

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XIX ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1985

Часть I

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1986

облек ее в форму спора между двумя противниками, приведенными к согласию третьим, одержавшим верх над обоими. П.Грело считает такой композиционный прием изобретением Ефрема, напоминая, однако, что форма диалога была широко распространена в древних литературах Месопотамии, как в шумерской так и в аккадской.

См.: P.Grelot. Un poeme de Saint Ephrem: Satan et la Mort.-OS. Fasc. 4, v.III, 1958, с. 447-449.

15. И.Ю.Крачковский. Новозаветный апокриф, с. 275.

А.Г.Сазыкин

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В "ПОВЕСТИ О НАРАНУ-ГЭРЭЛ".

Часть 2^{*}

Описание путешествия Нарану-Гэрэл по аду в рукописях второй редакции значительно пространнее, нежели в первой редакции, и сам ад уже заполнен многочисленными душами грешников, испытывающими ужасные страдания, столь характерные для эсхатологических представлений ламаистов. Причем, это описание не является дальнейшей переработкой или разработкой первого варианта, а совершенно новый вариант. В нем есть лишь один эпизод, встречающийся и в первой редакции. Это - старушка Мэн. Всё остальное совершенно не известно рукописям речной редакции.

Ц.Дамдинсурэн характеризуя изображение ада, помещенное во второй редакции повести, пишет, что это "поистине печальный и жестокий город, подобный адам в историях о Чойджид-дагини и Молон-тойне".¹ Упоминание этих сочинений здесь вполне уместно и особенно это относится к "Повести о Чойджид-дагини", поскольку весьма значительное сходство описания самого ада, а также суда Эрлигхана позволяют предположить, что именно эсхатологическая картина, представленная в "Повести о Чойджид-дагини", послужила прототипом для автора второй редакции "Повести о Нарану-Гэрэл".

Неизвестный нам автор расширенного описания хождения Нарану-Гэрэл в ад, отказавшись от переработки первого варианта повести, не стал, однако, копировать и описание путешествия деви Чойджид, а переработал его творчески, приспособив в какой-то мере к содержанию и характеру остальной (наземной) части сочинения, где по

* Первая часть статьи напечатана в ПИ и ПИКНБ, ХУИИ. М., 1985, с. 63.

словам Хайссига, "движение событий преобладает над религиозной моралью".²

Всё путешествие Нарану-Гэрэл в ад делится на две части. В первой изображены различные отделения ада и описаны страдания, свойственные этой части буддийского мира. Наиболее полная версия первой части состоит из 16 эпизодов. По сравнению с описаниями ада, встречающимися в буддийской литературе Тибета и Монголии, следующими, как правило, образцу, канонизированному в сочинении Цзонхавы "Лам-рим чэн-мо", компановка отделений ада в "Повести о Нарану-Гэрэл" весьма бессистемна.

Кроме города Манг, в котором пребывает старушка Мэн, упоминаются ещё "промежуточная область" и "страна биритов".³ Остальные эпизоды содержат перечисление страданий, по существу, только "горячего ада". "Холодный ад" и "близлежащие ады" не упоминаются вовсе.

Создается впечатление, что автор этой редакции не стремился еще раз в точности повторить традиционное перечисление грехов и наказаний, а хотел только назвать наиболее типичные для общества того времени пороки и преступления. Разумеется, что большинство из указанных грехов неизбежно совпадает с деяниями, признанными греховными согласно нормам буддийской морали, вобравшей в себя практически и все основные положения морали общечеловеческой.

Однако среди грехов, персонафицированных в образах "неких лам", "неких мирян", "неких мужчин и женщин", известных тибето-монгольской литературе по крайней мере несколько столетий, в "Повести о Нарану-Гэрэл" встречаются два персонажа, неизвестных литературе ХУП-ХУШ вв. Присутствие этих персонажей позволило Ц.Дамдинсурэну предположить, что в повести наряду с религиозной проповедью, сосуществует и "критическое осуждение лам и нойонов".³ Речь идет о ламе-казначее, обвиняемом в растрате монастырского имущества, и чиновнике, творившем несправедный суд и вымогавшем взятки.

