.	SI 6544 (Kle-Rob/7, Uig/14) ¹¹² .
		№ 54.	Фрагмент ¹¹³ .

⁹⁴ [Raschmann, 2007. № 129].⁹⁵ [Raschmann, 2007. № 121].⁹⁶ [Raschmann, 2007. № 153; USp, 1928. № 83].⁹⁷ [Raschmann, 2007. № 152; USp, 1928. № 84].⁹⁸ Фрагмент не был включен в [USp, 1928]. [Raschmann, 2007. № 23].⁹⁹ [Raschmann, 2007. № 103].¹⁰⁰ Фрагмент не был включен в [USp, 1928]. [Raschmann, 2007. № 85].¹⁰¹ [Raschmann, 2007. № 88].¹⁰² [Raschmann, 2009. № 319].¹⁰³ Четыре фотографии.¹⁰⁴ Две фотографии. [Raschmann, 2007. № 212].¹⁰⁵ [Raschmann, 2007. № 45].¹⁰⁶ [Raschmann, 2007. № 30].¹⁰⁷ Описание см.: [UC, 2021. № 446]. Опубликовано в: [USp, 1928. № 47; SUK, 1993. № Lo09; Li, 1996b. № 3·3; Sayit, Yüsüp, 2000. № 54 (4_9); Li, 2012. № 3; Тугушева, 2013. № 3a13].¹⁰⁸ Номера на оборотной стороне фотографий соответствуют номерам в USp, 1928.¹⁰⁹ Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0470]. Фотокопия фрагмента хранится также под шифром ФВ-77.¹¹⁰ Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0469].¹¹¹ Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0468].¹¹² Две фотографии. Описание см.: [UC, 2021. #0421]. Опубликовано в: [USp, 1928. № 53; Li, 1996b. № 4·10 A–D; Özyetgin, 2004. С. 190–193; Тугушева, 2013. № Pa36; Matsui, 2015c. № B1–B4; Vér, 2019. №: PO21–PO24; Matsui, 2021. № B1–B4].¹¹³ Установить коллекцию не представляется возможным. Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно. [UC, 2021. № 0490].

ФВ-277/8	11 фото ¹¹⁴	№ 8.	U 5264 ([T I] D 176 / TM 236) ¹¹⁵ .
		№ 10.	U 5262 (TM 234) ¹¹⁶ .
		№ 16.	Mainz 693 ([T I] D 187 / TM 206) ¹¹⁷ .
		№ 20.	U 5261 (TM 233) ¹¹⁸ .
		№ 31.	U 5299 (TM 207) ¹¹⁹ .
		№ 33.	*U 9005 (T I / TM 240) ¹²⁰ .
		№ 35.	*U 9189 (T I / TM 241) ¹²¹ .
		№ 85 ¹²² .	Фрагмент ¹²³ . Не опубликован.
		№ 86.	Фрагмент ¹²⁴ . Не опубликован.
		№ 87.	U 5937 (TM 208) ¹²⁵ .
		№ 88.	Фрагмент ¹²⁶ . Не опубликован.
№ 89.	Фрагмент ¹²⁷ . Не опубликован.		
ФВ-277/9	1 негатив	—	SI 4717 (O/55) ¹²⁸ .
ФВ-277/10 ¹²⁹	16 фото	1919 # 822. мусульманско-уйгурский текст в фотограф. факсимиле с дешифровкой В. В. Радлова.	Стихотворные фрагменты на полях арабографичной рукописи ¹³⁰ .
ФВ-277/11	124 фото	M/1-5	Фрагменты рукописей из коллекции Малова.
ФВ-277/12	2 фото	G. Deveria ¹³¹	Фрагмент (1 лист) неидентифицированного буддийского текста.
ФВ-277/13 ¹³²	12 фото	Инв. 1914, № 1597.	Киотская рукопись «Сутры восьми светоносных» (уйг. Säkiz yükmäk yaruk) ¹³³ .
ФВ-277/14	1 фото	Jar-hoto.	Фрагмент неидентифицированного текста на китайском и уйгурском языках ¹³⁴ .
ФВ-277/15	1 фото	№ 36.	*U 9188 (T I) ¹³⁵ .

¹¹⁴ Номера на оборотной стороне 7 фотографий соответствуют номерам в [USp, 1928].

¹¹⁵ [Raschmann, 2007. № 116].

¹¹⁶ [Raschmann, 2007. № 114].

¹¹⁷ [Raschmann, 2007. № 64].

¹¹⁸ [Raschmann, 2007. № 113].

¹¹⁹ [Raschmann, 2007. № 209].

¹²⁰ [Raschmann, 2007. № 461].

¹²¹ [Raschmann, 2007. № 366].

¹²² Номера на оборотной стороне следующих пяти фрагментов не соответствуют номерам в [USp, 1928].

¹²³ Письмо (?). Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно.

¹²⁴ Письмо (?). Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно.

¹²⁵ [Raschmann, 2009. № 225].

¹²⁶ Письмо (?). Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно.

¹²⁷ Письмо (?). Местонахождение оригинала в настоящий момент неизвестно.

¹²⁸ Описание см.: [UC, 2021. № 0461]. Опубликовано в [Малов, 1932. № 2; SUK, 1993. № Ad01; Sayit, Yüsüp, 2000. № 8 0 (5_1); Li, 2012. № 92; Тугушева, 2013. № Pa42].

¹²⁹ Единицы хранения ФВ-277/10–ФВ-277/13, хранящиеся ранее с древнеуйгурскими фрагментами книг Сериндийского фонда, были заинвентаризированы в 2020 г.

¹³⁰ Описание и транслитерацию см.: [Козинцев, 2020]. Согласно описи «Арх. 69», эти материалы были описаны 30 сентября 1918 г. Вероятно, они были переданы в Азиатский Музей после смерти В. В. Радлова в мае 1918 г.

¹³¹ По всей вероятности, фотокопия была получена от Жана-Габриэля Деверия (1844–1899), французского дипломата и переводчика французского посольства в Китае. Он также опубликовал одно из первых исследований по тангутской письменности в 1898 г. Фрагмент, вероятно, хранится в Национальной библиотеке Франции в Париже.

¹³² 12 фотокопий рукописи хранятся также под шифром *Ф4-84*.

¹³³ [Oda, 2010. № K1].

¹³⁴ Фотокопия сильно повреждена. Идентифицировать текст не представляется возможным.

¹³⁵ [USp, 1928. № 39; Raschmann, 2009. № 470].

Использованная литература

- Козинцев, 2020: *Козинцев М. А.* Тюркские стихотворные отрывки, записанные уйгурским вертикальным письмом (из собрания ИВР РАН) // Письменные памятники Востока. 2020. Том 17. № 3 (42). С. 90–99.
- Kozintsev M. A.* Tiurkskie rukopisnye otrivki, zapisannye uigurskim vertikalnym pis'mom (iz sobraniia IVR RAN) // Pis'mennye pamiatniki Vostoka. 2020. Tom 17. No. 3 (42). S. 90–99.
- Kozintsev M. A.* Turcic Poetic Passages Written in Uyghur Vertical Script from the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS // Written monuments of the Orient. 2020. Vol. 17. No. 3 (42). P. 90–99.
- Малов 1927: *Малов С. Е.* Два уйгурских документа // В. В. Бартольду туркестанские друзья, ученики и почитатели. Работы Восточного факультета Средне-Азиатского Университета. Ташкент: Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, 1927. С. 387–394.
- Malov S. E.* Dva uigurskikh dokumenta // V. V. Bartol'du turkestanskii druz'ia, ucheniki i pochitateli. Raboty Vostochnogo fakul'teta Sredne-Aziatskogo Universiteta. Tashkent: Obshchestvo dlia izucheniia Tadjikistana i iranskikh narodnostei za ego predelami, 1927. S. 387–394.
- Malov S. E.* Two Uyghur documents // To W.W. Bartold — His Friends, Students, and Admirers from Turkestan. Issues of the Faculty of Oriental studies of the Middle Asian University. Tashkent: Society for studies of Tadjikistan and Iranian nationalities abroad, 1927. P. 387–394.
- Малов, 1932: *Малов С. Е.* Уйгурские рукописные документы экспедиции С. Ф. Ольденбурга // Зап. Ин-та востоковедения Академии наук СССР. Вып. I. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1932. С. 129–149.
- Malov S. E.* Uigurskie rukopisnye dokumenty ekspeditsii S. F. Ol'denburga // Zapiski Instituta vostokovedeniia Akademii nauk SSSR. Vyp. I. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1932. S. 129–149.
- Malov S. E.* Uyghur manuscript documents of S. F. Oldenburg's expedition // Memoirs of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR. Is. I. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1932. P. 129–149.
- Малов, 1951: *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 451 с.
- Malov S. E.* Pamiatniki drevnetiurkskoi pis'mennosti. Teksty i issledovaniia. Moskva; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1951. 451 s.
- Malov S. E.* Monuments in Old Turkic script. Texts and Studies. Moscow; Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1951. 451 p.
- Тугушева, 2013: Уйгурские деловые документы X–XIV вв. из Восточного Туркестана / предисл., транскр., пер. с древнейуйгурского Л. Ю. Тугушевой; факсимиле рукописей. М.: Наука; Вост. лит., 2013. 326 с.
- Uigurskie delovye dokumenty X–XIV vv. iz Vostochnogo Turkeстана / predislovie, transkriptsiia, perevod s drevneuigurskogo L. Iu. Tugushevoi; faksimile rukopisei. Moskva: Nauka; Vostochnaia literatura, 2013. 326 s.
- Uyghur official documents of the 10th–14th cc. from Eastern Turkestan / Foreword, transcription, translation from Old Uyghur by L. Iu. Tugusheva; facsimile of the manuscripts. Moscow: Nauka; Vostochnaia literatura, 2013. 326 p.
- Туранская, 2020: *Туранская А. А.* “Uigurische Sprachdenkmäler” В. В. Радлова: конкорданс // Mongolica. 2020. Том XXIII. № 2. С. 30–38.
- Turanskaia A. A.* “Uigurische Sprachdenkmäler” V. V. Radlova: konkordans // Mongolica. 2020. Tom XXIII. № 2. S. 30–38.
- Turanskaya A. A.* “Uigurische Sprachdenkmäler” by W. Radloff: A Concordance // Mongolica. (2020). Volume XXIII. № 2. SPb.: Peterburgskoe Vostokovodeniie, 2020. P. 30–38.
- Gumbrecht, 2002: *Gumbrecht C.* Acta Turfanica: die deutschen Turfan-Expeditionen gesehen in den Archiven von Urumchi und Berlin. Ph. D. thesis. Berlin: Freie Universitat, 2002. 331 s.
- Haneda, 1975: *Haneda T.* 羽田亨. Haneda hakushi shigaku ronbunshū. Gekan: Gengo, Shūkyō-hen 羽田亨『羽田博士史学論文集 言語・宗教篇』京都 [Collection of Dr. Haneda's posthumous works. Second volume: Language, Religion]. Tōyōshi kenkyū sōkan [Oriental research series], 3 (2). Kyoto: Tōyōshi kenkyūkai 同朋舎出版部 [Oriental History Study Group], 1975. 784 p.
- Knüppel, 2013: Alttürkische Handschriften, Teil 17: Heilkundliche, volksreligiöse und Ritualtexte. Beschrieben von M. Knüppel. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013. 314 s. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Band XIII, 25).
- Li, 1996a: *Li J.* 李经纬. Huihuwen shehui jingji wenshu yanjiu 回鹘文社会经济文书研究 [Research on the social and economic Uyghur documents]. Urumqi: Xinjiang daxue chubanshe 新疆大学出版社 [Xinjiang University Publishing House], 1996. 346 p.
- Li, 1996b: *Li J.* 李经纬. Tulufan Huihuwen shehui jingji wenshu yanjiu 吐鲁番回鹘文社会经济文书研究 [Research on the social and economic Uyghur documents from Turfan]. Urumqi: Xinjiang renmin chubanshe 新疆人民出版社 [Xinjiang people publishing house], 1996. 458 p.
- Li, 2012: *Li J.* 李经纬. Huihuwen shehui jingji wenshu jijie 回鹘文社会经济文书辑解 [Uighur texts concerning of society and economy]. Gansu minzu chubanshe 甘肃民族出版社 [Gansu Nationalities Publishing House]. 2012. 745 p.
- Matsui, 2002: *Matsui Dai* 松井太. “Mongoru jidai Uigurisutan no zeiki seido to chōzei shisutemu” モンゴル時代ウイグルスタンの税役制度と徴税システム [Taxation and Tax-collecting Systems in Uiguristan under Mongol Rule]. Hikokutōshiryō no sōgōteikibunseki ni yoru mongoruteikoku, genchō no seiji, keizai shisutemu no kisotekikenkyū 碑刻等史料の総合的分析によるモンゴル帝國・元朝の政治・経済システムの基礎的研究 [Research on Political and Economic Systems under Mongol Rule]. Report of the Scientific Research Project Grant-in Aid JSPS, Basic Research (B)(1). Osaka, 2002. 87–127.

Matsui, 2010c: *Matsui Dai* 松井太. “Nishi Uiguru jidai no Uiguru bun kyōshutsu meirei bunsho o megutte” 西ウイグル時代のウイグル文供出命令文書をめぐって [Three Uigur Administrative Orders for Delivery of the 10th–12th Centuries]. *Jinbun shakai ronsō jinbun kagakuhen* 人文社会論叢. 人文科学篇 = Studies in the Humanities (Volume of Cultural Sciences). 24, 25–53.

Matsui, 2014: *Matsui D.* Dating of the Old Uigur Administrative Orders from Turfan // VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi: 30 Eylül — 04 Ekim 2013, İstanbul: Bildiri Kitabı [VIII. International Turcology Congress: 30 September — 04 October 2013, İstanbul: Collected papers]. Vol. 4 / Ed. by M. Özkan and E. Doğan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi [İstanbul University], 2014. S. 611–633.

Matsui, 2015: *Matsui D.* Eski Uygur hukuk belgelerinde geçen borun ve borunluq üzerine [On the boron and borunluq mentioned in the Old Uighur legal documents] // Eski Türkçeden Çağdaş Uygurcaya: Mirsultan Osman’ın Doğumunun 85 Yılına Armağan [From Old Turkish to Contemporary Uighur: A Gift to the 85 Years of Mirsultan Osman’s Birth] / Ed. by A. Mirsultan, M. Tursun-Aydin and E. Aydin. Konya: Kömen, 2015. S. 89–106.

Matsui, 2017: *Matsui D.* 松井太. Tonkō Torufan monjo no sekai to sono jidai 敦煌・吐魯番文書の世界とその時代 [The worlds of the Dunhuang-Turfan documents and their Ages]. *Torufan uiguru shakai no renpo soshiki* トウルファン＝ウイグル人社會の連保組織 [Joint-Surety Association in the Old Uigur Society in Turfan] / Ed. by Dohi Yoshikazu and Kegasawa Yasunori. Tokyo: Kyūko shoin, 2017. S. 287–310.

Matsui, 2018: *Matsui D.* 松井太. Uiguru bun kyōshutsu meirei monjo no kinō ni kansuru sai kōsatsu ウイグル文供出命令文書の機能に関する再考察 [Reexamination on the Function of the Old Uigur Administrative Orders]. *Studies on the Inner Asian Languages (Nairiku ajia gengo no kenkyū* 内陸アジア言語の研究). № 33. Osaka: Chūō Yūrashigaku Kenkyūkai 中央ユーラシア学研究会 [The Society for Central Eurasian Studies], 2018. S. 109–134.

Matsui, 2021: Dai Matsui. Old Uigur Administrative Orders from East Turkestan. *Berliner Turfantexte XLVIII*. Turnhout: Brepols (forthcoming), 2021.

Moriyasu, 2015: *Moriyasu T.* 森安孝夫. Tōzai Uiguru to Chūō Yūrashia 東西ウイグルと中央ユーラシ [East- and West-Uighurs in the Central Eurasia]. Nagoya: Nagoya daigaku shuppankai 名古屋大学出版会 [Nagoya University Press], 2015. 864 p.

Moriyasu, 2019. *Moriyasu T.* Corpus of the Old Uighur Letters from the Eastern Silk Road. *Berliner Turfantexte XLVI*. Turnhout: Brepols, 2019. 304 p.

Oda, 2010: *Oda Juten* 小田壽典. Bussetsu tenchi hachiyō shinjūkyō ikkan torukogoyaku no kenkyū 仏説天地八陽神呪經一卷 トルコ語訳の研究 [A Study of the Buddhist Sūtra

called Säkiz Yükmäk yaruq or Säkiz törlügin yarumış in Old Turkic]. Kyoto: Hōzōkan 法藏館.

Özyetgin, 2004: *Özyetgin A. M.* Eski Türk vergi terimleri [Old Turkish tax terms]. *Tengrim Türklük bilgisi araştırmaları dizisi* (Tengrim Turkish studies research series), 4. Ankara: Köksav, 2004. 250 p.

Özyetgin, 2014: *Özyetgin A. M.* İslam Öncesi Uygurlarda Toprak Hukuku [Soil Law in Pre-Islamic Uighurs]. İstanbul: Ötüken, 2014. 235 p.

Raschmann, 2007: *Alttürkische Handschriften. Teil 13. Dokumente. Teil 1 / Beschrieben von S. Ch. Raschmann.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007. 306 s. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd. XIII, 21).

Raschmann, 2009: *Alttürkische Handschriften. Teil 14. Dokumente, Teil 2 / Beschrieben von S. Ch. Raschmann.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009. 386 s. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd. XIII, 22).

Sayit, Yüsüp, 2000: *Sayit M., Yüsüp I.* Qādimki Uyghur yeziqidiki väsiqilär [Ancient Uyghur script]. Urumchi: Shinjang Khālq Nāshriyati [Shinjang Khālq Publishing House], 2000. 445 p.

Shōgaito, 2003: *Shōgaito Masahiro* 庄垣内正弘. Roshia shozō Uiguru-go bunken no kenkyū: Uiguru moji hyōki kanbun to Uiguru-go butten tekisuto ロシア所蔵ウイグル語文献の研究: ウイグル文字表記漢文とウイグル語仏典テキスト = Uighur Manuscripts in St. Petersburg: Chinese texts in Uighur script and Buddhist Uighur texts. [Kyoto]: Kyōtodaigaku daigakuin bungaku kenkyū-ka 京都大学大学院文学研究科 = Kyoto University, Graduate school of letters, 2003.

SUK, 1993: *Yamada N.* Sammlung uigurischer Kontrakte. Ed. by J. Oda, P. Zieme, H. Umemura, T. Moriyasu. Bd. 1–3. Osaka: Osaka University Press, 1993.

