

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XXIII ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1988

Часть II

Москва
"НАУКА"
Главная редакция восточной литературы
1990

- рата как исторический источник. - "Народы Азии и Африки". 1982, № 5, с. 50-60 (библиография вопроса - там же).
8. См., в частности, С.Л.Невелева. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. М., 1979, с. 114.
 9. Значение временного циклизма в ведийской космогонии подчеркнуто Ф.Б.Я.Кэйпером в статье "Основополагающая концепция ведийской религии"; см.: Ф.Б.Я.Кэйпер. - Труды по ведийской мифологии. М., 1986, с. 28-37.
 10. См. Махабхарата. Книга Лесная (Араньякапарва), с. 390-394.
 11. Замечание о диалектике линейности и циклизма в древнеиндийских представлениях о времени принадлежит Е.П.Островской.
 12. Ср.: В.С.Семенцов. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы "Бхагавадгиты". - Восток-Запад. М., 1988, с. 5-32.

К.В.Орлова

ОБ ОЙРАТСКОМ ПЕРЕВОДЕ "КОММЕНТАРИЯ К УЛИГЕР-УН НОМ"

Среди обширной повествовательной литературы, переведенной монголами с тибетского языка, заметное место занимает комментарий, составленный в XII в. тибетским ламой Шэйрабдорджи к сочинению "Улигер-ун ном" ("Книга притч"), в основе которого лежат устные наставления тибетского проповедника Потобы (1027-1105 г.), прославившегося умением доносить до слушателей положения буддийского учения в увлекательной форме легко доступных и понятных каждому притч, сказок, легенд.

В конце XVII - начале XVIII в. комментарий Шэйрабдорджи был переведен на монгольский язык и в 1720 г. напечатан в Пекине ксилографическим способом.¹ Позже в Пекине появилось еще одно ксилографированное издание "Комментария к Улигер-ун ном" Шэйрабдорджи на монгольском языке.² В 1801 г. это второе пекинское издание комментария было переиздано в бурятском Цулгинском дацане.³ Таким образом, благодаря деятельности пекинских и бурятских издателей, монгольский перевод "Комментария к Улигер-ун ном" Шэйрабдорджи стал легко доступен и распространен в различных областях расселения монгольских народов. Достаточно хорошо известен он и востоковедам, поскольку, судя по имеющимся каталогам, экземпляры пекинских изданий имеются во многих собраниях монгольских рукописей и ксилографов.⁴

Сведения о монгольских переводах комментария Шэйрабдорджи появились и в научной литературе. Так, Ц.Дамдинсурэн посвятил им целый раздел в "Очерке монгольской литературы",⁵ где наряду с монгольскими переводами кратко упомянут и ойратский перевод, существующий на заяпандитовском "ясном письме".⁶

Ойратская рукопись "Комментария к Улигер-ун ном", известная Ц.Дамдинсурэну, хранится в Государственной Публичной библиотеке Улан-Батора⁷ и не имеет, по его словам, колофона переводчика. Упоминаний о других ойратских рукописях указанного сочинения нам не встречалось более ни в каталогах, ни в описаниях зарубежных монгольских коллекций. Поэтому до сих пор оставалось неизвестным - кто и когда перевел "Комментарий к Улигер-ун ном" на ойратский язык и перевод ли это вообще или переложение с монгольского письма на ойратское - явление довольно обычное для письменного наследия западных монголов.

Ответы на эти вопросы удалось найти в ленинградских собраниях монгольских рукописей и ксилографов, где имеются сразу четыре рукописных экземпляра интересующего нас сочинения на ойратском "ясном письме". Два из них находятся в библиотеке Восточного факультета ЛГУ и имеют шифры Д 21 и Е 4. Остальные два включены в состав монгольского фонда рукописного отдела ЛО ИВ АН СССР под шифрами Н 330 и Н 331.⁸

Правда, одна из рукописей (Д 21), также как и уланбаторский экземпляр, не содержит колофона переводчика. Зато в трех других помещены и авторский колофон и пространный стихотворный колофон переводчика (Н 330, л. 203б):⁹ *Bodova er=gini ilγaliyin nom: udxa todouruulun üyiledkü zula: erde=ni coqcoloqson üligeriγin nomiyin gbum tayilbur: toyin šes-rab rdo-rzeyin zokoqson tögüsbei:: (204a): Uriduyin sayin buyan-yēr oloni ezen bolun: Osoldol ügei: xoyor yosun-du kicēqci mönggö tömör kigēd: Uriduyin učiral-yer öbörriyin šidar ürgülji orošin: Onco xoyor yosui-yi бүтөл-дүүчи Rgya-mco dgecül duraduqsan-du: Olon töröliyin üyedü mungxagiγin sayān-yēr: Ori abxu gēküi üzeküi nidün soxorobo=cu: Olon dēdüşiyin zarligiyin xadxaar-yēr bürgülzeküi үсүүкөн арилуqsan: Osol oyoutu pandida cos-rze kemēkü orčiulun:: Kicēkü kinaxu terigüüten uriduki sayidiγin zang: Kereqlen šes-rab Yešes xayiratu ombo samburadan: Kēzē=bese nomiyin üyile-ēce ülü kelberen: Kicēn бүтэн üyiledүүчи šontol Darхан баqši cašun-du бууlyабай::*

Сто тысяч комментариев, составленных тойном Шэйрабдорджи к

"Книге притч", собранию сокровищ [мудрости], светильнику, проясняющему смысл важных особенностей учения Потобы, окончены.