Появление среди наказуемых в аду представителей высшего духовенства и чиновничества с точным указанием их социального и иерархического статуса и совершенных ими злоупотреблений, относится, видимо, к довольно позднему времени. К подобной датировке понуждает нас то обстоятельство, что рукописи "Повести о Нарану-Гэрэл", включающие упомянутые персонажи, датируются не ранее как второй пол. XIX в. К этому же времени относится и одна из южномонгольс-

³ Бириты (преты) - адские существа, страдания которых заключаются в муках голода и жажды.

ких версий "Повести о Чойджид-дагине", где в двух интерполированных главах также появляется гэбкуй, творящий беззаконие во вверенной ему монастырской общине, и нойон, притеснявший своих подданных.⁴

И здесь мы склонны согласиться с Ц.Дамдинсурэном в том, что указанные эсхатологические мотивы являются отражением недовольства низших слоев ламства и мирян деятельностью светских и духовных феодалов. И такое недовольство было наиболее значительно среди монголов как раз во второй пол. XIX в.⁵

Вторая часть истории путешествия Нарану-Гэрэл по аду содержит описание трех сцен суда Владыки ада Эрлиг Номун-хана над душами умерших. Эти сцены в еще большей степени позволяют назвать вполне определенный образец, которому подражал автор второй редакции, "Повести о Нарану-Гэрэл".

Если изображение ада является достаточно свободной вариацией помещенного в "Повести о Чойджид-дагине" систематического описания всех отделений буддийского ада, то сцены суда очень точно повторяют композиционные и дидактические принципы, свойственные истории о деве Чойджид. В "Повести о Нарану-Гэрэл" в первых сценах появляются два женских персонажа - преисполненная религиозных добродетелей Цагаан-Линхуа (Белый Лотос), а также женщина (без имени), погрязшая в прижизненных греховных деяниях.

Выбор именно женских персонажей обусловлен, видимо, тем, что по словам Ц.Дамдинсурэна, особый интерес эта повесть вызвала как раз у женщин, которые "в Монголии в старые времена... собирались, читали это произведение и затем прочитанное рассказывали на память".⁶ Поэтому вполне естественно, что зная состав читательской аудитории повести, автор позднейшей редакции постарался ввести такие персонажи, которые бы позволили изложить основные требования морали, предъявляемые буддизмом к женщине. Выполнено это было в традиционной для буддийской дидактики форме противопоставления - утверждения добродетели (как должно поступать) и осуждения греховности (как поступать не следует).

Пример подобных интерполяций - не единственный в истории монгольской литературы. Так, на материале тибетских версий "Повести о Чойджид-дагине" можно обнаружить, что первоначальная версия сочинения, включавшая 9 сцен суда,⁷ впоследствии была дополнена тремя сценами, также представлявшими женские персонажи, два из которых олицетворяли непримлемые с точки зрения буддийской морали деяния, а третий - добродетельная Номун-Дзула - должен был служить образцом для всяческого подражания.⁸

Третья сцена, включенная в описание суда Владыки ада, также, вероятнее всего, заимствована из "Повести о Чойджид-дагине". В этой сцене изображен индийский лама, шествующий в области высших перерождений в сопровождении огромной толпы мужчин и женщин. Проходя мимо ада, лама предлагает присоединиться к нему всем добродетельным из тех, кто еще остался в печальной области ада.

В "Повести о Чойджид-дагине" такие ламы появляются трижды и всегда они следуют в высшие области перерождений, и всегда их сопровождают толпы людей, и всегда эти ламы силой своей всеспасительной добродетели избавляют души людей достойных спасения от ужаса перерождений в области ада. Подобные эпизоды должны, несомненно, служить яркой и убедительной иллюстрацией важнейшего положения буддийского учения Махаяны о существеннейшей роли ламы в деле спасения каждого верующего буддиста.