UC, 2021: Catalogue of the Old Uyghur manuscripts and blockprints in the Serindia Collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS. Volume 1 / Ed. by P. Zieme. Tokyo: Toyo Bunko, 2021. 436 p.

Umemura, 1977: *Umemura H.* 梅村坦. Iyakubatsu nōkan mongon no aru Uiguru monjo: tokuni sono sakusei chiiki to nendai no kettei ni tsuite 違約罰納官文言のあるウイグル文書: とくにその作成地域と年代の決定について [Uighur Documents with a Forfeiture Clause: Where and When they were Written] // Tōyō Gakuhō 東洋學報 [The Journal of the Research Department of the Toyo Bunko]. № 58 (3, 4). Tokyo: Tōyō Bunko [Oriental Library], 1977. P. 01–040.

USp, 1928: *Радлов В. В.* Памятники уйгурского языка / Материалы, изданные после смерти автора с дополнениями С. Е. Малова. Л.: Изд-во АН СССР, 1928. 305 с. = *Radloff W.* Uigurische Sprachdenkmäler / Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben. Leningrad: Verlag der Akademie der Wissenschaften der USSR, 1928. 305 s.

Yakup, 2016: *Yakup A.* Altuigurische Aparimitāyus-Literatur und kleinere tantrische Texte. Berliner Turfantexte XXXVI. Turnhout: Brepols, 2016. 234 p.

Vér, 2019: *Vér M.* Old Uyghur Documents Concerning the Postal System of the Mongol Empire. Berliner Turfantexte XLIII. Turnhout: Brepols, 2019.

Anna A. Turanskaya

Photographs of Old Uyghur documents in the IOM, RAS collection

Preserved separately, the Photo collection of the IOM, RAS includes several thousand photocopies of Oriental books and manuscript fragments in various languages and scripts, along with photos taken during multiple expeditions of the Russian travellers to Asian countries. The Old Uyghur part of the collection is represented by various materials kept under call numbers ФА and ФВ. It is known that part of the Old Uyghur photocopies was transferred to the Asiatic Museum in the 1920s. The article sought to present a brief description of the preserved documents, as also some data on the provenance.

Key words: Old Uyghur texts, manuscript fragments, Old Uyghur language, Photo Collection of Old Uyghur manuscripts, Turfan collection in Berlin, Serindia collection in the IOM, RAS.

Anna A. Turanskaya — Cand. Sc. (Philology), Junior Researcher, Serindica Laboratory; Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (18, Dvortsovaia emb., St. Petersburg, 191186, Russia). ORCID 0000-0003-4293-5771
turanskaya@mail.ru

С. Ю. Беленький, М. И. Тубянский

К вопросу об изучении тибетской медицины

Предисловие, подготовка переиздания, комментарии, приложение
Т. В. Ермаковой и Е. П. Островской

© Т. В. Ермакова, Е. П. Островская, 2021
DOI 10.25882/k5qx-4b32

Внимание читателя предлагается переиздание статьи, написанной представителем российской буддологической школы М. И. Тубянским (1893–1937) в соавторстве с деятелем советского здравоохранения С. Ю. Беленьким (1893–1973) во время пребывания в Монголии. Эта работа исключительно интересна в историко-научном аспекте, поскольку в ней рассматривается комплекс проблем, непосредственно связанных с дискуссией 1930-х гг. о статусе тибетской медицины в СССР. Статья содержит критический обзор научных мнений о тибетской медицине, очерк ее истории, восходящей к древнеиндийскому естествознанию, и описание основных медицинских письменных источников, созданных в Тибете и Монголии. Авторы показывают, что тибетскую медицину следует детально изучать как систему знаний, типологически отличную от европейской медицинской науки, и полагают необходимым пользоваться содействием компетентных носителей традиции. Настоящая публикация подготовлена по изданию: *Беленький С. Ю., Тубянский М. И.* К вопросу об изучении тибетской медицины // Современная Монголия. 1935. № 3 (10). С. 59–84.

Ключевые слова: Монголия, МНР, тибетская медицина, М. И. Тубянский, С. Ю. Беленький, научная дискуссия о статусе тибетской медицины в СССР.

Ермакова Татьяна Викторовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник, сектор Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии; Институт восточных рукописей РАН (Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18).
taersu@yandex.ru

Островская Елена Петровна — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующая сектором Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии; Институт восточных рукописей РАН (Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18).
ost-alex@yandex.ru

В научном наследии представителя российской буддологической школы Михаила Израилевича Тубянского * (1893–1937) статья «К вопросу об изучении тибетской медицины», написанная в соавторстве с видным деятелем советского здравоохранения Семеном Юльевичем Беленьким ** (1893–1973), зани-

мает весьма важное место. Изучение тибетской медицины как системы знаний, аккумулированных в

* М. И. Тубянский, ученик акад. Ф. И. Щербатского, специализировался как индианист-буддолог, владевший санскритом и тибетским языком, перед поездкой в МНР освоил монгольский язык под руководством акад. Б. Я. Владимирцова. О научной деятельности М. И. Тубянского см.: [Островская, 2012; Ермакова, Островская, 2018. С. 14–18].

** С. Ю. Беленький известен как один из организаторов советской системы здравоохранения. В 1919 г. окончил медицинский факультет МГУ; в годы Граждан-

ской войны руководил госпиталями Южного фронта Красной Армии. В послевоенный период заведовал лечебным отделом Наркомздрава Белоруссии. С 1926 г. занимался организацией санаторно-курортного лечения в здравницах Крыма и Кавказа. С 1930 по 1933 г. трудился в Москве, сначала в должности заместителя директора Центрального института курортологии, затем в должности заместителя начальника Управления курортами Наркомздрава РСФСР. В 1933 г. был направлен в МНР во главе научно-исследовательской экспедиции Наркомздрава РСФСР. Персональный архив С. Ю. Беленького, включающий неопубликованные «Воспоминания о работе в Монголии», хранится в Государственном архиве Российской Федерации [ФА-665, 1 оп., 159 ед. хр.; крайние даты: 1914–1972].

письменных источниках, созданных в Тибете и Монголии, и как живого социокультурного феномена было включено в программу комплексных исследований буддийской культуры, разработанную во второй половине 1920-х гг. академиками С. Ф. Ольденбургом (1863–1934) и Ф. И. Щербатским (1866–1942) при участии М. И. Тубянского [Ольденбург, Щербатской, Тубянский, 1927]. В период составления этой программы в российском обществе уже со всей очевидностью прослеживалась тенденция нарастания борьбы с религией, напрямую затронувшая социогуманитарные дисциплины и, в частности, тематику востоковедных исследований. В такой ситуации исследование религий и религиозно-философских систем Востока могло осуществляться только в аспекте их критики с позиций исторического материализма и атеизма. Учитывая эту тенденцию, С. Ф. Ольденбург и Ф. И. Щербатской выдвинули на передний план буддологические исследования проблематику изучения традиционных наук, исторически развивавшихся в буддийской культуре народов Южной, Центральной и Восточной Азии. Одной из таких наук и являлась тибетская медицина, вызывавшая серьезный интерес в кругах советской медицинской общности и ученых-фармакологов. Ученики акад. Ф. И. Щербатского — А. И. Востриков (1902–1937), Е. Е. Обермиллер (1901–1935), Б. В. Семичов (Семичев) (1900–1981) — активно занимались источниковедческими исследованиями по тибетской медицине, консультируясь во время своих экспедиций в Восточную Сибирь с носителями традиции — ламами-врачевателями (*эмчи*) [Островская, 2010. С. 237–238]. М. И. Тубянский, пребывавший с 1927 по 1936 г. в МНР, имел возможность подробно ознакомиться как с письменными источниками, так и с живой традицией тибетской медицины — методами образовательной подготовки лам-врачевателей в буддийских монастырях и характером их лечебной практики.

Его сотрудничество с С. Ю. Беленьким, начальником научно-исследовательской экспедиции Наркомздрава РСФСР, прибывшей в МНР в 1933 г., сперва имело консультативный характер, было нацелено на социокультурную адаптацию членов экспедиции. В круг экспедиционных задач входило всестороннее выявление проблем, стоявших перед монгольским здравоохранением, а также сбор сведений о тибетской медицине [Беленький, 1935]. Хотя с середины 1920-х гг. в МНР велась упорная работа по внедрению системы здравоохранения, организованной по советскому образцу, тибетская медицина продолжала оставаться востребованной формой лечебной помощи, так как немалая часть населения, особенно сельского, питала к ламам-врачевателям преимущественное доверие, унаследованное от предшествующих поколений. А эмчи, в свою очередь, по мере возможности противодействовали формированию в монгольском обществе позитивного отношения к европейской медицине и деятельности новых медицинских учреждений. Это скрытое проти-

водействие имело экономические причины — вследствие отмены налогов в пользу духовенства основным ресурсом обеспечения буддийских монастырей являлись средства, получаемые ламами-врачевателями от населения в качестве вознаграждения за лечение и отпуск лекарств.

В русле государственной политики модернизации здравоохранения практика тибетской медицины подвергалась критике как «пережиток феодализма». Имелись для этой критики и не идеологические, а вполне рациональные основания — образованных лам-врачевателей было немного, а в роли лекарей выступали в основном миряне, обладавшие поверхностными познаниями в тибетской медицине, и монахи-*гуримчи*, практиковавшие лечение с помощью заклинаний.

В ходе экспедиционной работы С. Ю. Беленький тем не менее убедился, что тибетская медицина, способная успешно справляться с целым рядом недугов и располагающая обширным арсеналом медикаментов растительного, животного и минерального происхождения, заслуживает серьезного изучения и экспериментального исследования. Первым шагом в этом направлении и стало для него творческое сотрудничество с М. И. Тубянским.

Весной 1935 г. в журнале «Современная Монголия», выпускавшемся в Улан-Баторе на русском языке, была опубликована их совместная статья, которая явилась, по сути, дискуссионным откликом на негативную оценку тибетской медицины, данную на IX съезде МНРП (октябрь 1934 г.) в контексте обсуждения проблем монгольского здравоохранения. Оба ученых учитывали при подготовке публикации и те политизированные споры о статусе тибетской медицины, которые велись в СССР с начала 1930-х гг. Отметим, что разногласия по данному вопросу возникли даже в кругу учеников Ф. И. Щербатского, о чем в полной мере свидетельствует сугубо критический очерк Б. В. Семичова, посвященный практике тибетской медицины в Бурят-Монгольской АССР [Семичов, 1932]. Е. Е. Обермиллер и А. И. Востриков, напротив, придерживались той точки зрения, что тибетская медицина заслуживает серьезного и всестороннего изучения. Е. Е. Обермиллер в своей работе «Пути изучения тибетской медицинской литературы», опубликованной посмертно, подчеркивал, что наряду с основополагающим трактатом «Чжуд-ши» необходимо исследовать все те произведения, которые непосредственно связаны с ним по содержанию, образуя единую целостную систему медицинских знаний [Обермиллер, 1936. С. 49–50]. В Ленинграде определенная часть научной общности проявляла заинтересованность в легализации тибетской медицины в советском здравоохранении и выступала за создание специализированной клиники во главе с Н. Н. Бадмаевым (1879–1939), племянником и учеником П. А. Бадмаева (1841 или 1851–1920), практиковавшего тибетскую медицину в Северной столице еще во времена царизма [Грекова, 2004. С. 118–153].

В статье воссоздан весь спектр мнений о тибетской медицине, сложившихся в российской науке к середине 1930-х гг., но особенно интересны ее востоковедные разделы, несомненно принадлежащие перу М. И. Тубянского. Ученый продемонстрировал преемственную связь тибетской медицины с индийской, указав перечень санскритских медицинских сочинений, охарактеризовал состав тибетской и монгольской медицинской литературы, дал первичное краткое описание тем, изложенных в трактате «Чжуд-ши».

Предлагая вниманию читателя переиздание статьи «К вопросу об изучении тибетской медицины», считаем уместным сказать, что сформулированные в ней выводы открывали перспективу объективного и методологически обоснованного исследования традиции врачевания, веками практиковавшейся в среде центральноазиатских этносов. Убедительно показано, что довольно обширная медицинская литература на тибетском и монгольском языках оставалась в то время неизвестной в европейской науке, а имеющиеся частичные переводы основного трактата по тибетской медицине «Чжуд-ши» ущербны в филологическом отношении, грешат искажением содержания и ошибками. В статье подчеркивается, что достоверно судить о значении и ценности тибетской медицины, ее практических методах и лечебных средствах станет возможным лишь при условии детального изучения не только «Чжуд-ши», но комментаторских произведений, традиционных учебников и справочников, раскрывающих всю полноту смысла этого базового компендиума медицинских знаний.

М. И. Тубянский и С. Ю. Беленький считали равно неправомерным и огульное отрицание тибетской медицины, сопровождавшееся при этом стремле-

нием позаимствовать ее лекарственный арсенал, и апологетическое усмотрение в ней первенства и преимуществ в сравнении с европейской медицинской наукой. Вместо этих преждевременных и поспешных оценок они предлагали рассматривать тибетскую медицину как науку, исторически завершившую свое развитие в традиционном обществе и в этом смысле устаревшую, но богатую достижениями, которые могут быть инкорпорированы в современную медицину после всестороннего изучения и экспериментальной проверки. Для реализации этого требовалось, как они утверждали, приступить к организованному, планомерному исследованию, объединив усилия соответствующих научных учреждений и представителей различных специальностей — филологов-востоковедов, врачей-клиницистов, фармакологов, а также компетентных носителей традиции, практикующих тибетскую медицину. В таком исследовании предстояло учесть генетические связи тибетской медицины с индийской и влияние на нее со стороны китайской медицины. На первом этапе ученые предлагали сосредоточиться на выполнении академического перевода «Чжуд-ши» и комментаторских сочинений и заниматься составлением словаря-справочника по тибетской медицине.

При подготовке переиздания статьи мы провели сверку ссылочного аппарата и дополнили сноски указанием в квадратных скобках (в форме полукода) работ, на которые ссылаются авторы. В приложении дается составленный нами список литературы, использованной С. Ю. Беленьким и М. И. Тубянским. Цифры в квадратных скобках, размещенные нами в тексте статьи, соответствуют номерам наших комментариев. Стиль, орфография и пунктуация авторов сохранены.

С. Ю. Беленький, М. И. Тубянский

К вопросу об изучении тибетской медицины

Тибетская медицина привлекает взоры многих. Одних манит ее сродство с таинственной малоизвестной европейцам страной — Тибетом, у других она вызывает интерес как этнографический памятник истории развития некоторых восточных народов; наконец, в кругах специалистов немало тех, кто стремится ознакомиться с особенностями тибетской медицины и найти в ней то ценное, что может быть использовано для включения в арсенал средств научной медицины.

Несмотря на столь значительный интерес, проявленный к тибетской медицине, и несмотря на обширность тибетской литературы, серьезно занимались ею только единицы. При этом большинство опубликованных работ ограничивается общими рассуждениями, мало способствуя вскрытию сущности и характера тибетской медицины.

I. Тибетская медицина в европейской литературе¹

Впервые мы встречаем сведения о тибетской медицине в европейской литературе в 1801 г. в виде попутных заметок в труде по этнографии С. Турнера, изданном в Лондоне. [1]

Первое подробное описание тибетских медикаментов сделано участником экспедиции Головина в Китай в 1811 г. русским врачом, немцем по происхождению Реманом. [2]

Первое общее изложение содержания основного трактата тибетской медицины — «Чжуд-ши» — было сделано первым тибетологом А. Csoma de Kőrös в 1835 г. [3]

¹ В этот список включены и важнейшие работы по индийской медицине ввиду единства системы медицины Индии и Тибета (см. ниже).

В июне 1860 г. по «высочайшему повелению» монголисту Голстунскому было поручено перевести на русский язык «Чжуд-ши» и перевод издать за счет запасных сумм военного министерства. Но это повеление так и осталось невыполненным.

Далее писали о тибетской медицине Нил — в 1850 г., [4] Уайз — в 1867 г. [5]

Из русских авторов, кроме Ремана, этнографические сведения о тибетской медицине изложены В. Птицыным в 1890 г. [6]

В 1892 г. Кирилловым была сделана попытка осветить значение тибетской медицины как части ламаистской доктрины. [7]

В 1900 г. в Лейпциге был издан библиографический очерк Б. Лауфера по тибетской медицине почти за 30 лет, с примечаниями и добавлением некоторых сведений из «Чжуд-ши». [8]

В 1901 г. проф. Jolly (неврологом) составлена солидная работа по индийской медицине на основе четырех главных трактатов индийской медицины. [9]

В 1903 г. появился «вольный» перевод «Чжуд-ши» на русский язык П. А. Бадмаева. [10]

В 1907 г. вышла незаконченная работа Hoernle по остеологии (учение о костях) и между 1906 и 1909 гг. — ряд его очерков по индийской медицине в виде журнальных статей. [11]

Несколько позже, в 1908 г., по особому заказу был издан обстоятельный перевод «Чжуд-ши» А. Позднеева, невролога, который в порядке изучения тибетского и монгольского языков сделал перевод этой книги за 30 лет до того и подготовил его к печати лишь в 1903 г. [12]

В 1913–1915 гг. издан на английском языке 4-томный труд двух индийских авторов Басу и Киртикара с иллюстрированным описанием лекарственных растений, их действия с точки зрения индийской медицины, в сопровождении санскритской и латинской ботанической номенклатуры. [13]

В 1932 г. появилась статья Варлакова с изложением истории тибетской медицины, частной патологии и терапии. [14] В том же году А. Ф. Гаммерман и Б. В. Семичев осветили ряд вопросов тибетской медицины в Бурятии в журнале «Советская этнография», изд. Академии наук. [15]

В 1934 г. в журнале «Современная Монголия» была помещена обзорная статья д-ра Берлина о тибетской медицине. [16]

Таким образом, в настоящее время мы имеем еще весьма скудные литературные данные, недостаточно, а подчас и неточно освещающие вопросы тибетской медицины. Этот материал никем до сих пор не был систематизирован и не подвергался основательной и глубокой критике.

Из всей литературы русских авторов наибольшее значение имеет перевод «Чжуд-ши» А. М. Позднеева, сделанный им дважды: сначала под руководством придворного врача Пятого перерожденца Чжэбцун-Дамба-хутухты, тибетца Чойндона, и при участии ученого ламы Лобсан-Галсана, а впоследствии этот перевод был им вторично переработан под

руководством ламы Ваниева из Гусиноозерского дацана в Забайкалье, врача-ламы Джадамбаева и монгольского врача Иши-Норбо.

II. Трудности изучения тибетской медицины

Чем объясняется столь незначительное освещение в литературе тибетской медицины — пара десятков изданий за период более 130 лет?

Причинами этого являются, с одной стороны, те колоссальные трудности, с которыми связано серьезное изучение тибетской медицинской литературы, а с другой — отсутствие до сих пор солидной организации, систематического, планового и комплексного изучения этого вопроса. Фактически этим занимаются большей частью эпизодически, с длительными перерывами, без взаимной увязки работ специалисты разных отраслей. Отдельные экспедиции Академии наук, работавшие в Монголии и Бурятии, также не были полностью укомплектованы нужными специалистами и не обеспечили на местах дальнейшую преемственность в работе и связь с местными научными организациями.

Трудности изучения тибетской медицинской литературы вызваны следующими моментами:

1. Тибетская² медицинская литература не может быть «просто читаема» на основании одного только знания языка, а обязательно требует толкования какого-нибудь знатока ее из числа эмчи, так как целый круг понятий, связанных с различными отраслями индо-тибетской культуры, неизвестен европейскому читателю. Кроме того, чтение таких основных текстов, как «Чжуд-ши», неизбежно требует комментариев, так как «Чжуд-ши» относится к числу так называемых «цзава», т. е. сочинений, рассчитанных на заучивание наизусть и потому излагаемых с нарочитой сжатостью.

2. Каждый язык, в том числе, конечно, и тибетский и монгольский, имеет целый ряд образных,

² Аналогичные трудности указываются Позднеевым относительно монгольского текста: «Язык монгольской медицинской литературы вообще и, в частности, „Дурбэн-ундусун“ („Чжуд-ши“) так своеобразен по словоупотреблению и сжатости своих оборотов, что читать с надлежащим пониманием эти и подобные ему произведения без руководства и объяснения монгольских врачей-специалистов буквально невыносимо не только для европейца, хотя бы и в совершенстве знающего монгольский язык, но даже и для природного монгола». Далее автор видит трудности также в конструкции речи, которую выработали монгольские переводчики «Чжуд-ши» и которая «сделалась ныне техническим способом для изложения медицинских трактатов». «Рабски придерживаясь в своих трудах дословного текста, монгольские медики-переводчики собственноручно даже не переводили на монгольский язык, а только подставляли соответственные монгольские слова под оригинальным тибетским текстом, и, таким образом, перевод имеет совершенно несвойственную монгольскому языку тибетскую конструкцию речи».

лишь этому языку свойственных выражений, трудно переводимых или почти непередаваемых на другой язык. Так, например, «медикамент, именуемый „чусрин-дэрмо“», что значит «когти Макары» (мифического морского чудовища), — вовсе не животного, а растительного происхождения, представляет цельное растение из отдела споровых — *Selaginella involvens* Spr. [17] (Позднеев). Подтверждением этого может служить указание в статье А. Ф. Гаммерман и Б. В. Семичева³ о таких же затруднениях, кои встретили бы тибетские врачи, пожелавшие изучить европейскую медицину, сталкиваясь с названиями болезней вроде «свинка», «грудная жаба», «рак», «Антонов огонь», «ржжа», «пляска святого Витта» и др. Перевод подлинников тибетской медицины без учета этих данных, т. е. перевод буквальный, без полной осмысленности содержания текста, превратится лишь в набор слов.

3. Наконец не менее серьезным затруднением в этой работе является сопоставление тибетских названий с научно-европейскими, ибо без такого точного сопоставления не представляется никакой возможности дать ясный ответ на сущность тибетской медицины и ее лечебных средств. В результате недоучета этого обстоятельства в значительной мере снижается ценность ряда научных работ. Так, в работах Птицына отсутствуют подлинники тибетские и ботанические наименования, у других (Реман, Позднеев) встречается неточный и грамматически неправильный перевод. Примитивные определения названий лекарственных средств встречаются, например, в тибетских словарях Сарат Чандра Даса, Ешке и др.

К чему это может привести, видно из заявления А. Ф. Гаммерман и Б. В. Семичева: «Мы не имеем основания доверять уже имеющемуся наличному материалу в наших музейных хранилищах, снабженных тибетскими этикетками, а должны прежде всего установить его подлинное тибетское название, а уж после этого сможем приступить к его научному исследованию и описанию». Причем дело еще усугубляется тем, что «часто привозное китайское или монгольское растение и заменяющее его местное бурятское обозначены тем же тибетским названием, причем в разных местностях собираются для замены разные растения». А ведь совершенно ясно, что до тех пор, покуда мы не будем иметь ясных научных определений болезненных явлений, упоминаемых в тибетской медицине, точных названий лекарственных средств в принятых европейских терминах, никакой речи быть не может о правильном научном изучении тибетской медицины, об осмысленном, научно обоснованном заимствовании для использования в научной медицине ряда ценных лекарств из богатого арсенала более полутора тысяч тибетских целебных средств. Попытки сделать это упрощенче-

ски каким-нибудь другим путем следует признать ненаучными, нерациональной тратой сил и средств.

III. Мнения о тибетской медицине

Прежде чем перейти к вопросу о значении тибетской медицины и о путях изучения ее, остановимся на вопросе, вправе ли мы в настоящее время считать тибетскую медицину научной доктриной в полном смысле этого слова. Знакомясь с литературными данными, мы можем наблюдать различные подходы отдельных авторов к этому вопросу. Одни считают, что даже самое поверхностное знакомство с тибетской медициной позволяет нам сказать с полной категоричностью, «что это не наука» и что «тибетская медицина... не имеет права на существование»⁴. Отсюда автор делает вывод, что «изучение тибетской медицины не имеет никакого смысла, ибо изучение это не дает никакого вклада в современную научную медицину». Делая в то же время уступку лишь в смысле изучения тибетской медицины с точки зрения исторической и этнографической, автор придает, однако, большое значение изучению лекарственных средств тибетской медицины. Едва ли можно считать допустимым изучать лекарственные средства тибетской медицины в отрыве от изучения всех остальных вопросов, определяющих всю систему тибетской медицины, ибо без этого определить значение каждого лекарственного вещества абсолютно невозможно и это может привести лишь к худшему виду фельдшеризма, граничащего со знахарством. Заявляя о ненаучности и бесполезности ее изучения, автор, противореча себе, в той же статье заявляет, что «одной из крупных отраслей наук, пришедшей в Бурят-Монголию из Тибета, без сомнения, является медицина, известная под названием «тибетской».

Другая группа авторов, яркими представителями коей являются Бадмаевы, П. А. и Н. Н., считает, на основании «достаточного» изучения ими тибетской медицины и «полного знакомства с ней», что эта медицина вполне заслуживает звания научной. Больше того, они позволяют себе признавать за тибетской медициной ряд преимуществ против европейской, заявляя, что сами восточные народы «еще не сознают великого значения этой науки для человечества»⁵, что эта медицина удовлетворяет «почти миллиардное население Индии, Японии, Китая, Тибета и Монголии» и что она единственная и несравненная, ибо «детально изучен и успешно излечивается способами индо-тибетской медицины весь цикл внутренних и наружных, острых и хронических болезней»⁶.

⁴ Б. В. Семичев. Тибетская медицина в БМАССР. «Советская этнография», 1932 г. № 5–6, изд. Академии Наук СССР. [Семичев, 1932].

⁵ Н. Бадмаев. Индо-тибетская медицина. «Известия ЦИК». № 72 (5625) от 24-го марта 1935 г. [Бадмаев, 1935].

⁶ П. А. Бадмаев. Главное руководство по врачебной науке Тибета «Джуд-ши», 1903 г. [Бадмаев, 1903]. Кстати ска-

³ А. Ф. Гаммерман и Б. В. Семичев. «Заметка о тибетских лекарственных продуктах музея Ботанического Института Академии Наук» [Гаммерман, Семичев, 1930].

Признавая неправильной недооценку вопроса о тибетской медицине со стороны одних, — чем не обеспечивается четкость и правильность изучения вопроса и что является результатом поверхностного ознакомления с ним, — в то же время следует считать безусловно неправильным и даже вредным утверждение других о научности «всеисцеляющей» тибетской медицины. Такого же рода утверждения были вызваны у П. А. Бадмаева (предшественник Н. Н. Бадмаева), как видим дальше, беспринципностью, лишенной всякой объективности, угодливостью по отношению к царствовавшему в то время монарху, окружившему себя, в противовес прогрессивной научной медицине, сомнительными представителями консервативно застывшей в своих догматах тибетской медицины, приправленной распутинским кликушеством и развращенностью. Стремясь всячески угодить лицам, приблизившим его к царскому трону, готовый на все Бадмаев доходит до того, что имеющиеся в 13-й главе 2-й книги «Чжудши» наставления о нормальной жизни и труде, о необходимости основательно возделывать пашни он, перефразируя, возводит в целую безграмотную и черносотенную политическую надстройку⁷.

зять, отождествление индо-тибетской медицины с китайской и японской не имеет никакого основания (см. ниже).

⁷ П. А. Бадмаев пишет: «Из всех видов физического труда врачебной наукой Тибета рекомендуется сельскохозяйственный труд в обширном смысле этого слова, потому что этот труд имеет значение воспитательное и он легче всего способствует правильному умственному и физическому развитию. Благодаря сельскохозяйственному труду человек может избежать экономической катастрофы, так как этот вид труда самым дешевым образом одевает и кормит не только его самого, но и семью его и его живой инвентарь. Этот труд дает полное благосостояние и довольство. При сельскохозяйственном труде не зарождается пролетариат и тунеядство (разрядка наша. — *Авторы С. Б., М. Т.*). Сельские хозяева по существу жители мирные, доброго нрава, и у них больше, чем у ремесленников, зарождается чувство сострадания к животным и любовь к ним и возникают легче всего идеи о человеколюбии. Они враги всевозможных беспорядков, грабежей, разбоя и войн. Они более всех сочувствуют ближним, ценят время и стараются следить за временами года, чтобы предупредить могущие быть бедствия. Они больше всего ценят природу и понимают значение собственности и труда. Все другие отрасли труда имеют цену только при процветании сельскохозяйственного труда, иначе они являются началом, нарушающим умственное и физическое развитие, и влекут за собой гибель рабочих и даже вырождение целой страны. Примеры указать нетрудно. Все ужасаются нравам фабрично-заводских рабочих, и Франция — родоначальница этих рабочих — давно заметила у себя вырождение, тогда как Китай сельскохозяйственным своим трудом обогатил 400-миллионное население, и он не нуждается ни в чем извне, но, к сожалению, население Среднего государства, поставив себе выше всего на свете труд и материализм,

В подтверждение тезиса о научности тибетской медицины второй автор, Н. Н. Бадмаев [18], говорит, что еще на заре своего развития индо-тибетская медицина пользовалась научными методами, впоследствии вошедшими в европейскую медицину⁸. Но разве наличие некоторых своеобразных представлений о методах, получивших в дальнейшем свое научное обоснование и применение в научной медицине, является достаточным для признания научности всей медицинской системы? Разве мы сплошь и рядом не встречаем среди средств, применяемых народной медициной, такие, кои впоследствии вошли в арсенал научной медицины? Однако никому не придет в голову лишь на этом основании назвать народную медицину научной. Точно так же едва ли мы будем считать научным метод лечения, если европейский образованный врач, оторвавшийся от действительности, от современных достижений науки, будет продолжать применять давно отвергнутые устарелые способы лечения, хотя и считавшиеся в свое время научно обоснованными. Ибо мы говорим о научности не абстрактно, а с точки зрения современных взглядов, отражающих нынешние достижения науки и техники. Наука должна быть динамичной и прогрессирующей, если она претендует на это почетное звание.

Европейская медицинская наука в противоположность индо-тибетской развивалась и развивается повседневно, систематически, впитывая в себя все лучшее, что дает вся наука и техника в целом. Такой, скажем, социальный фактор международного значения, как Октябрьская революция, создал особое направление в научно-европейской медицине — советское здравоохранение, пользующееся особыми научно обоснованными методами оздоровления населения. При помощи этих методов в СССР удалось превратить труд, фабрику, завод из источника возникновения многих социальных болезней в капиталистической системе в оздоравливающий фактор социалистической страны, удалось в сравнительно короткий срок значительно **снизить заболеваемость, смертность и увеличить рождаемость**.

Научная медицина особенно пышно расцвела в период развития общей научной мысли по физике, химии, естествознанию, биологии, социологии и др. Эти отрасли науки и являются теми источниками, откуда медицина черпает все новые данные для уточнения и развития своей теории, черпает свежие силы для развития и усовершенствования методов диагностики, способов лечения и предупреждения

не способствовало гармонии умственного и физического своего развития» (стр. 35 и 36) [Бадмаев, 1903. С. 35, 36].

⁸ Это утверждение нашего современника Н. Н. Бадмаева (а), как и высказанное в следующем абзаце его статьи аналогичное утверждение об эмбриологии (б), далее о разных болезнях (в) и об отсутствии в тибетской медицине специфических лекарств (г), заимствованы из грубо-антинаучной книги первого Бадмаева от 1903 г. См. по поводу пункта а) указ. книгу П. А. Бадмаева, стр. 11; б) — стр. 8–11; в) — стр. 38; г) — стр. 37.

заболеваний. Разве мы можем в данное время себе представить существование научной медицины без новейших методов диагностики, без микроскопа, без лаборатории, без патологической анатомии и т. д.?

Индо-тибетская медицина развивалась на протяжении огромного отрезка времени как самобытная теория и практика врачевания. В силу самобытности и замкнутости она не подверглась влиянию европейской науки даже в последний период своего расцвета. Она на определенном уровне развития закоснела в утвердившихся раз и навсегда особых взглядах и представлениях. Этим объясняется своеобразность и подчас примитивность медицинской системы и методов диагностики и лечения, принятых в индо-тибетской медицине. Этой же ее замкнутостью и самобытностью обуславливается и столь незначительное освещение этой медицины в современной научной литературе.

Такое состояние тибетской медицины неслучайно, ибо она является продуктом определенного общественного строя, отражением определенного культурного и экономического уровня обслуживаемого ею населения. «Длительный период существования в прежней Монголии феодального строя, особенно период китайского господства, характеризуется в области здравоохранения развитием тибетской медицины. Быстрое распространение в Монголии буддизма, влияние монастырей и феодалов на бытовой уклад естественно привели к тому, что занесенная тибетскими монахами, концентрировавшаяся и развивавшаяся в недрах монастырей тибетская медицина получила господствующее распространение по всей стране», — говорится в решениях IX съезда МНРП⁹.

Предоставим высказаться передовому отряду населения одной из восточных стран, потребности которых, по мнению Н. Н. Бадмаева, тибетская медицина вполне удовлетворяет и в которых, по мнению д-ра Берлина, тибетская медицина в совершенстве осваивается и процветает. «Тибетская медицина, <...> отставшая в своем развитии на много веков от современного уровня знаний, не может удовлетворить потребности нашего свободного аратства». «С первых же моментов существования нашего государства как самостоятельной республики, народное аратское правительство и партия поставили перед собою одной из основных задач заботу об обеспечении аратского населения **наиболее совершенной медпомощью**». Ибо «...задачам заботы о здоровье всего аратского населения не могла соответствовать закосневшая, остановившаяся в своем развитии и не пользующаяся опытом и достижениями передовых народов тибетская медицина» (Решения IX съезда МНРП.)

Авторы, переоценивающие значение тибетской медицины, обходят молчанием колоссальные достижения научной медицины в деле предупреждения

заболеваний, в особенности в сфере профилактики социальных болезней (венерические, туберкулез, глисты, цинга и др.), имеющих громадное распространение именно среди восточных (прежде всего колониальных) народов, в деле борьбы против массовых инфекций (натуральная оспа, брюшной тиф, холера, чума и др.), хорошо знакомых населению стран Азии и уносящих миллионы жизней, несмотря на «всеисцеляющее» могущество тибетской медицины.

Противопоставляя индо-тибетскую медицину научной европейской и взяв на себя миссию доказать преимущества индо-тибетской, авторы, понятно, также умалчивают об испытанном и доказанном преимуществе научной медицины в деле излечения целого ряда заболеваний, требующих применения специальных инструментов, технических приспособлений и аппаратуры.

Более того, один из авторов (Н. Н. Бадмаев) готов даже игнорировать хирургию европейской медицины, отрицая, например, целесообразность применения хирургических методов в гинекологии, даже в случаях смещений и перегибов матки в результате хронических воспалительных процессов, ведущих к спайкам и не поддающихся подчас другому методу лечения, кроме хирургического вмешательства, так как в подобных случаях терапия — и тибетская, и научная — бессильна. Как раз состояние хирургии в индо-тибетской медицине подтверждает, к чему привели индо-тибетскую медицину ее изолированность и замкнутость, ограничившие возможность использования антисептических и болеутоляющих средств и новейших усовершенствований науки и техники, имеющих такое важное значение в хирургии. Эта отсталость хирургических методов индо-тибетской медицины сказывается в боязни больных подвергнуться операции, боязни, наблюдаемой часто в хирургических клиниках МНР, невзирая иногда даже на угрозу жизни больного в случае отказа от хирургического вмешательства.

Автор, игнорируя значение хирургии, пытается объяснить отставание индо-тибетской медицины в области хирургических методов лечения успехами применения ею терапевтических средств. Интересно в таком случае, чем, по мнению автора, индо-тибетская медицина может заменить травматологию? Характерно сообщение, сделанное Сарат Чандра Дасом¹⁰, хорошо знающим Тибет, о том, что во время его пребывания там придворный врач регента Амчи Ривола заявил ему, что его болезнь можно излечить посредством операции, но в Тибете нет хирурга, способного сделать такую операцию. Очевидно, этот врач не знал того, что так хорошо знает Н. Н. Бадмаев, — будто бы **для тибетской медицины хирургия не нужна!** Наконец, автор умалчивает о том, что научная медицина владеет богатым арсеналом исследовательских методов, позволяющих детально изучить тибетскую медицину, чего не в состоянии

⁹ IX съезд Монгольской Народно-революционной партии. Доклад секретаря ЦК Лубсан-Шераба, раздел здравоохранения.

¹⁰ «Путешествие в Тибет» Сарат Чандра Даса, перевод с английского, изд. 1914 г., стр. 256 [Дас, 1904].

проделать тибетские врачи, если бы они захотели изучить европейскую медицину лишь при помощи тех методов, коими они владеют.