Несомненное сходство можно обнаружить также в композиции сцен суда в истории о Нарану-Гэрэл с подобными же описаниями "Повести о Чойджид-дагине" и в заключительных словах Эрлиг-хана, представляющих собой послание к живущим на земле с наставлениями о пользе добродетели и вреде греховных прижизненных поступков для будущих перерождений в мире живых.

Таким образом, в двух редакциях "Повести о Нарану-Гэрэл" сохранился два варианта описания путешествия героини в подземные области ада. В первой редакции повести, появление которой можно датировать XIII в.,⁹ представлено описание, следующее образцам китайской повествовательной литературы, в которых хождение в мир иной составляет лишь один из занимательных эпизодов содержания, не несущий в себе комплекса религиозной морали, столь свойственной историям подобного рода, составленным тибетскими авторами.

Позднее, вероятно уже в XIX в., возможности этой части сочинения для религиозно-морального назидания были оценены и использованы автором второй редакции повести. Тогда-то и были введены сцены суда Эрлиг-хана, а также описания ужасов страданий буддийского ада в полном соответствии с традиционными для индо-тибетской литературы изображениями этой области буддийского мира.

Причины включения столь расширенного и детализированного изображения ада и суда Эрлиг-хана, следует видеть в том значении, которое придавалось концепции ада в буддийском этико-религиозном учении. Идея прижизненных деяний и неизбежности посмертного воздаяния или возмездия является важнейшим звеном в цепи всей буддийской дидактики и представление об ужасах ада играет существеннейшую роль в пропаганде таких идей, ибо, по словам Цзонхавы,

"боязнь страданий вызывает весьма сильное исповедание веры".¹⁰

В качестве образца для составления нового варианта описания ада автор второй редакции, скорее всего, использовал эсхатологические мотивы "Повести о Чойджид-дагини", произведения неоднократно переводившегося на монгольский язык начиная уже с первой пол. XIII в.,¹¹ многочисленные рукописи и ксилографы которого, обнаруженные практически во всех, даже самых удаленных уголках распространения монгольской письменности убедительно свидетельствуют о необычайной распространенности и популярности указанной повести.

Таким образом, в отношении генезиса эсхатологических мотивов "Повести о Нарану-Гэрэл" можно заключить, что истоки двух, весьма различных по своему качеству описаний, лежат и в области китайской повествовательной литературы, и в пределах круга обширной тибето-монгольской литературы "народного буддизма".

-
1. Монголын уран зохиолын тойм. Т. 2. Улаанбаатар, 1977, с. 69.
 2. W.Heissig. Geschichte der Mongolischen Literatur. В. I. Wiesbaden, 1972, с. 110.
 3. Тойм, с. 70.
 4. А.Г.Сазыкин. Суд Эрлиг-хана и социальные мотивы в монголоязычной литературе "народного буддизма". - III и ПИКНВ. XH. М., 1977, с. 108-109.
 5. А.М.Позднеев. Монголия и монголы. Т. I. СПб., 1896, с. 20, 42, 46; Г.Н.Потанин. Тангуты-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. I. СПб., 1893, с. 110.
 6. Тойм, с. 61-62.
 7. T.Schreue. Ein Besuch im buddhistischen Purgatorium. - ZDMG, t. 65, 1911, с. 471-486.
 8. W.Baruch. Un mystère Tibétain: La dame Tchokyid de Ling. - "Cahiers du Sud". XXXV, 1948, с. 318.
 9. Тойм, с. 61.
 10. Г.Ц.Цыбиков. Лам-рим чэн-по. Т. I. Вып. 2. Владивосток, 1913, с. 118.
 11. А.Г.Сазыкин. Монгольская версия легенды о Чойджид-дагини. - III и ПИКНВ, X. М., 1974, с. 88-91; Он же. "Повесть о Чойджид-дагини" как памятник монгольской литературы XIII века. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1978, с. 7-11