Другой из авторов (П. А. Бадмаев) в своей «объективности» старается доказать, что представления как тибетской медицины, так и научной европейской об эмбриологии, сущности болезней и т. д. почти одинаковы. Так, например, он находит во взгляде научной медицины на зачатие подтверждение взгляда тибетской медицины на наследственную передачу зародышу через сперму отца костной и нервной систем, головного и спинного мозга, а через кровь матери — всех остальных частей организма, главным образом мускулатуры, крови, сердца, легких, печени, селезенки, почек, пищеварительного канала, мочеполовой системы. По совершенно понятным причинам автор вовсе не останавливается на целом ряде наивных несуразностей в представлениях тибетской медицины о строении человеческого организма и о физиологии, которые во многом расходятся с действительностью, поскольку в тибетской медицине отсутствует вскрытие трупов и изучение таким путем внутренностей человека. К подобным несуразностям относятся, например, изображение организма при помощи фантастического чертежа человеческого тела, разграфленного на мелкие квадраты, в которых обозначается положение каждого внутреннего органа, и представление о зависимости жизнедеятельности мозга от количества жидкости в мозгу, и обусловленное этим представлением различие семи форм черепа, и определение количества мочи и кала в организме. Наконец, отсутствие сколько-нибудь удовлетворительного представления о кровообращении (открытие кровообращения Гарвеем в 1616 г. могло бы внести радикальный переворот в индо-тибетскую медицину, если бы оно до нее дошло). Все это едва ли свидетельствует в пользу преимуществ тибетской медицины.

Итак, мы имеем два прямо противоположных взгляда на сущность тибетской медицины и на задачи ее изучения. Отвергая утверждения о научности тибетской медицины как определенной системы и тем паче о ее преимуществах перед научной европейской, мы вместе с тем должны со всей объективностью подойти к изучению целого ряда вопросов, освещаемых в тибетской медицине на почве многовековой культуры ряда восточных стран. Медицина эта сумела в течение значительного исторического периода своего существования выработать своеобразный метод тщательнейшего наблюдения и изучения человеческого организма, его физиологических функций, причин и характера их нарушения, изучить и подобрать более полутора тысяч простых лекарственных средств. Тщательное многовековое наблюдение и глубокий анализ позволили тибетским врачам эмпирически дойти до подчас весьма логично построенных и правильных выводов, которые сведены в единую теоретическую систему.

В этой медицине таятся, без сомнения, ценнейшие данные о своеобразных методах обследования

больных и о целом ряде полезных лекарственных средств. Эти средства подчас и создают тибетской медицине славу «всеисцеляющей» среди отдельных групп населения азиатских стран и даже отдельных лиц из числа европейцев, прибегавших по тем или иным причинам к помощи тибетских медиков.

Следует отметить, что в недооценке значения тибетской медицины получает свое отражение то обстоятельство, что исследователи, проявляющие к ней интерес, сплошь и рядом наталкиваются не на настоящих эмчи (лам-врачевателей), прошедших специальную школу, а на несведущих мирян или монахов, которые поверхностно знакомятся с тибетской медициной по всяким дешевым шпаргалкам и лечат в основном молитвами и магическими заклинаниями, присоединяя к этому некоторые лекарства на основе вызубренных ими рецептурных формул, смысла коих они сами не понимают¹¹.

Все это лишний раз подтверждает необходимость изучения тибетской медицины со всей научной объективностью, со всей тщательностью, планомерно, систематически, комплексно, с участием представителей современной медицинской науки и компетентных носителей традиции, ботаников, фармакологов, зоологов, химиков, а также филологов-востоковедов, владеющих санскритом, тибетским и монгольским языками, а из европейских обязательно английским. Только такой подход может обеспечить долгожданный успех в изучении этой древнейшей медицины, сохранившей свою самобытность до наших дней.

IV. Происхождение тибетской медицины

В течение всего XIX и начала XX в. буржуазное востоковедение, за редкими исключениями, тщательно размалевывало такое представление об Индии и об индийской культуре, которое может быть выражено тезисом: «в Индии все — религия»¹². Такое же мнение складывалось и о Тибете, перенявшем столь многое из индийской культуры. Вполне естественно, что и об индо-тибетской медицине в широких кругах сложилось мнение, выраженное, например, недавно в статье д-ра Берлина, будто тибетская медицина является продуктом буддийской философии¹³. Ввиду этого нам придется в нескольких сло-

¹¹ Вследствие этого некоторые из пишущих о Тибете ничего не увидели в медицине, кроме магии, заклинаний и обрядов, в том числе даже такой несомненный знаток тибетской жизни, как Д. Макдональд. См. его *The Land of the Lama*, гл. 14. (Лондон, 1929) [Macdonald, 1929].

¹² См. рецензию М. Тубянского на немецкую книгу Глазенаппа об Индии, с критическим разбором этого тезиса, в журн. «Восток», кн. 5, Л., 1925, стр. 245 [М. Т., 1925].

¹³ Цит. статья, стр. 49. Приходится отметить, что большинство утверждений исторического характера, имеющих в указанной статье д-ра А. Берлина, заимствовано из такого мутного источника, каким является книга П. А. Бадмаева, ср. главу «Исторические сведения о врачебной науке Тибета» в книге П. А. Бадмаева (стр. 47–57)

вах остановиться на вопросе о философской основе тибетской медицины.

Прежде всего, исторически нет никаких оснований теснее связывать индийскую медицину именно с буддизмом, чем с какой-либо из других религиозных или философских школ, существовавших в древней Индии. Так, например, в известном сочинении по индийской медицине «Чарака-Самхита» (см. ниже) изложена в особой главе философия системы санкхья¹⁴. Вообще говоря, медики древней Индии исторически не группировались вокруг какой-нибудь одной идеологической школы, вследствие чего в буддийской традиции медицину и не принято причислять к составу буддийских дисциплин. Согласно принятой классификации, дисциплины разделяются на «общие», т. е. культивируемые одинаково и небуддистами и буддистами, и на «особые», т. е. буддийские. К числу общих относятся грамматика, логика, техника, медицина; к числу особых — только «духовная наука»¹⁵. Следует подчеркнуть, что эта же точка зрения выражена в аллегорической форме и в первой книге «Чжуд-ши», а именно: свита учителя, бога медицины (Ман-Ла), восседающего во дворце-храме, состоит не только из буддистов, но и из небуддистов (см. ниже). Мы не будем здесь останавливаться на детальном разборе аллегорической картины, набросанной в первой книге «Чжуд-ши», но нельзя не отметить, что среди имен слушателей из небуддистов приведено имя Шанмука-Кумара (Шонну-Дондуг), которого комментаторы «Чжуд-ши» единогласно определяют как **учителя материалистов**¹⁶. Но как и почему в храмовый чертог затесался материалист? Почему он не был изгнан из собрания «святых»? Ответ на этот вопрос раскрывает нам происхождение индо-тибетской медицины.

Принадлежность того или иного сочинения к той или иной философской школе может быть раскрыта не только на основании персональных имен, представляющих ту или иную философию, а еще гораздо лучше — посредством анализа его содержания и его предпосылок. Философская сущность «Чжуд-ши» четко выражена в 27-ой главе 4-ой книги. В ней задается вопрос: какова связь между целями медицины

(исцеление) и применяемыми для достижения этих целей средствами? Ответ на этот вопрос выражен в следующих знаменательных словах: «Тело живого существа образовано из четырех элементов. Болезнь, подвергаясь лечению, также порождается четырьмя элементами. Лекарство, противодействующее болезни, также состоит из четырех элементов. Тело, болезнь и лекарство связаны единством своего состава»¹⁷. Эти строки получили большую известность как выражение основного воззрения тибетской медицины и часто приводятся в этом смысле в различных тибетских книгах¹⁸.

Если мы примем во внимание, что «четыре элемента» (земля, вода, огонь и воздух) в индийской философии представляют термин, означающий **материю** (это обозначение перешло и в монгольскую речь, и по-монгольски слово «махабут» — санскр. mahābbūta (элемент) — означает материю), то получится, что философской предпосылкой тибетской медицины является материализм. Это обстоятельство нашло свое выражение и в тибетской книжности. Так, например, в современной тибетской книге под названием «Памятка о некоторых проблемах 1-й книги „Чжуд-ши“» автор приходит к подтверждению вышеупомянутого тезиса о небуддийском характере «Чжуд-ши» на основании имеющихся к ним утверждений о **происхождении сознания из материи**¹⁹. — И действительно, за немногими исключениями (о которых см. ниже), в «Чжуд-ши» болезнь рассматривается всегда как чисто материальный феномен, как естественное явление, требующее для изменения своего течения вмешательства материальных же сил, целесообразно руководимых человеком. Рационально-материалистический характер медицинского мышления «Чжуд-ши» и объясняет, почему материалист не мог быть изгнан: потому что он является, хотя и анонимно, действительным автором медицинской системы. Материалистическая сущность индо-тибетской медицины никогда не могла быть забыта или замолчана до конца.

Материализм (санскритский термин — локаята²⁰) был одним из философских направлений, со-

[Бадмаев, 1903] и соответствующую главу «Краткие исторические сведения» в статье д-ра Берлина (стр. 47–51) [Берлин, 1934].

¹⁴ См.: History of Indian Philosophy by S. Dasgupta, 1, стр. 213 и сл. [Dasgupta, 1922].

¹⁵ См. изложение этого вопроса в «Ригнэй-гуншэ» Дагцан-Лоцзавы и в 16-ом выпуске собрания сочинений Лондол-римбочэ. — Тибетские слова даются нами всюду в халхаском (центрально-халхаском) их произношении и в упрощенной транскрипции применительно к наличным типографским шрифтам.

¹⁶ См., например, «Мэвои-Шаллун», 1, стр. 38 б; «Биндурья-Омбо», стр. 17 а; «Чжуд-шии Датоль», 10 а. Обычно это имя приурочивается к одному из персонажей индийской мифологии, сыну Шивы.

¹⁷ «Чжуд-ши», пек<инское> изд., кн. 4-ая, стр. 66 б; в комментарии «Мэвои-Шаллун» соответствующее объяснение см. в кн. 4-ой, стр. 208 б.

¹⁸ Например, «Тоб-иг» Цзя-Пандиты, том 1, стр. 81 б, и мн. др.

¹⁹ См.: «Цзави Чжуд-чжи шун-гаи Доглон-чжэдто», изд. в Мурэнгин Хуре, стр. 6 а, и сл.

²⁰ Вообще об индийском материализме см. литературу, указанную у Winternitz: Geschichte der indischen Litteratur. т. III (1920), стр. 447, а также работы: Tucci. Linee di una storia del materialismo indiano (1921) и акад. Ф. Щербатского в сборнике, посвященном С. Ф. Ольденбургу (1927) [19]. (См.: [Winternitz, 1922; Tucci, 1923; Щербатской, 1927а]). Большие, донныне не использованные материалы по этому вопросу имеются в тибетской литературе, как переводной, так и оригинальной.

зданных в Индии в глубокой древности, он представляет собой одно из ценнейших достижений индийской мысли. Его основное содержание состояло в разработке теории «четырёх элементов», причем **жизнь и сознание рассматриваются как результат развития** («випака», тиб. «нам-мин») **материи**²¹. Перерождения, воздаяния за дела («карма») и тому подобные религиозные догматы последовательно отвергались. Зато материалисты активно занимались разработкой положительных наук — разумеется, на том уровне, который был в то время доступен, а именно хозяйствования и политики, которые они считали основными дисциплинами, а также химии (алхимии)²² и **медицины**²³. При этом индийские материалисты основывали свои философские выводы именно на положительных науках того времени. Так, имеются сведения, что Брихаспати (считающийся основателем древнеиндийского материализма) для доказательства своего тезиса об отсутствии воздаяния (кармы) ссылаясь на медицину²⁴. Индийские материалисты оказали глубокое влияние на все развитие идеологии в Индии. Например, можно указать на то, что Шакьямуни, основоположник буддизма, настолько серьезно считался с материализмом, что сформулировал один из основных тезисов своего нового учения как **средний путь** между **материализмом** («учххеда-вада»), с одной стороны, и учением о «вечности души» (шашвата-вада) — с другой стороны²⁵. Позднейшая система индийского атомизма (вайшешика) возникла, по утверждению Якоби, на основе развития учения локаяты²⁶. Но в культурно-историческом отношении едва ли не ценнейшим результатом индийского материализма было развитие положительных наук в Индии, достигших по меркам своего времени высокого уровня; материализм дал для своего времени философскую предпосылку для плодотворной разработки науки и техники²⁷.

Мы не можем здесь подробнее остановиться на вопросе о том, какова была социальная природа индийского материализма, ввиду сложности этого во-

²¹ См.: «Думта Чандэль» Агван-Балдана, т. 1, стр. 52 а. Наряду с теорией четырех элементов существовала также теория пяти элементов, с прибавлением пространства как пятого. Обе теории нашли отражение в индийской медицине.

²² Индолог Бендалл считал их даже просто за натуралистов-алхимиков (Туччи, указ. соч., стр. 261).

²³ Чанакья, по воззрениям весьма близкий к Локаята, считается одним из основоположников медицины (Туччи, там же, стр. 266).

²⁴ Там же, стр. 264.

²⁵ См. труд академика Ф. И. Щербатского "The Conception of Buddhist Nirvana". Л., 1927, стр. 50. [Stcherbatsky, 1927].

²⁶ См.: Туччи, указ. соч., стр. 256.

²⁷ Вообще о науке в древней Индии см.: Щербатской, «Научные достижения древней Индии», 1924 [Щербатской, 1924].

проса. Но если вкратце сформулировать основной вывод, который следует из рассмотрения соответствующего материала, то он состоит в том, что индийский материализм и древнеиндийское естествознание были связаны с постепенным выдвиганием на историческую арену варны кшатриев, т. е. сословия военно-феодалной аристократии, боровшейся против господствовавшей до того варны браминов и нуждавшейся в материальной технике и науке, а также в рационализме для борьбы с браминской мистикой и для укрепления своей новой, светской, государственной власти²⁸. Одновременно с выдвиганием на историческую арену первых крупных династий — Шайшунага, а затем и Маурья (от VII до II в. до н. э.) — мы видим и первое организованное оформление индийской медицины.

В VII в. до н. э. в Индии были созданы два медицинских центра: один в университете в городе Каши (Бенарес) на востоке, и другой в университете в Такшашиле (Таксиле) на западе²⁹. В первом руководителем был Сушрута, основатель индийской хирургии, а во втором — Атрея, основатель терапии. Учеником Атреи был в числе других и знаменитый в истории буддизма врач Дживака-Кумара³⁰ (по-тибетски его имя переводится Цочжэд-Шонну).

Чем именно эти государства после своего утверждения сумели воспользоваться из достижений древнеиндийского материализма и естествознания? Материализм не мог быть принят ими в качестве официальной государственной идеологии, ибо для этого он был бы слишком опасен. Поэтому материализм был низведен на **служебную** роль методологии частных наук; антирелигиозное жало материализма было извлечено; а в качестве официальной идеологии утвердились буддизм и некоторые иные «реформированные» религии — джайнизм и пр.

Что же касается медицины, то светская государственная власть воспользовалась ею практически как орудием своего государственного аппарата. Но одновременное использование религиозной доктрины в качестве официальной государственной идеологии **требовало «переработки»** медицины в соответствующем направлении. Это было достигнуто посредством фальсификации истории медицины: ее материалистическое происхождение было затушевано и её авторство приписано было мифическим богам и мудрецам. Так, например, сложилась версия, что бог Индра передал ее содержание мудрецу Барадвадже, а

²⁸ Этому не противоречит персональная принадлежность многих из материалистов к варне браминов.

²⁹ Университет в Такшашиле был высшей научной и технической школой весьма сложного устройства. Об этих университетах см. статью R. Mookerjee в сборнике "Buddhist Studies", Calcutta, 1931, стр. 236 и сл. [Mookerjee, 1931].

³⁰ См. Hoernle, Studies on Ancient Indian Medicine, I (1907), стр. 7 [Hoernle, 1907a].

у последнего ее перенял Атрея, а с другой стороны, тот же Индра передал ее Данвантари, а последний — Сушруте. По одной из тибетских версий³¹, передача шла в таком порядке: бог Брахма — его сын Праджапати — Ашвиная — Индра, а от Индры — к восьми мудрецам во главе с Атреей и т. д. Эту «переработку» реальной исторической традиции можно определить как **теологизацию** медицины³².

От этой **теологизации** надо отличать религиозные и магические элементы, входящие в состав самой теории индийской медицины. Развиваясь на фоне общества, глубоко пропитанного архаической магией и мистикой, индийская медицина неизбежно восприняла некоторые элементы магии, например, объяснение некоторых психических болезней воздействием злых духов, учет разных примет при обращении к врачу и т. д. Имея в виду уровень общего культурного развития, надо учесть, что строгое разграничение естествознания и магии было нелегким делом даже и в Европе Нового времени. Основатель методологии современного естествознания Бэкон, как известно, считал магию наукой, а астроном Кеплер был также и астрологом. Следует удивляться не тому, что в индийскую медицину попали некоторые элементы магии, а тому, что их попало сравнительно немного. Верная своему первоначальному материалистическому импульсу индийская медицина представляла в атмосфере господства магии форпост рационального мышления и **противоядие** против магии. Так, можно указать на то, что выводом, воспринятым известным китайским паломником VII в. И-Цзином из изучения индийской медицины, был совет обращаться в случае болезни к врачу, а не к гадателю³³.

Таким образом, резюмируя вышесказанное, идеологическое содержание тибетской медицины определяется, в основном, тремя координатами: 1) **материалистическая** в основном медицинская доктрина, 2) теологизация ее истории, 3) магические элементы, проникшие из окружения. Эти координаты определяют сущность индийской медицины как учения, претендующего на наше внимание. Другое дело, каким образом это учение после его указанной «стилизации» было использовано правящими классами феодальной Индии и других стран, как оно было искажаемо шарлатанами и какой расцвет получило шарлатанство в этой области вследствие отсутствия

в феодальную эпоху государственной регламентации медицинской практики и т. д.³⁴

Останавливаться на **истории индийской медицины** мы здесь не можем, но необходимо указать, что история эта достаточно сложна и очень богата источниками для ее изучения, так как в Индии создана была громадная литература по медицине³⁵. Однако необходимо указать здесь же на четыре основных трактата индийской медицины, из которых каждый представляет собой компендиум всей медицины, а именно:

1) «Чарака-самхита», составлена ориентировочно во II в. н. э.;

2) «Сушрута-самхита», время составления которой неизвестно;

3) «Аштанга-санграха», автор — Вагбата-старший, составлена в VII в. н. э.;

4) «Аштанга-хридая-самхита», автор — Вагбата-младший, составлена в VIII в. н. э.

Каждое из этих произведений представляет собою — как это вообще принято в научной литературе Индии — сжатый текст, предназначенный для заучивания наизусть и малопонятный без комментариев. (Такой текст называется на санскрите «мула», по-тибетски «цзава».) Поэтому каждый из них вызвал многочисленные комментарии, которые тщательно разъясняют основной текст в духе определенной медицинской школы или направления, к которому принадлежит автор комментария. При этом согласно духу традиционализма, господствующему в феодальном обществе, авторитет учителя формально считается незыблемым. Поэтому основной текст (мула) остается по возможности неприкосновенным, но зато комментарий свободен не только толковать пространительно основной текст, но и вносить в толкование новые тезисы. Изменение воззрений и прогресс или регресс мысли отражаются главным образом в комментариях, и по ним и можно проследить историю медицинской мысли.

Из вышеуказанных четырех трактатов особый интерес для нашей темы представляет последний, так как он был переведен на тибетский язык и положен в основу тибетской медицины. К нему имеется несколько комментариев, составленных индийскими медиками:

1) «Вайдьяка-бхашья», автокомментарий Вагбаты-младшего;

2) «Падартха-чандрика-прабхаса», автор — Чандрананда (X в.);

³¹ Выше назв. «Тоб-Иг», 1, стр. 78 и сл.

³² Согласно Нейбургеру (См.: Dr. Max Neuburger. Geschichte der Medizin, I, 1906, стр. 27, 45) [Neuburger, 1906]), в Месопотамии и Египте трезвый эмпиризм в медицине предшествовал мистико-магической стадии медицины. Аналогичную последовательность мы имеем, как видно из последующего изложения, и в истории индо-тибетской медицины.

³³ См.: I-Tsing. A Record of the Buddhist Religion, перевод J. Takakusu. Оксфорд, 1896, стр. 133. [I-Tsing, 1896].

³⁴ Новейшая попытка переработки индо-тибетской медицины в духе идеологии господствующих классов уже не в Азии, а в Европе, представлена вышеупомянутой книгой П. А. Бадмаева, давшего ей «романовскую» стилизацию.

³⁵ См. Winternitz. Geschichte der indischen Litteratur, 111, (1920), стр. 541–504 и Jolly. Indische Medizin в Encyclopaedia of Indo-Aryan Research, том 111, вып. 10 [Winternitz, 1920; Jolly, 1901], а также ряд трудов современных индийских авторов.

3) «Байшаджя-парья», который посвящен фармакопее, содержащейся в «Вайдыя-бхашья», автор — Чандранида.

Имеются также два более поздних индийских комментария, авторы — Арунадатта и Хемадри.

V. Индийская медицина в Тибете и источники ее изучения

Согласно тибетским источникам³⁶, в истории тибетской медицины различаются два периода. Это период «древних переводов» — со времени царя Срон-Цзан-Гамбо (VII в. н. э.), когда в Тибет приглашались китайские, индийские и персидские врачи, которые отдельно и сообща переводили и составляли медицинские трактаты, — до эпохи царя Ти-Срон-Дэ-Цзана (IX в.)³⁷. И период «новых переводов», начиная опять же с названного царя Ти-Срон-Дэ-Цзана, при котором переводчики Чандранида и Вайро-чана (Бироцзана), согласно преданию, перевели «Чжуд-ши», ставший наряду с «Аштанга-хридаей» фундаментом тибетской медицины. «Чжуд-ши» по содержанию очень близок к «Аштанга-хридае», которая также была переведена совместно с комментариями 1–3, названными выше.

Традиционная история перевода «Чжуд-ши» с санскрита на тибетский и история происхождения этого сочинения имеют, однако, настолько неправдоподобный характер, что вызвали большие сомнения у ряда тибетских авторов. Последние разделяются соответственно на два лагеря. Одни, — например, Лобсан-Чжамцо (V Далай-Лама), Сурхарва, Цзя-Пандита, Дандар-Манрамба — считают этот текст за **откровение** Будды, которое было затем переведено с санскрита на тибетский. Другие же, — например,

Дагцан-Лоцзава Шэраб-Ринчен, Гончог-Чжанцан, Туган-Гегэн, Сумба-Хамбо — считают его за сочинение тибетского врача Ютог Пондан-Гомбо, а введенную в начале «Чжуд-ши» мифологическую картину проповеди бога медицины считают за аллегорическую фантазию автора. Аргументы авторов второй группы в пользу того, что «Чжуд-ши» есть не переводное, а исходно тибетское сочинение, вполне убедительны. И к ним можно добавить еще два соображения: в подлинной биографии переводчика Бироцзаны³⁸ не указано, что он перевел «Чжуд-ши», а в индийской медицинской литературе «Чжуд-ши» (на санскрите это было бы «Чатуштантра») **совершенно неизвестно**. Поскольку «Чжуд-ши» не является переводным сочинением, вполне естественно, что ни оно, ни комментарии к нему не были включены в состав тибетского канона переведенных трактатов «Данчжур».

Литературный обычай, приводящий к обрастанию основного текста (цзава) множеством последовательных комментариев, перешел из Индии в Тибет. Текст «Чжуд-ши» был составлен в стихах в мнемотехнических целях, т. е. для облегчения запоминания, и до сих пор в медицинских дацанах его заучивают наизусть. Он предназначен не для чтения, а для обдумывания, как резюме устных или письменных разъяснений. В непонимании этого фундаментального обстоятельства и состоит основной недостаток работы А. М. Позднеева по переводу «Чжуд-ши», несмотря на то, что кое-где в его примечаниях видно, что отдельные места из комментария «Биндурья-Омбо» им принимались во внимание. Из комментариев к «Чжуд-ши» наибольшею известностью пользуются следующие:³⁹

- 1) «Чжуд-шии Сэрчан» и «Сончан» — примечания к Чжуд-ши, автор — Ютогба младший.
- 2) «Чжуддон сальчжэд донмэ» — к I кн. «Чжуд-ши»;
- 3) «Дудцзин чучжан» — ко II кн.;
- 4) «Дига-чун Донсаль» — ко II кн.;
- 5) «Гойдод-чжунва» — к IV кн.;
- 6) «Цигдон-намбар сальва» — к гл. 27 из IV кн.
- 7) «Чжуд-гапрэн-мунсэль»;
- 8) «Мэвои шаллун», автор — Сурхарва Нямнид-Дорчже (род. 1439 г.);
- 9) «Биндурья-Омбо», автор — Дэсрид Санчжай-Чжамцо (1653–1705);
- 10) «Лхантаб» — дополнение к III кн. «Чжуд-ши», автор — Дэсрид Санчжай-Чжамцо⁴⁰;

автор — Чжанва, он же Дай-Ситу Чой-чжалъ Намчжалъ-Дагсан (род. 1395 г.)

³⁶ Мы пользовались здесь главным образом следующими источниками: 1) «Ригнэй Гуншэ», соч. Дагцан-Лоцзавы (15 в.); 2) «Тоб-иг» 1-го Цзя-Пандиты (17 в.); 3) «История буддизма» Сумба-Хамбо (18 в.); 4) «История Лаврана» Гончог-Чжанцана (19 в.); 5) История медицины монгольского Дандар-Манрамбы (20 в.).

³⁷ В эту эпоху было, по-видимому, переведено на тибетский язык одно из сочинений Галена (см. вышеуказ. «Тоб-иг», стр. 79 а) но неизвестно, сыграло ли оно какую-нибудь роль в тибетской медицине.

³⁸ Издана в Тибете в монастыре Самье.

³⁹ Библиография тибетской медицинской литературы изложена в различных тибетских сочинениях по общей библиографии (в «Тоб-иг»'ах и т. п.), в том числе в Библиографии редких книг Акуцан'а ей посвящена 20-ая глава (лавранское изд., стр. 53а–59а), — а также в комментариях к «Чжуд-ши», в книгах по истории медицины и т. д. Здесь мы даем лишь первые ориентировочные сведения на основании, главным образом, «Истории медицины» Дандар-Манрамбы и Каталога тибетского отделения библиотеки «Комитета наук» МНР.

⁴⁰ Наряду с III книгой «Чжуд-ши» («Маннаг-чжуд») «Лхантаб» является наиболее авторитетным руководством по терапии [Neuburger, 1906].

- 11) «Ганад-дордже-дуддоль»,
 12) «Гандэль-чэнмо» — к III кн. «Чжуд-ши», автор — Дармо-Манрамба (XVII в.).
 13) «Сэр-чжан», комментарий к III части из III кн.;
 14) «Гапрэн-мунсэль-донмэ» к IV кн.

автор — Дармо-Манрамба (XVII в.);

Кроме комментариев к «Чжуд-ши», которые, впрочем, далеко не исчерпываются вышеприведенным списком, имеются и комментарии к «Аштанга-хридае» (авторы — Чжан-ва и другие. Есть и большое количество новых трактатов по медицине, сочиненных рядом тибетских авторов, начиная с Ютогба, тем же Сурхарва, Санчжай-Чжамцо и многими другими, освещающих или всю область медицины в целом, или отдельные ее отрасли, в том числе фармакологию и пр. Одним из наиболее ценных является компендиум «Сочжад-чжидон», автор — Дагцан-Лопцава. Имеется также много книг по истории медицины, в числе коих оппозиционно-критическим направлением отличается книга того же Дагцан-Лопцавы, а церковно-догматическим — книга Санчжай-Чжамцо («Со́ва-ригби хогбуг»).

Есть крупная сводка по терапии с магическими добавлениями «Маннаг-Гарчжама», автор — Дармо-Манрамба. Имеются крупные рецептурные энциклопедии, вроде «Мандуй-чэнмо» (автор — Гарма Элегданцин), «Маннаг-ринчэн-чжунай» (автор — Цзамбо Номун-хан) и др.

Начиная с XVII в. в тибетской медицинской литературе прослеживается усиленное влияние китайской медицины, которая имеет свою особую, независимую и долгую линию развития, отличную от индо-тибетской⁴¹. Как в теорию, так и в практику тибетской медицины вошло немало новых элементов: сюда относятся и анатомо-физиологические представления, и новая детализация учения о пульсе, и лекарственные средства, и многое другое⁴². Включение китайских элементов представляет собою явление, отличающее тибетскую медицину от чисто индийской. Имеются ли в тибетской медицине самостоятельные оригинальные вклады, до сих пор неизвестно.

Ряд тибетских сочинений характеризуется более решительным включением в медицину магических элементов. В целом необходимо подчеркнуть, что в Тибете, как в Индии, медицине приходилось конкурировать и бороться с магией, причем нередко итог этого соперничества сводился к компромиссу. Сохраняя привилегию медицинской помощи для узких кругов, господствующие классы тибетского феодального общества по мере теократизации государства и

все большего перехода власти в руки высших слоев духовенства становились все менее заинтересованными в широкой поддержке и насаждении медицины с ее рационализмом, дававшим себя чувствовать, несмотря на все меры к его заглушению. Как это было в древней Индии, так и в начале тибетского светского феодализма **медицина как орудие укрепления власти была нужна восходящему классу светских феодалов и переставала быть нужной в этом качестве по мере его последующего вырождения. В результате мы имеем в истории тибетской медицины нисходящую кривую после короткого подъема. «В настоящее время тибетская медицина находится в большом упадке; нынешние тибетцы редко прибегают к помощи своей медицины, да и к тому же медики в Тибете встречаются редко. Тибетцы при болезнях обращаются большею частью к помощи лам-заклинателей»⁴³.**

VI. Тибетская медицина в Монголии

История тибетской медицины в Монголии ещё неизвестна. Но можно считать правильным мнение Дандар-Манрамбы⁴⁴, согласно которому более широкое распространение ее в Монголии относится лишь ко времени развития ламаистских монастырей, т. е. к XVII в., причем главная роль в этом отношении принадлежит Лобсан-Данцин-Чжанцану (Ханчен-Чойчжал, он же 1-ый Ламаин-гегэн) и Лобсан-Принлаю (1-й Цзая-Пандита). В последнее время плодотворным писателем по тибетской медицине был Лунриг-Дандар Манрамба (умер в 1917 г.), бывший сначала в Ван-Курене учеником известного Дандар-Агримбы⁴⁵, а затем проживавший в тарятском монастыре.

Из литературы по индо-тибетской медицине, сочиненной монголами на тибетском языке, можно указать комментарии к «Чжуд-ши»:

- 1) комментарий к I кн., автор — Ханчен-Чойчжал (XVII в.);
- 2) тибетско-монгольский специальный словарь к «Чжуд-ши», автор — Гуна Манрамба (XIX в.);
- 3) «Чжуд-шии Датоль» — толковый словарь к «Чжуд-ши», автор — Дандар-Манрамба (XX в.);

⁴¹ О китайской медицине см. вышеуказанную книгу Нейбургера по истории медицины и ряд других, более новых работ. По мнению Нейбургера, фармакопея китайской медицины — наиболее богатая в мире (ук. соч., стр. 10:5).

⁴² В связи с этим нужно указать, что в Пекине и в Монголии изданы тибетско-китайские словари по фармакологии [Барадийн, 1926].

⁴³ См.: Б. Барадийн. «Буддийские монастыри» в «Сборнике по истории бурято-монгольского народа», Верхнеудинск, 1926, стр. 147 [Барадийн, 1926].

⁴⁴ См. его «Историю медицины», стр. 128 а.

⁴⁵ О последнем см.: Барадийн, «Путешествие в Лавран» [Барадийн, 1908].

4) «Чжуд-шии Тачжод» — комментарий к «Чжуд-ши» того же автора;

5) «Цзави чжуд-чжи шун-гаи доглон-чжедто», автор не указан.

Кроме того, имеются пособия к «Лхантабу», а именно: «Лхантаб-да-голь» Дандар-Манрамбы и тибетско-монгольский словарь к «Лхантабу» (изд. в Мурэнгин Хуре) и рецептурный справочник («Манчжор-чжэдуи-ниннор») Чойнпэль-Тойна (XIX в.).

Далее, мы имеем некоторые труды медиков из Внутренней Монголии: «Тунбэ» (фармакология с рисунками) Найман Тойна (XVIII в.), рецептуру («Чжур-руи-Дошаль») Гунцзугин Гегэна (XIX в.), рецептуру («Цзарин Гэбши») Цзанлун-Пандиты и др. «Историю медицины» написал упомянутый Дандар-Манрамба. Наконец, имеются полные переводы «Чжуд-ши» и «Лхантаба» на монгольский язык⁴⁶, издававшиеся в Пекине и в Бурятии. Ими пользуются лекари-миряне, незнакомые с тибетской медицинской литературой. Есть также и оригинальное монгольское сочинение по медицине, составленное хулумбуирским То-ваном (XIX в.).

Что касается общего положения индо-тибетской медицины в Монголии, то она отнюдь здесь не находится в цветущем состоянии, как это утверждает д-р А. Берлин⁴⁷. Мало того, она и в прошлом не переживала здесь расцвета. Хорошие знатоки ее в числе монахов-эмчи имелись, но они, главным образом, состояли при особах крупных князей и гегэнов («оточи»). Компетентных врачей не хватало, и народ пользовался по преимуществу несведущие эмчи и заклинатели-гуримчи. Так было до тех пор, покуда революция не положила начало организации медицинской помощи на основах европейской медицины.

VII. Содержание «Чжуд-ши»

«Чжуд-ши» по пекинскому изданию состоит из более чем 400 листов (800 страниц) и распадается на 156 глав.

Слово «Чжуд-ши» означает «четверокнижие»; произведение делится соответственно на четыре книги:

I — 9 листов, 6 глав. (Вступительная часть). II — 53 листа, 31 глава. (Теория). III — (самая большая) 262 листа, 92 главы. (Практика). IV — 77 листов, 27 глав. (Дополнительная часть).

Как было указано выше, первое изложение «Чжуд-ши» на европейском языке появилось в 1835 г. Затем, в 1903 и 1908 г.г., вышли два перевода на русском языке⁴⁸. Но оба, из коих наибольшее значение имеет работа А. М. Позднеева, охватывают лишь первые две книги «Чжуд-ши», т. е. около 15 % всего трактата. Впрочем, имеются данные Семичева о том,

что в Академии наук хранится в рукописи продолжение перевода А. М. Позднеева [20]. Даже более ценный перевод А. М. Позднеева слегка лишь затрагивает комментарии к переведенным им книгам. Следует учесть, что этот перевод страдает рядом дефектов, свойственных вообще переводам А. М. Позднеева, — неточностью и нечеткостью (Владимирцов, «История общественного строя монголов») [21].

Таким образом, мы и здесь сталкиваемся с громадным пробелом, доказывающим, насколько поверхностны и малоосновательны все рассуждения о сущности тибетской медицины и методах лечения, насколько громадные задачи в этом отношении лежат перед нами. Ибо без всестороннего и глубокого изучения этого основного трактата тибетской медицины с обязательным включением комментариев к нему не может быть и речи о каких-либо научно обоснованных выводах о сущности и значении тибетской медицины.

Надо помнить, что текст «Чжуд-ши» сжат и лаконичен, и почти недоступен для понимания без комментариев. Отсутствие хорошего перевода 3-й части, излагающей основы практики тибетского лечения, является существенным препятствием в деле даже первичного изучения тибетской медицины.

Для более четкого определения стоящих перед нами задач по дальнейшему изучению тибетской медицины необходимо уяснить характер тех отделов, кои уже в той или другой степени вскрыты. Вот тут-то и приходится констатировать, что фактически изучение тибетской медицины в полном смысле этого слова никем еще не производилось, ибо нельзя в самом деле признать изучением вопроса наличие перевода подлинника на тот или другой язык. Вернее, надо считать имеющиеся данные лишь материалом к изучению, дающим возможность несколько приподнять завесу таинственности и сориентироваться в исследовании вопроса, но и только.

Обратимся к переводу «Чжуд-ши», выполненному А. М. Позднеевым, как к наиболее ценному для нас из имеющихся до сих пор переводов и изложений. По этому переводу мы можем судить, как указано выше, о содержании лишь первых двух книг «Чжуд-ши». Первая книга — вступительная. В её первой главе сообщается в аллегорической форме о первоисточнике медицинских знаний. В «несравненном чертоге», где обитают отшельники, в «ненаглядном дворце лекарств», на троне из лазурита восседает наставник-животворец, руководитель исцелителей — Биндурья Од-чжи Чжалбо (по-монгольски Биндурья Гэрэльту Хан), окруженный четырьмя сонмами: небожителей, мудрых отшельников, иноверцев и правоверных буддистов. Это таинственное место полно всевозможных снадобий, обладающих раз-

⁴⁶ Пособием для переводчиков служили различные тибетско-монгольские терминологические справочники, включающие и медицинскую терминологию, например, «Хайви чжун-най» и др.

⁴⁷ Цитированная статья, стр. 51 [Берлин, 1934].

⁴⁸ Имеется еще перевод Ульянова «Первая часть тибетской медицины Зави-Джюд» изд. СПб., 1903 г. [Ульянов, 1903]. Эта книга представляет собой библиографическую редкость и нам была недоступна.

личными вкусами, ароматами, уничтожающих жар, прохладительных и притупляющих боль. Эти лекарства излечивают всевозможные болезни как отдельных органов, так и тканей. Имеются такие, как «Арура» (*Terminalia Chebula*) [22], которые излечивают решительно все 404 болезни. Имеются такие, каждая составная часть коих излечивает лишь болезни отдельных органов или тканей, например: корни излечивают болезни костей, стволы — мышц, ветви — кровеносных сосудов, кора исцеляет больную кожу. Все эти лекарства там представлены в виде великолепного сада лекарственных деревьев, среди которого бродят разного рода животные, отдельные органы которых также обладают целебными свойствами. Понятно, что и сама земля там тоже обладает этими свойствами.

Остальные пять глав первой книги суть краткое изложение порядка изучения науки врачевания, подробно изложенной в 150 главах следующих 3-х книг «Чжуд-ши».

Вторая книга трактует о теоретической основе тибетской медицины. В этой книге освещен целый ряд вопросов анатомии, физиологии беременности, патогенеза, форм и течения болезней, диагностических методов, вопросов питания здорового и больного организма, вопросов фармации и фармакологии, вопросов гигиены; даны описания хирургических инструментов и сказано о методах подхода к больным и о врачебной этике.

Анатомические данные приведены в главах 3 и 4, где дано образное сравнение частей организма с составными частями здания, приведено количество отдельных элементов и тут же указаны их размеры.

В этой книге предусматривается семь важнейших существенных мест в организме, состоящих из 302 частей. Эти места заключены в мышцах, жире, костях, сухожилиях, плотных органах (печень, селезенка и др.), полых органах (желудок, кишки) и кровеносных сосудах (насчитывается четыре рода сосудов — «образующие», «совершенствующие», «связующие» и «жизненные»). Из всех частей организма 96 — важнейшие, при порезах коих прекращается жизнь и даже знатоки медицины не способны их лечить, а 49 частей могут излечиваться только знатоками.

В главах 2 и 6 излагается **физиология** беременности⁴⁹ и деятельность организма в зависимости от конституционных особенностей, связанных с полом, возрастом и темпераментом. Тут же освещается течение беременности и родов и приводятся признаки, по которым возможно определить рождение мальчика, девочки или гермафродита. К отделу **физиологии** можно присоединить также главу 5, где изложены основные свойства организма, состоящего из пяти элементов, могущих подвергнуться повреждению

(«основные силы» и «нечистоты»), и восемь отделов «болезненных начал».

Самым большим разделом охватываются главы 8, 9, 10, 11, 12, 27, 28, 29 и 30, где освещены **вопросы о сущности болезни**, ее причинах и методах лечения. Дано изложение признаков, свойств, различия, течения и значения каждой из 404 болезней и их 1616 разновидностей. Охарактеризованы причины возникновения болезней (собственно причины, сопутствующие, их проявление и местонахождение), обстоятельства, содействующие развитию заболевания, пути проникновения болезни в организм и методы лечения. Предусматриваются два направления: упитывание — возрождение сил и голодовка — истощение; исключительные методы лечения, пробное лечение в затруднительных случаях, способы предупреждения осложнений, залечивания больного и др.

Глава 1, 7, 24 и 25 детально освещают методы **диагностики**, рекомендуемой тибетской медициной в виде осмотра, ощупывания и опроса. Основным орудием и материалом обследования считаются пять органов чувств врачевателя и пять нечистот — мокрота, испражнения, рвота, моча и кровь пациента.

Подробнейшим образом в главах 16, 17 и 18 изложены **вопросы питания**, которым в тибетской медицине придается особое значение. Нарушение питания указывается как одна из важнейших причин расстройства организма; даются характеристики разных видов пищи, наставления об осмотрительности, воздержанности и рациональном режиме питания.

Значительное место в данной книге — в главах 19, 20 и 23 — занимает вызывающий наибольший интерес вопрос о **лекарственных средствах**, которых насчитывается более полутора тысяч. В книге А. М. Позднеева приведено 381 элементарное лекарственное средство с указанием тибетского названия, монгольского и по возможности русского перевода, с латинской транскрипцией.

Различаются восемь типов лекарств по способу их воздействия (тяжелые, прохладительные, притупляющие, легкие, жесткие, глущие, острые, маслянистые). По происхождению лекарственных средств различают восемь сортов: из драгоценностей, земли, камней, деревьев (всего 10 частей), соков (трав, деревьев и животных субстанций), отвара (корней, стволов, листьев и плодов), из трав и из фауны (13 видов: рог, кость, мясо, кровь, желчь, головной мозг, кожа, когти, волосы, моча, кал и организмы целиком).

Лекарства группируются по излечиваемым ими болезням, по своему воздействию на температуру тела, желчь, кровь, подразделяются на средства, применяемые при отравлении, кашле, сложных болезнях, действующие на три основных болезненных начала и их комбинации, на паразитов; отдельные груп-

⁴⁹ Тут же приводится заклинательная формула, обеспечивающая рождение мальчика: «в день под созвездием Пушья должно выковать из нескольких кусочков железа (можно также из золота, серебра, красной и желтой меди. — коммент.) фигуру мальчика, раскаливая ее на угольном жару до перемены цвета, опускать в коровье молоко (от коровы, отелившейся бычком. — коммент.) дать выпить (беременной) пригоршню этой жидкости...» [Позднеев, 1908. С. 65].

пы образуют лекарства против поноса, вызывающие рвоту, против желудочных болезней и для очищения желудка.

Различают 57 сортов отдельных вкусов лекарств в разных комбинациях.

Лекарства назначаются для излечения от болезни и очищения организма. Лекарства даются в виде декоктов, порошков, пилюль, мазей, маслянистых веществ, настоев на спирту и сиропов. В виде корректирующих даются тростниковый и свекловичный сахар, мед, в зависимости от болезненных начал.

Тибетская медицина различает 98 лечебных средств, к ним относятся пища, образ жизни, медикаменты и хирургическое лечение. Предусматриваются средства не только лечебные, но и укрепляющие организм в целях противодействия болезнетворному началу.

В главе 22 описаны хирургические инструменты и порядок их применения.

Большой интерес должны вызвать **вопросы гигиены и профилактики**, получившие также своеобразное отражение в главах 13, 14, 15 и 23 этой книги в форме наставлений о ведении нормальной и «добродетельной» жизни. Уход за душой и телом: своевременный сон, половая жизнь, своеобразная гигиеническая культура, предусматривающая купания, смазывания тела жиром и т. д., уход за глазами, чему уделяется большое внимание, и наставления о режиме труда, питания и т. д.

Не менее интересным является самостоятельный раздел о врачебной этике, о методах подхода врача к больному. Все это подробно изложено в главах 25, 26, 27, 28 и 31 второй книги. Говорится, как вести лечение после визитов к больному других врачей, о психотерапии и др.

Тибетская медицина требует от врача обладания шестью основными качествами: компетентный врач должен быть всецело мудрым, прямодушным, соблюдающим нравственные обеты, искусным во внешних проявлениях, старательным в своей деятельности и умудренным в человеческих науках.

Таково в общих чертах содержание первых двух книг «Чжуд-ши». Наряду с целым рядом интереснейших данных, требующих детального изучения, мы все же должны констатировать отсутствие многих важнейших разделов, разработанных в европейской медицине, и это свидетельствует об отсталости тибетской медицинской науки. Все это опять-таки говорит за поспешность и преждевременность выводов, делаемых некоторыми на основе имеющихся данных о сущности тибетской медицины, и утверждений о преимуществе ее в сравнении с европейской медициной.

Для цельности представления о «Чжуд-ши» как фундаменте тибетской медицины необходимо хотя бы в общих чертах сказать о вопросах, изложенных в

остальных двух еще не переведенных на русский язык книгах. Третья книга была переведена только на монгольский. В 89 главах излагаются вопросы частной патологии, а в трех отдельных главах соответственно освещаются вопросы о питании в старости, способах укрепления половой активности и о выборе подходящей для половых контактов женщины.

Подробно изложены признаки болезней, этиология, формы и течение заболевания, способы лечения, а также благоприятствующий исцелению режим. Надо прямо сказать, что эта книга по своему содержанию представляет особый интерес. Без детального ознакомления с ней и комментаторскими сочинениями, поясняющими ее содержание, никакой речи быть не может о понимании сущности тибетской медицины и воздействия ее лекарственных средств.

В третьей книге болезни разделены на 12 групп⁵⁰:

Внутренние болезни — (шесть глав): болезни «трех начал», сложные, несварение желудка, затвердения, опухоли, наросты, водянки, чахотка.

Болезни с повышением температуры — (16 глав): неопределенные (сравниваются с пространством между горой и степью), распространение жара, «пустой» жар, «скрытый», «хронический», тиф (сыпной, брюшной, возвратный), лихорадка, натуральная оспа, резь в кишечнике, дифтерия, кашель.

Болезни грудной части — (шесть глав): головные, глазные, ушные, носовые, ротовой полости, эндемический зоб.

Болезни полых и плотных органов — (восемь глав): сердца, легких, печени, селезенки, почек, желудка, кишок (толстой и прямой).

Болезни тайных органов — (две главы): заболевания мужских и женских половых органов.

Различные болезни — (19 глав): охриплость, потеря аппетита, икота, затрудненное дыхание, колики, паразиты, рвоты, понос, запор, задержка и недержание мочи, кровавый понос, ломота в ногах, «летучий» ревматизм, болезни лимфы, мускулов, кожные болезни и так называемые «мелкие» недуги.

Прирожденные язвы — (восемь глав): геморрой, воспалительные лишай (у других авторов — рожа), чирий, шейный желвак (у других авторов — лимфатические узлы), грыжи, простудные опухоли в ногах, патологические выделения из половых органов.

Детские болезни — (три главы): уход за ребенком, лечение, младенческая порча от злых духов.

Женские болезни — (три главы): основные, частные и второстепенные.

Порчи, причиняемые злыми духами, — умопомешательство и утрата памяти, трактуемые как порча, проистекающая либо от злых духов и либо от драконов.

О ранах — (пять глав): общее лечение, ранения головы, шеи, области туловища и раны конечностей.

⁵⁰ Необходимо подчеркнуть, что терминология здесь нами берется в основном по позднеевскому переводу с некоторыми незначительными изменениями. Пока невозможно предвидеть, какие изменения придется внести в эту терминологию после появления вполне научного перевода «Чжуд-ши».

О ядах — (три главы): болезни от приготовленного яда, случайные отравления и отравления природными ядами.

Таким образом, мы видим, что эта книга охватывает значительное количество заболеваний, но в то же время среди этих заболеваний числятся по существу симптомы болезней — как, например, потеря аппетита, колики, охриплость и пр. Кроме того, имеется специальный раздел о болезнях, вызываемых злыми духами.

Наконец, последняя, четвертая, книга представляет собой изложение разных вопросов о способах постановки диагноза, о некоторых лекарствах и отдельных методах лечения — спринцевании, применении клизм, кровопускании, прижигании, компрессах, примочках, втираниях и уколах.

Таково содержание основного трактата тибетской медицины «Чжуд-ши». Если учитывать наличие комментаторских сочинений, дополнительных учебников, составленных носителями традиции, и то, сколь слабо освещены в современной научной литературе вопросы тибетской медицины, становится очевидно, какая громадная работа еще предстоит в этом направлении.

VIII. Тибетская медицина и ветеринария

Наряду с медициной представляет интерес и индо-тибетская ветеринария. В древней Индии ветеринария существовала, и ей посвящен был ряд самостоятельных сочинений, а также некоторые разделы в общих руководствах по хозяйствоведению, как, например, в «Арташастре»⁵¹ и др. Существовали даже лечебницы для животных. Особое значение придавалось изучению болезней коня и слона, так как эти животные широко использовались в военном деле. В индийских ветеринарных сочинениях основы терапии, патологии и фармакопеи те же, что и в общих медицинских трактатах⁵². Из них трактат «Ашва-аюрведа», посвященный учению о коне и о конских болезнях и приписываемый Шалихотре, был переведен на тибетский язык в XI в.

В тибетской литературе во многих сочинениях по общей медицине имеется также ряд рецептов и терапевтических указаний относительно лечения домашних животных⁵³. Здесь надо учесть, однако, что содержание домашнего скота в Тибете и видовой его состав значительно отличались от индийских, вследствие чего тибетцам, а затем и монголам, пришлось проявить значительную самостоятельность, особен-

но в разработке вопросов патологии и терапии таких животных, как **верблюд и як**, а также и овца, о которой в Индии мало заботились.

Что касается **Монголии**, то в арбайхерском монастыре в XIX в. было издано руководство по лечению домашних животных объемом в 96 листов (192 стр.) тибетского текста⁵⁴. Оно состоит из пяти выпусков, из коих 1-ый (39 лл.) касается овцы; 2-ой (9 лл.) — коня; 3-ий (32 лл.) — коровы и яка; 4-ый (13 лл.) — верблюда и 5-ый (3 лл.) — козы. Это сочинение не имеет строго ветеринарного характера, так как в нем немало места уделено магическим процедурам. Но тем не менее оно содержит и большое количество ветеринарных рецептов и описаний терапевтических процедур. В отделе о коне имеются также ссылки на упомянутое сочинение Шалихотры⁵⁵. В одном месте высказывается пожелание, чтобы была переведена китайская ветеринарная литература⁵⁶. (Последняя также представляет значительный интерес). Нельзя сказать, чтобы это сочинение представляло собою всецело монгольскую **народную** ветеринарию, поскольку оно основано преимущественно на тибетской традиции. Однако эта традиция имеет большое распространение в монгольской скотоводческой практике, вследствие чего данное сочинение является необходимым пособием для изучения традиционной ветеринарии как части монгольской скотоводческой системы.

IX. Выводы

На основе всех освещенных выше данных мы можем прийти к нижеследующим выводам.

1. Тибетская медицина имеет довольно обширную литературу на тибетском и монгольском языках, но крайне незначительно отражена в европейской литературе, при наличии в имеющихся переводах ряда неточностей и ошибок, а иногда и искажения фактов и данных, могущих доподлинно характеризовать тибетскую медицину.

2. До сих пор имеются лишь неполноценные частичные переводы на европейский язык «Чжуд-ши» и вовсе не переведены комментарии к нему.

3. Только детальное изучение основного трактата тибетской медицины «Чжуд-ши» и комментариев к нему может обеспечить знакомство с сущностью тибетской медицины, ее практическими методами и с характером лечебных средств и может дать право на обоснованные выводы о значении и ценности тибетской медицины.

⁵¹ «А р т а ш а с т р а» — выдающийся древнеиндийский трактат по политике, экономике и хозяйственной технике; его русский перевод в ближайшее время издается Академией Наук [23].

⁵² Об индийской ветеринарии см. вышеупомянутое сочинение Jolly § 12 и Winternitz, там же стр. 533. [Jolly, 1901; Winternitz, 1922].

⁵³ Например, в «Маннаг-чжева-ринсрэль», автор — Сурхарва, и в др.

⁵⁴ Под назв. «Чугчжон-табчжи римба», что значит: «Система мероприятий по защите скота».

⁵⁵ Вып. 2, стр. 5 б.

⁵⁶ Там же, стр. 2 б.

4. Наблюдается два преждевременных и поспешных, а потому и ошибочных, противоположных направлений в подходе к изучению тибетской медицины:

а) полное отрицание значения тибетской медицины за исключением некоторых ее лекарственных средств, допуская изучение последних оторванно от остальных отделов тибетской медицины (Кирилов, Семичев);

б) признание тибетской медицины в настоящее время вполне научной доктриной, претендующей даже на первенство сравнительно с европейской (Бадмаевы).

5. Тибетская медицина при всей ее отсталости обладает, без сомнения, значительным количеством ценных данных, могущих быть использованными научной европейской медициной после детального и всестороннего ее изучения при соответствующем обосновании и переработке.

6. Необходимо в кратчайший срок перейти от кустарничества к организованному, плановому, систематическому и всестороннему изучению тибет-

ской медицины как в теории, используя всю литературную продукцию, так и на практике, путем участия соответствующих научных институтов и привлечения разных специалистов, как филологов-востоковедов, так и клиницистов, фармакологов и тибетских врачей.

7. Ввиду теснейшей связи тибетской медицины с индийской и частично с китайской, необходимо увязать изучение тибетской медицины с соответствующими отраслями указанных медицин.

8. В первую очередь следует приступить к переводу третьей книги «Чжуд-ши» и комментариев к ней, а также к составлению словаря всех встречающихся в тибетской литературе медицинских названий с выделением названий лекарственных средств, помещая эти названия на тибетском, санскритском, монгольском, русском, латинском и одном из европейских языков (желательно на английском).

Современная Монголия. 1935. № 3 (10). С. 59–84.

Комментарии

1. Имеется в виду книга британского дипломата Самюэля Турнера (S. Turner, 1759–1802) “Account of Embassy to the Court of the Teshoo Lama in Tibet, containing a Narrative of the Journey through Bootan and Part of Tibet”, опубликованная не в 1801, а в 1800 г. [Turner, 1800]. Сведения о тибетской медицине, включенные в нее отдельным разделом, были собраны врачом дипломатической миссии Робертом Саундерсом (R. Saunders). Он описал применяемые тибетскими врачами приемы пульсовой диагностики, способы использования минералов, солей тяжелых металлов и растительного сырья в составе лекарственных средств, а также заболевания местного населения, наблюдавшиеся им по ходу путешествия, — эндемический зоб, трахому, инфекционные болезни органов пищеварения, случаи чумы.

2. ...участником экспедиции Головина в Китай в 1811 г. русским врачом, немцем по происхождению, Реманом... — В текст вкралась опечатка: вместо «Головина» следует читать «Головкина». Дипломатическая миссия Головкина, направленная в 1811 г. в Китай, была по причинам политического характера остановлена в Урге и вынуждена возвратиться в Россию. Врач миссии Осип Осипович Реман (J. Rehmann, 1776–1831) приобрел в Урге «тибетскую аптеку» (комплект лекарственных средств) и занялся их исследованиями по возвращении в Санкт-Петербург. Результаты этой работы отражены в его труде “Beschreibung eines Tibetanischen Handapothekes. Ein Beitrag für Arzneikunde des Orients” [Rehmann, 1811].

3. Имеется в виду работа “Analysis of Tibetan Medical Work” [Csoma de Kőrös, 1835]. Она содержит перевод с тибетского на английский язык краткого изложения «Чжуд-ши», выполненный по рукописи, полученной ученым во время пребывания в Тибете от буддийского монаха, обучавшего его тибетскому языку.

4. Нил — архиепископ Ярославский (Николай Федорович Исакович, 1799–1874). Имеется в виду его статья «Врачебное искусство забайкальских лам» [Нил, 1857], которую он написал в период своего миссионерского слу-

жения в Иркутской епархии по результатам наблюдения культуры бурят-буддистов.

5. Имеется в виду труд Т. Уайза “Review of the History of Medicine” [Wise, 1867]. Томас Уайз (1801–1889), профессиональный врач, будучи сотрудником Бенгальской медицинской службы, ознакомился с традиционными индийскими анатомическими представлениями и учением о лекарственных средствах и изложил эти сведения в своей книге.

6. Имеется в виду труд В. В. Птицына «Этнографические сведения о тибетской медицине в Забайкалье (с тибетскими анатомическими и хирургическими чертежами)» [Птицын, 1890]. Владимир Васильевич Птицын (1854–1908, литературный псевдоним — В. Вельский), член Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества, заинтересовался тибетской медициной как существенным компонентом буддийской культуры Забайкалья. При содействии образованных лам-эмчи из Гусиноозерского дацана составил списки тибетских названий болезней и лекарств, снабдив их русским переводом и пояснениями. Перевод названий с тибетского на русский язык выполнил Хамбо-лама Бато Ирдынеев.

7. Имеется в виду статья Н. В. Кирилова «Современное значение тибетской медицины как части ламайской доктрины» [Кирилов, 1892]. Николай Васильевич Кирилов (1860–1921) окончил в 1883 г. медицинский факультет Московского университета и в дальнейшем служил врачом в Забайкалье; организатор Забайкальского отделения Русского географического общества; собиратель этнографических и ботанических коллекций, переданных им в Забайкальский краеведческий музей. В 1891 г. он побывал в Монголии, где пополнил свои знания о тибетской медицине, приобретенные в Забайкалье [Кобзарь, 2018]. Статья, к которой апеллируют С. Ю. Беленький и М. И. Тубянский, написана по итогам этой поездки. Позиция Н. В. Кирилова по отношению к тибетской медицине в целом критическая, но предполагающая продолжение исследований в данной области.

8. Имеется в виду труд “Beitrag zur Kenntnis der Tibetischen Medicin” [Laufer, 1900]. На обложке издания указано имя автора — врача Генриха Лауфера (Laufer Heinrich, 1877–1935), брата Бартольда Лауфера, этнографа и монголоведа. Однако позднее эта работа была включена в полную библиографию трудов Б. Лауфера как написанная в соавторстве с Г. Лауфером [Latourette, 1936]. Книга содержит реферативный обзор публикаций по тибетской медицине.

9. Имеется в виду обзорный энциклопедический очерк Юлиуса Джолли (Jolly, Julius, 1849–1932), немецкого инданиста-санскритолога, профессора Вюрцбургского университета [Jolly, 1901]. Хотя Джолли занимался по преимуществу исследованием и переводом письменных памятников религиозно-правового содержания, европейскую известность ему принес именно этот очерк, опубликованный в международной «Энциклопедии индо-арийских исследований» (“Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde”) — многотомном издании, подготовленном по инициативе авторитетных санскритологов Георга Бюлера (Georg Bühler) и Франца Кильхорна (Franz Kielhorn). В основу очерка были положены санскритские трактаты по медицине, не известные прежде европейской науке.

10. Имеется в виду издание выполненного П. А. Бадмаевым перевода первых двух глав трактата «Чжуд-ши» [Бадмаев, 1903]. Аналитическая оценка этого труда была дана 30 лет спустя Е. Е. Обермиллером [Обермиллер, 1936. С. 47–48]. Петр Александрович (Жамсаран) Бадмаев (1841 или 1851–1920), бурят по этническому происхождению, практиковал тибетскую медицину в Санкт-Петербурге с 1873 г.; знания и практические навыки в этой области приобрел под руководством своего старшего брата ламы-эмчи Сультама Бадмаева. В 1875 г. окончил факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета по китайско-монгольско-маньчжурскому разряду. Европейскую медицину изучал в качестве вольнослушателя Медико-хирургической академии (с 1881 г. — Военно-медицинская академия). Параллельно с практикованием тибетской медицины состоял с 1876 по 1893 г. чиновником Азиатского департамента МИД, завершил карьеру в статусе действительного статского советника. Был близок к царскому двору; как тибетский врач пользовал членом императорской семьи, некоторых государственных деятелей, предпринимателей, лиц из кругов творческой интеллигенции; занимался предпринимательской деятельностью [Грекова, 2004. С. 10–19]. В 1916 — начале 1917 г. участвовал в придворных политических интригах как сторонник Григория Распутина, о чем вскользь упоминается в статье С. Ю. Беленького и М. И. Тубянского в связи с оценкой монархической позиции П. А. Бадмаева.

11. Инданист-санскритолог Рудольф Хёрнле (Hortnle, Augustus Frederic Rudolf, 1841–1918) прославился расшифровкой и подготовленными им изданиями манускриптов индийской письменности, обнаруженных в Северо-Западном Китае и Центральной Азии. В аспекте изучения индийской медицины научной сенсацией явилась расшифрованная Хёрнле рукопись, обнаруженная в 1890 г. в Куче (Китайский Туркестан) британским офицером Гамильтоном Бауэром (Hamilton Bower). В науке она получила известность как “Bower Manuscript”. Особую информационную ценность этого манускрипта представляют зафиксированные в нем выдержки из индийских медицинских трактатов. В 1906–1909 гг. Р. Хёрнле опубликовал серию статей, в которых суммировал сведения об индийской ме-

дицине, извлеченные из “Bower Manuscript” [Hoemle, 1906a; 1906b; 1907a; 1907b; 1908; 1909].

12. История этого перевода подробно изложена А. М. Позднеевым в предисловии к его публикации [Позднеев, 1908]. В 1876 г., в период подготовки к профессорскому званию по кафедре монгольской словесности, ученый был командирован в Монголию. Желая ознакомиться с медицинской терминологией на монгольском языке, он обратился к монгольскому переводу «Чжуд-ши». Выявленная им особенность этого перевода состояла в том, что монгольские эквиваленты тибетских терминов были подставлены вместо тибетских без изменения грамматических конструкций, а поэтому для полноты понимания текста следовало сверяться с тибетским оригиналом. В летние месяцы 1877 и 1878 гг. А. М. Позднеев пребывал в одном из монгольских монастырей, где занимался переводом текста на русский язык, пользуясь консультациями образованного монаха, подготовившего комментарий к монгольскому переводу «Чжуд-ши». Свою работу ученый привез в Санкт-Петербург, не намереваясь готовить ее к публикации. Но 20 лет спустя, в 1898 г., он неожиданно получил от интересовавшегося тибетской медициной коммерсанта А. В. Корева предложение об издании перевода, причем тот брал на себя все расходы, включая оплату необходимых научных поездок А. М. Позднеева в Забайкалье и Монголию. Лето 1898 г. ученый провел в Гусиноозерском дацане, совершенствуя перевод под руководством настоятеля монастыря и практикующих лам-эмчи. Затем А. М. Позднеев проследовал в Ургу для консультаций с монгольскими носителями традиции. Он считал необходимым дополнить свой труд отождествлением наименований тибетских лекарственных средств растительного и минерального происхождения с их русскими названиями и с этой целью доставил в Санкт-Петербург приобретенные в Монголии два комплекта тибетской аптеки. Дальнейшую работу проделали специалисты — ботаники и минералоги.

13. Имеется в виду научно-справочное издание “Indian Medicinal Plants” [Kirtikar, Basu, 1918]. Оба составителя этого фундаментального труда являлись сотрудниками Британской медицинской службы в Индии. Справочник до сих пор не утратил свою научную и практическую ценность. Для каждого растения, наименование которого было включено в справочник, составители подобрали репрезентативные ботанические рисунки, в описании указали ареал произрастания, уточнили, какая часть растения как выглядит и какие имеет целебные свойства. Особо ценно в востоковедном аспекте наличие в справочнике санскритско-латинских соответствий, что позволяет обоснованно отождествлять ботанические названия растений, упоминаемых в трактатах индийских средневековых медицинских школ и в других письменных памятниках.

14. Имеется в виду статья «Краткий очерк тибетской медицины» [Варлаков, 1932]. Михаил Николаевич Варлаков (1906–1945) окончил в 1928 г. Иркутский государственный университет как фармаколог, но с 1930 г. переключился на лечебную работу — служил врачом на Забайкальской железной дороге, затем работал в медицинских учреждениях Улан-Удэ. По собственному почину приступил к изучению тибетской медицины и фармакопеи, предпринимал экспедиции по сбору лекарственных растений, применяемых в изготовлении тибетских медикаментов. Освоив тибетский язык, побывал в Агинском, Цугольском, Халун-Норском дацанах, где смог приобрести традиционную литературу по тибетской медицине с целью ее изучения.

15. Имеются в виду две работы: опубликованная не в 1932, а двумя годами ранее статья А. Ф. Гаммерман и Б. В. Семичева «Заметки о тибетских лекарственных продуктах» [Гаммерман, Семичев, 1930] и статья Б. В. Семичева «Тибетская медицина в Бурят-Монгольской ССР» [Семичев, 1932]. Гаммерман Адель Федоровна (Адель-Луиза Фридриховна) (1888–1978), выдающийся советский ученый-фармаколог, происходила из семьи потомственных немецких фармацевтов, обосновавшихся в России с XVIII в. В 1922 г. окончила Петроградский химико-фармацевтический институт. Всю свою дальнейшую научно-исследовательскую деятельность посвятила изучению растительного лекарственного сырья, применявшегося в восточной и, в частности, в тибетской медицине. Участвовала в ботанических экспедициях в Среднюю Азию (1926) и в Забайкалье (1931, 1933). Совместно с Б. В. Семичевым составила тибетско-латинский словарь на 400 растений. В 1941 г. защитила докторскую диссертацию «Обзор лекарственных растений восточной медицины», к которой был приложен машинописный Словарь тибетских, китайских и латинских названий, включавший 1500 наименований. Ее сотрудничество с Б. В. Семичевым, прервавшееся в связи с его арестом в 1933 г., возобновилось в конце 1950-х гг. В 1963 г. вышел в свет подготовленный ими совместно Словарь тибетско-латино-русских названий лекарственного сырья, применяемого в индо-тибетской медицине [Гаммерман, Семичев, 1963].

Семичов (Семичев) Борис Владимирович (1900–1981), представитель российской буддологической школы, ученик акад. Ф. И. Щербатского, занимался изучением тибетской медицины наряду с другими аспектами буддийской культуры и письменного наследия. Статья, опубликованная им в 1932 г., содержала сугубо критическую оценку состояния школы тибетской медицины и курорта-водолечебницы, функционировавших при Ацагатском дацане. Она была написана по итогам работы комиссии Наркомздрава Бурят-Монгольской АССР, инспектировавшей тибетскую медицину, практиковавшуюся на базе Ацагатского дацана. Б. В. Семичов возглавлял эту комиссию.

16. Имеется в виду статья «О тибетской медицине» [Берлин, 1934]. Абрам Львович Берлин (1903–1939), врач-эпидемиолог, специализировавшийся по борьбе с чумой, был направлен в МНР Наркомздравом РСФСР для организации противочумной станции под Улан-Батором; в период командировки заинтересовался тибетской медициной и признавал необходимым ее изучение.

17. *Selaginella involvens* Spring (лат.) — селлагинелла завертывающаяся — травянистый многолетник, произрастающий на Дальнем Востоке, в Японии, Китае, Юго-Восточной Азии.

18. Бадмаев Николай Николаевич (1879–1939), племянник и ученик П. А. Бадмаева в области тибетской медицины, в 1914 г. окончил Военно-медицинскую академию. В период Первой мировой войны служил врачом-орди-

натором в военно-полевых госпиталях. С 1917 по 1921 гг. работал в г. Кисловодске, в медицинском учреждении больнично-санаторного типа «Красная скала», где начал внедрять в свою лечебную практику методы тибетской медицины. С 1922 г., перебравшись на постоянное место жительства в Ленинград, полностью переключился на занятия тибетской медициной как частнопрактикующий врач. В первой половине 1930-х гг. активно выступал за легализацию тибетской медицины в системе советского здравоохранения при поддержке неформальной инициативной группы ленинградских ученых-медиков. В 1934 г. был включен в состав Бюро по изучению восточной медицины, учрежденного благодаря покровительству Н. И. Бухарина при дирекции Всесоюзного института экспериментальной медицины. В 1935–1936 гг. руководил совместно с А. И. Востриковым семинаром по тибетской медицине и тибетскому языку при Институте востоковедения АН СССР. В числе пациентов Н. Н. Бадмаева были многие представители советской политической и военной элиты [Грекова, 2004. С. 166–168], репрессированные в 1937–1938 гг. Н. Н. Бадмаев разделил их судьбу — он был арестован в 1938 г. и в 1939 г. казнен. Посмертно реабилитирован в 1956 г. В Архиве востоковедов ИВР РАН отложился его единственный научный труд — «Фармакологические формулы индо-тибетской медицины, избранные применительно к климатическим условиям Ленинграда» [АВ ИВР РАН. Разд. 1. Оп. 3. Ед. хр. 20/214, машинопись].

19. Имеется в виду статья «К истории материализма в Индии», опубликованная в «Восточных Записках» [Щербатской, 1927а]. Первый и единственный выпуск этого, как предполагалось, периодического издания был посвящен С. Ф. Ольденбургу в ознаменование 25-летия его деятельности в Академии наук.

20. Предпринятые нами разыскания указанных материалов в Архиве востоковедов ИВР РАН оказались безуспешными. В личном архиве ученого отложились лишь автографы двух фрагментов опубликованного перевода [АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 115, 116].

21. Акад. Б. Я. Владимирцов, обращавшийся в своих исследованиях к выполненным А. М. Позднеевым переводам монгольских летописей на русский язык, отмечал его «вольное» обращение с источниками [Владимирцов, 1934. С. 19].

22. Арура (*Terminalia chebula*) — индийский крыжовник, черный миробалан; древнеиндийская медицинская традиция приписывала этому растению широкий спектр целебных свойств.

23. Перевод трактата «Артхашастра» на русский язык выполнялся как плановая коллективная тема сотрудниками индо-тибетского кабинета Института востоковедения АН СССР. В этой работе принимал участие директор института С. Ф. Ольденбург, руководил ею заведующий кабинетом Ф. И. Щербатской. Публикация перевода состоялась только в 1959 г. [Артхашастра, 1959].

ПРИЛОЖЕНИЕ

Список литературы, использованной С. Ю. Беленьким и М. И. Тубянским

- Барадийн, 1908: *Барадийн Б. Б.* Путешествие в Лавран // Известия РГО. Т. XLIV, вып. IV. С. 183–232.
Baradiin B. B. Puteshestvie v Lavran // Izvestiia RGO. T. XLIV, vyp. IV. S. 183–232.
Baradiin B. B. Travel to Lavran // Proceedings of RGS. V. XLIV, issue IV. P. 183–232.

- Барадийн, 1926: *Барадийн Б. Б.* Буддийские монастыри. Краткий очерк // М. Н. Богданов/ Очерки истории бурят-монгольского народа. Верхнеудинск, 1926. С. 109–151.
Baradiin B. B. Buddiiskie monastyri. Kratkii ocherk // M. N. Bogdanov. Ocherki istorii buriat-mongol'skogo naroda. Verkhneudinsk, 1926. S. 109–151.

Baradiin B. B. Buddhist Monasteries. Short essay // M. N. Bogdanov. Essays on the History of Buriat-Mongol People. Verhneudinsk, 1926. P. 109–151.

Бадмаев, 1935: *Бадмаев Н. Н.* Индо-тибетская медицина // Известия ЦИК. № 72 (5625). 24 марта 1935 г.

Badmaev N. N. Indo-Tibetskaia Meditsina // Izvestiia TsIK. No. 72 (5625). 24 marta 1935 g.

Badmayev N. N. Indo-Tibetan Medicine // Proceedings of CIK. No. 62 (5625). 24-th of March 1935.

Бадмаев, 1903: *Бадмаев П. А.* Главное руководство по врачебной науке Тибета Жуд-ши. СПб.: Типография А. С. Суворина, 1903.

Badmaev P. A. Glavnoe rukovodstvo po vrachebnoi nauke Tibeta Zhud-shi. SPb.: Tipografiia A.S. Suvorina, 1903.

Badmaev P. A. The Main Handbook of Tibetan Medical Science Zhud-shi. Spb.: Suvorins' Publishing House, 1903.

Берлин, 1934: *Берлин А. Л.* О тибетской медицине // Современная Монголия. 1934. № 4. С. 47–58.

Berlin A. L. O tibetskoii meditsine // Sovremennaiia Mongoliia. 1934. № 4. S.47–58.

Berlin A. L. About Tibetan Medicine // Contemporary Mongolia. 1934. No. 4. P. 47–58.

Варлаков, 1932: *Варлаков М. Н.* Краткий очерк истории тибетской медицины // Советская клиника. 1932. Т. 17 (93). С. 3–11.

Varlakov M. N. Kratkii ocherk istorii tibetskoii meditsiny // Sovetskaia klinika. 1932. Vol. 17 (93). S. 3–11.

Varlakov M. N. Short Essay on the History of Tibetan Medicine // The Soviet Clinic. 1932. V. 17 (93). P. 3–11.

Гаммерман, Семичев, 1930: *Гаммерман А. Ф., Семичев Б. В.* Заметки о тибетских лекарственных продуктах // Доклады АН СССР. Сер. В. 1930. С. 228–232.

Gammerman A. F., Semichev B. V. Zametki o tibetskikh lekarstvennykh produktakh // Doklady AN SSSR. Ser. V. 1930. S. 228–232.

Gammerman A. F., Semichev B. V. Notes about Tibetan Medical Products // Papers of AS USSR. Ser. V. 1930. P. 228–232.

Дас, 1904: *Дас С. Ч.* Путешествие в Тибет / пер. с англ. под ред. Вл. Котвича. СПб.: Издание картографического заведения А. Ильина, 1904.

Das S. Ch. Puteshestvie v Tibet / Per. s angl. pod redaktsiei V.I. Kotvicha. SPb.: Izdanie kartograficheskogo zavedeniia A. Il'ina, 1904.

Das S. Ch. Narrative of a Journey to Lhasa / Transl. and ed. by V.I. Kotvich. SPb.: Ed. by Ilin Map-making office, 1904.

Кирилов, 1892: *Кирилов Н. В.* Современное значение тибетской медицины как части ламайской доктрины // Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины. 1892.

Kirilov N. V. Sovremennoe znachenie tibetskoii meditsiny kak chasti lamaiskoi doktriny // Vestnik obshchestvennoi gigieny, sudebnoi i prakticheskoi meditsiny. 1892.

Kirilov N. V. Modern Importance of Tibetan Medicine as a Part of Lamaist Doctrine // Bulletin of Social Sanitary, Forensic and Practical Medicine. 1892.

Нил, 1857: *Нил, архиепископ.* Врачебное искусство забайкальских лам // Вестник Русского географического общества. 1857. Раздел 5. С. 28–33.

Nil, arkhiepiskop. Vrachebnoe iskusstvo zabaikalskikh lam // Vestnik Russkogo geograficheskogo obshchestva. 1857. Razdel 5. S. 28–33.

Nil, archbishop. Medical Skill of Transbaikal Lamas // Bulletin of the Russian Geographical Society. 1857. Subd. 5. P. 28–33).

Позднеев, 1908: *Позднеев А. М.* Учебник тибетской медицины. Т. 1 / с монгольского и тибетского перевел А. Позднеев. СПб.: Типография Академии наук, 1908.

Pozdnev A. M. Uchebnik tibetskoii meditsiny. T. 1 / S mongolskogo i tibetskogo perevel A. Pozdnev. SPb.: Tipografiia Akademii nauk, 1908.

Pozdnev A. M. A Handbook on Tibetan Medicine. SPb.: Academy of Sciences Print Office, 1908.

Птицын, 1890: *Птицын В. В.* Этнографические сведения о тибетской медицине в Забайкалье (с тибетскими анатомическими и хирургическими чертежами). СПб.: Типография И. А. Лебедева, 1890.

Ptitsin V. V. Etnograficheskie svedeniia o tibetskoii meditsine v Zabaikal'e (s tibetskimi anatomicheskimi i khirurgicheskimi chertezhami). SPb.: Tipografiia I. A. Lebeleva, 1890.

Ptitsin V. V. Ethnographical Information about Tibetan Medicine in Transbaikal Region (with Tibetan Anatomical and Surgical Drawings). SPb.: I. A. Lebedev printing-office, 1890.

Семичев, 1932: *Семичев Б. В.* Тибетская медицина в Бурят-Монгольской АССР // Советская этнография. 1932. № 5–6. С. 216–228.

Semichev B. V. Tibetskaia meditsina v Buriat-Mongolskoi ASSR // Sovetskaia etnografiia. 1932. № 5–6. S. 216–228.

Semichev B. V. Tibetan Medicine in Buriat-Mongol ASSR // Soviet Ethnography. 1932. No. 5–6. P. 216–228.

Тубянский, 1925: [М. Т.] *Helmuth v Glasenapp.* Der Hinduismus, Religion und Gesellschaft im heutigen Indien. Mit 43. Abbildungen Munchen: Kurt Wolff Verlag. 1922 (реп.) // Восток. Кн. 5. М.; Л.: Всемирная литература, 1925.

[M. T.] *Helmuth v Glasenapp.* Der Hinduismus, Religion und Gesellschaft im heutigen Indien. Mit 43. Abbildungen Munchen: Kurt Wolff Verlag. 1922 (review) // Orient. Book 5. M.; L.: World Literature, 1925.

Ульянов, 1903: *Ульянов Д. Д.* Первая часть тибетской медицины Зави-Джюд. СПб., 1903.

Ul'ianov D. D. Pervaia chast tibetskoii meditsiny Zavi-Dzhiud. SPb., 1903.

Ulianov D. D. The First Part of Tibetan Medicine Book Zavi-Jud. SPb., 1903.

Щербатской, 1924: *Щербатской Ф. И.* Научные достижения древней Индии // Отчет о деятельности Российской АН за 1923 г. Л.: РАН, 1924. С. 1–25.

Stcherbatskoi Th. I. Nauchnye dostizheniia drevnei Indii, 1924. S. 1–25.

Stcherbatsky Th. I. Scientific Achivements of Ancient India // Report on Activity of the Russian AS 1923. L.: RAS, 1924. P. 1–25.

- Щербатской, 1927а: *Щербатской Ф. И.* К истории материализма в Индии // Восточные записки. 1927. Т. 1. Л.: ЛИЖВЯ, 1927. С. 1–10.
- Scherbatsky F. I.* K istorii materializma v Indii // Vostochnye zapiski. 1927. T. 1. L.: LIZhVIA, 1927. S. 1–10.
- Scherbatsky Th. I.* On the History of Indian Materialism // Oriental Notes. 1927. V. 1. L.: Leningrad Institute of Living Oriental Languages, 1927. P. 1–10.
- Csoma de Körös, 1835: *Csoma de Körös.* Analysis of a Tibetan Medical Work // Journal of Asiatic Society of Bengal. V. IV. 1835.
- Das, 1902: *Das S., Sandberg G., Heyde A.* Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms. Calcutta: Bengal secretariat, 1902.
- Dasgupta, 1922: *Dasgupta S. I.* A History of Indian Philosophy. V. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- Hoernle, 1906a: *Hoernle R.* Studies in Ancient Indian Medicine. The Commentaries on Susruta // JRAS. V. 38. Issue 2. April 1906. P. 283–302.
- Hoernle, 1906b: *Hoernle R.* Studies in Ancient Indian Medicine. II. On Some Obscure Anatomical Terms // JRAS. V. 38. October 1906. Issue 4. P. 915–941.
- Hoernle, 1907a: *Hoernle R.* Studies in the Medicine of Ancient India. Pt. 1. Osteology or the Bones of the Human Body. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Hoernle, 1907b: *Hoernle R.* The Authorship of the Caraka Samhita // Archiv für Geschichte der Medizin. 1907. Vol. 1.
- Hoernle, 1908: *Hoernle R.* Studies in Ancient Indian Medicine IV. The Composition of the Caraka Samhita and the Literary Methods of the Ancient Indian Medical Writers (A study in textual criticism) // JRAS. October 1908. V. 40. Issue 4. P. 997–1028.
- Hoernle, 1909: *Hoernle R.* Studies in Ancient Indian Medicine V. The Composition of the Caraka Samhita in the Light of the Bower Manuscript // JRAS. October 1909. V. 41. Issue 4. P. 857–893.
- I-Tsing, 1896: *I-Tsing.* A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago / Transl. by J. Takakusu. Oxford: Clarendon press, 1896.
- Jaschke, 1881: *Jaschke H.* Tibetan-English Dictionary. L., 1881.
- Jolly, 1901: *Jolly J.* Medicin / Gurndriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde (Encyclopedia of Indo-Aryan Research). III Band, 10 Heft. Strassburg: Karl J. Trübner, 1901.
- Kirtikar, Basu, 1918: *Kirtikar K., Basu B.* Indian Medicinal Plants. Allahabad: Indian Press, 1918.
- Laufer, 1900: *Laufer H.* Beitrage zur Kenntnis der Tibetischen Medicin. Berlin: Gebr. Unger, 1900.
- Macdonald, 1929: *Macdonald D.* The Land of the Lama. L.: Seeley, 1929.
- Neuburger, 1906: *Neuburger M.* Geschichte der Medizin. Zwei Bonde. I. Band. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1906.
- Rehmann, 1811: *Rehmann J.* Beschreibung eines Tibetischen Handapothekes. Ein Beitrag für Arzneikunde des Orients. SPb., 1811.
- Stcherbatsky, 1927: *Stcherbatsky Th. I.* The Conception of Buddhist Nirvana. Len.: The USSR Academy of Sciences, 1927.
- Tucci, 1923: *Tucci G.* Linee di una storia del materialismo indiano // Memorie della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Serie 5. 1923. Vol. 17. P. 49–132.
- Turner, 1800: *Turner S.* Account of an Embassy to the Court of the Teshoo Lama in Tibet, containing a Narrative of the Journey through Bootan and Part of Tibet. L., 1800.
- Winternitz, 1922: *Winternitz M.* Geschichte der Indischen Litteratur. Dritter Band. Leipzig: C. F. Amelongs, 1922.
- Wise, 1867: *Wise T.* Review of the History of Medicine. L., 1867.

Использованная литература

Архивные материалы

- АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 115, 116.
Arkhirv vostokovedov IVR RAN. F. 44. Op. 1. Ed. Khr. 115, 116.
The Archives of the Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. Fund 44. Inv. 1. Un. 115, 116.
- АВ ИВР РАН. Разр. 1. Оп. 3. Ед. хр. 20/214, машинопись.
Arkhirv vostokovedov IVR RAN. Razr. 1. Op. 3. Ed. Khr. 20/214, mashinopis.

The Archives of the Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. Div. 1, subdiv. 3. item 20/214, tipeprint.

Литература

- Артхашастра, 1959: Артхашастра, или Наука политики / пер. с санскрита С. Ф. Ольденбурга, Ф. И. Щербатского, Е. Е. Обермиллера, А. И. Вострикова, Б. В. Семичева; издание подготовил В. И. Кальянов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959.
- Arthashastra, ili nauka politiki / Perevod s sanskrita S. F. Oldenburga, F. I. Shcherbatskogo, E. E. Obermillera,

- A. I. Bostrikova, B. V. Semicheva; Izdanie podgotovil V. I. Kalianov. Moscow; Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR, 1959.
- Arthashastra, or the Science of Polity / transl. from Sanskrit by S. F. Oldenburg, Th. I. Stcherbatsky, E. Obermiller, A. Vostrikov, B. Semichov; Ed. by V. I. Kalyanov. M.; L.: Academy of Sciences of USSR, 1959.
- Бадмаев, 1991: *Бадмаев П. А.* Основы врачебной науки Тибета Жуд-ши. М.: Наука, 1991.
- Badmaev P. A.* Osnovy vrachebnoi nauki Tibeta Zhud-shi. Moscow: Nauka, 1991.
- Бадмаев P. A. The Basis of Tibetan Medical Science Zhud-si. V.: Nauka, 1991.
- Беленький, 1935: *Беленький С. Ю.* Проблемы здравоохранения в МНР // Современная Монголия. 1935. № 2. С. 48–75.
- Belen'kii S. Yu.* Problemy zdravookhraneniia v MNR. Sovremennaiia Mongolia. 1935. No. 2. S. 48–75.
- Belenky S. Yu.* Problems of Health Care in MPR // Contemporary Mongolia. 1935. No. 2. P. 48–75.
- Владимирцов, 1934: *Владимирцов Б. Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1934.
- Vladimirtsov B. Ia.* Obshchestvennyi stroi mongolov. Mongol'skii kochevoi feodalizm. Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1934.
- Vladimirtsov B. J.* Mongolian Social Structure. Mongolian Nomadic Feudalism. L.: Publishing House of Academy of Sciences USSR, 1934.
- Гаммерман, Семичев, 1963: *Гаммерман А. Ф., Семичев Б. В.* Словарь тибетско-латино-русских названий лекарственного сырья, применяемого в индо-тибетской медицине. Улан-Удэ: СО АН СССР; Бурятский комплексный научно-исследовательский институт, 1963.
- Gammerman A. F., Semichev B. V.* Slovar tibetsko-latino-russkikh nazvanii lekarstvennogo syria, primeniaemogo v indo-tibetskoj meditsine. Ulan-Ude: SO AN SSSR; Buriatskii kompleksnyi nauchno-issledovatel'skii institut, 1963.
- Gammerman A. F., Semichev B. V.* Vocabulary of Tibetan-Latin-Russian Names of Raw Products Exploit in Tibetan Medicine. Ulan-Ude: SB AS USSR; Buriat Complex Scientific-Research Institute, 1963.
- Грекова, 2004: *Грекова Т. И.* Тибетский лекарь кремлевских вождей. 2-е изд. СПб.: Издательский Дом «Нева», 2004.
- Grekova T. I.* Tibetskii lekar' kremlevskikh vozhdei. 2-e izd. SPb.: Izdatelskii Dom "Neva", 2004.
- Grekova T. I.* Tibetan medician of Kremlin Leaders. 2-nd ed. SPb.: "Neva" Publishing House, 2004.
- Ермакова, Островская 2018: *Ермакова Т. В., Островская Е. П.* Вклад советских ученых М. И. Тубянского и А. Д. Симукова в изучение кочевого скотоводства у монголов // MONGOLICA-XX. 2018. С. 15–20.
- Ermakova T. V., Ostrovskaia E. P.* Vklad sovetskikh uchenykh M. I. Tubianskogo i A. D. Simukova v izuchenie kochevogo skotovodstva i mongolov // MONGOLICA-XX. 2018. S. 15–20.
- Ermakova T. V., Ostrovskaya E. P.* Contribution of Soviet Researchers M. I. Tubyansky and D. Simukov into the Investigation of Monadic Cattle Breeding among Mongols // MONGOLICA-XX. 2018. P. 15–20.
- Кобзарь, 2018: *Кобзарь В. П.* Доктор Кирилов // Амурский медицинский журнал. 2018. № 4 (24). С. 96–98.
- Kobzar V. P.* Dortor Kirilov // Amurskii meditsinskii zhurnal. 2018. № 4 (24). S. 96–98.
- Kobzar V. P.* Doctor Kirilov // Amur Medical Journal. 2018. No. 4 (24). P. 96–98.
- Обермиллер, 1936: *Обермиллер Е. Е.* Пути изучения тибетской медицинской литературы // Библиография Востока. 1936. Вып. 8–9. С. 48–60.
- Obermiller E. E.* Puti izuchenii teberskoj meditsinskoi literatury. Bibliografiia Vostoka. 1936. Vyp. 8–9. S. 48–60.
- Obermiller E. E.* Ways to Tibetan Medical Literature Studying // Bibliography of the East. 1936. Issue 8–9. P. 48–60.
- Ольденбург, Щербатской, Тубянский, 1927: *Ольденбург С. Ф., Щербатской Ф. И., Тубянский М. И.* Институт изучения буддийской культуры // Изв. АН СССР. 1927. Сер. 6. № 18. С. 1701–1704.
- Ol'denburg S. F., Shcherbatskoi F. I., Tubyanskii M. I.* Institut izucheniiia buddhiiskoi kultury // Izv. AN SSSR. 1927. Ser. 6. No. 18. S. 1701–1704.
- Oldenburg S. F., Stcherbatsky Th. I., Tubyansky M. I.* Institute of Buddhist Culture Studies // Proceedings of Academy of Sciences of USSR. 1927. Ser. 6. No. 18. P. 1701–1704.
- Островская, 2010: *Островская Е. П.* Ленинградская буддология в начале 1930-х годов // Письменные памятники Востока. 2010. Т. 2 (13). С. 231–246.
- Ostrovskaia E. P.* Leningradskaiia buddologiia v nachale 1930-kh godov // Pismennye pamiatniki Vostoka. 2010. T. 2 (13). S. 231–246.
- Ostrovskaya E. P.* Leningrad Buddhist Studies in the Beginning of the 1930s // Written Monuments of the Orient. 2010. Is. 2 (13). P. 231–246.
- Островская, 2012: *Островская Е. П.* М. И. Тубянский как представитель отечественной научной школы // Пятое востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга. Труды участников науч. конф. СПб.: Изд-во А. Голода, 2012. С. 45–60.
- Ostrovskaia E. P.* M. I. Tubianski kak predstavitel' otechestvennoi mauchnoi shkoly // Piatye vostokovednye chteniia pamiati O. O. Rosenberga. Trudy uchastnikov mauchnoi konferentsii. Spb.: Izd-vo A. Goloda, 1012. S. 45–60.
- Ostrovskaya E. P.* M. I. Tubyansky as a Representative of the Russian Scholarship // Fifth Memorial Orientalist Readings in Honor of O. O. Rosenberg. Papers of Participants of Scientific Conference. SPb.: A. Golod Publishing House, 2012. P. 45–60.
- Семичев, 1932: *Семичев Б. В.* Тибетская медицина в Бурят-Монгольской АССР // Советская этнография. 1932. № 5/6. С. 216–228.
- Semichev B. V.* Tibetskaia meditsina v Buriat-Mongolskoi ASSR // Sovetskaia etnografiia. 1932. No. 5/6. S. 216–228.
- Semichev B. V.* Tibetan Medicine in Buriat-Mongolian ASSR // Soviet Ethnography. 1932. No. 5/6. P. 216–228.

«Чжуд-ши», 1988: «Чжуд-ши» — памятник средневековой тибетской культуры / отв. ред. С. М. Николаев, Р. Е. Пубаев. Новосибирск: Наука, 1988.

“Chzhud-shi” — pamiatnik srednevekovoї tibetskoї kultury / Otv. red. S. M. Nikolaev, R. E. Pubaev. Novosibirsk: Nauka, 1988.

“Chzhud-si”. Written Monument of Medieval Tibetan Culture / General ed. by S. M. Nikolaev, R. E. Pubaev. Novosibirsk: Nauka, 1988.

Latourette, 1936: *Latourette K. S.* Biographical Memoir of Berthold Laufer (1874–1934) // National Academy of Sciences of the USA. Biographical Memoirs. Vol. XVIII. Third memoir. Presented to the Academy at the autumn meeting. 1936.

S. Yu. Belenky, M. I. Tubiansky

About the Problem of Tibetan Medicine Studying

Foreword, re-edition, commentaries and appendix by T. V. Ermakova and E. P. Ostrovskaya

This is the republication of the article written by Mikhail Izrailevich Tubiansky (1893–1937), fellow of the Russian school of Buddhist studies, in collaboration with S. Yu. Belenky (1893–1973), the representative of Soviet Ministry of Public Health, in Mongolia. The main interest of the article is that it treats a set of problems associated with the discussion on the status of Tibetan medicine in the USSR during years 1930–1940. The article presents a critical survey of scientific opinions on Tibetan medicine, an essay on its history going back to Indian natural sciences, and the description of basic written sources on Indian and Tibetan medicine. The authors show that Tibetan medicine as a system of knowledge typologically different from European medical science deserves detail analysis, and think necessary to resort to help of competent representatives of the tradition. The basis of the present publication is: *Tubiansky M. I., Belenky S. Yu.* On the problem of studying Tibetan medicine // Contemporary Mongolia. 1935. No. 3. P. 59–84.

Key words: Mongolia, Mongolian People’s Republic, Tibetan medicine, M. I. Tubiansky, S. Yu. Belenky, discussion on the status of Tibetan medicine in the USSR.

Tatiana V. Ermakova — Cand. Sc. (Philosophy), Senior Researcher; Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (18, Dvortsovaia emb., St. Petersburg, 191186, Russia).
taersu@yandex.ru

Helena P. Ostrovskaya — D. Sc. (Philosophy), Researcher-in-Chief, Head of the Section of South Asian Studies of the Department of Central Asian and South Asian Studies; Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (18, Dvortsovaia emb., St. Petersburg, 191186, Russia).
ost-alex@yandex.ru