По напоминанию постоянно жившего [в силу] прежних обстоятельств у своих родных,

[Но] строго исполнявшего вместе с ними два закона,

Безупречно усердствовавшего [для пользы] двух законов, пожертвовавшего серебро-металл

И ставшего обладателем многих [исполненных] в прошлом благодеяний Джамцо-гэцула,

Перевел нерадивый пандита-цорджи

Устранивший немного злостные искажения повелений многих святых,

[С тем, чтобы] даже слепые до конца разглядели полезное и вредное

И с легкостью [убедились в своем] невежестве в пору [прежних] многочисленных перерождений.

Приложив усердие и старание, свойственные чиновникам прошлого,

Шэйраб-Еши с любовью записал [все] на доске [для письма].

Всецело заботясь о том, чтобы никогда не уклониться от деяний святого учения,

Шонтол (?) Дархан-багш переписал [это] на бумаге.

Ознакомившись с колофоном ойратского перевода "Комментария к Улигер-ун ном", можно, однако, убедиться, что имени-то переводчика в нем, в сущности, и нет. Указаны только его духовная степень (пандита) и монастырская должность (цорджи). И тут возникает определенная проблема с установлением личности этого пандиты-цорджи.

Дело в том, что им может быть и Зая-пандита Намхай-Джамцо (1599-1662 г.), использовавший в колофонах своих переводов, как подсчитал Х.Лувсанбалдан, по меньшей мере 23 варианта титулования,¹⁰ и в том числе такой, например, как пандита-рабджамба-цорджи,¹¹ что весьма похоже на вариант, использованный в приведенном выше колофоне.

Но может под этими титулами скрываться и другой ойратский литератор, живший в конце ХVII - начале ХVIII в., также занимавшийся переводами с тибетского языка.¹² Причем, все свои переводы, как это можно установить по имеющимся в данный момент сведениям, он подписывал всегда как "пандита-цорджи" и потому подлинное имя его пока остается загадкой.

Встав перед необходимостью решить, кто же из двух упомянутых ойратских книжников осуществил перевод комментария Шэйрабдорджи, мы склоняемся к тому, что появление ойратской версии с большим основанием можно связать с именем Зая-пандиты Намхай-Джамцо. Ос-

новым аргументом в пользу нашего предположения служит содержание колофона, где помимо имени (в данном случае титулов) самого переводчика названы также имена других участников работы над этим переводом, что наиболее характерно как раз для заяпандитовских трудов.¹³

Связано это с методом работы Зая-пандиты-переводчика. Известно, что Зая-пандита сам никогда не записывал свои переводы, а диктовал их ученикам, один из которых сначала фиксировал все на доске для письма, а затем уже другой ученик начисто переписывал текст на бумаге. Кроме того, совершенно обязательным для всех известных ныне переводов ойратского Зая-пандиты было указание имени инициатора перевода того или иного тибетского сочинения.¹⁴ Все эти компоненты, как мы видим, присутствуют в колофоне ойратской версии "Комментария к Улигер-ун ном".

В колофонах же четырех дошедших до нас ойратских переводов с тибетского, принадлежащих второму, пока безымянному, пандите-цорджи,¹⁵ в лучшем случае названы имена инициаторов переводов.¹⁶ Упоминаний о писцах и переписчиках в них нет совсем.

Разумеется, проблемы с атрибуцией ойратского перевода "Комментария к Улигер-ун ном" не возникло бы, будь данное сочинение названо в числе переводов Зая-пандиты Намхай-Джамцо, указанных в жизнеописании сего ойратского просветителя, составленном его ближайшим учеником Ратнабхадрой. Но заглавия, хотя бы отдаленно напоминающего заглавия известных нам ойратских и монгольских рукописей и ксилографов комментария, в списке Ратнабхадры нет.

Здесь необходимо отметить одну из особенностей перечня переводов Зая-пандиты в изложении Ратнабхадры. Состоит она в том, что большая часть названий переведенных сочинений дана в очень кратком, порой весьма приблизительном виде, иногда и вовсе в тибетской форме, что, конечно же, существенно затрудняет пользование упомянутым перечнем. Учитывая это обстоятельство, мы попытались определить - под каким же из 170 названий переводных сочинений, поименованных в списке Ратнабхадры, скрывается интересующий нас комментарий.

Ключ к разгадке находится, как нам кажется, в названии сочинения, помещенном в конце всех известных ныне ойратских рукописей комментария, а именно слова "gbum tayilbur" ("сто тысяч комментариев"), а точнее даже - только слово "gbum", которое в сочетании "Üsüiken gbum" ("Малые сто тысяч") встречается и в списке Ратнабхадры.¹⁷

Подтвердится ли это предположение или нет, но ясно одно - выявлен еще один перевод ойратского Зая-пандиты, перевод доволь-

но значительный по объему, включающий к тому же один из очень немногих образцов повествовательной дидактической литературы, удостоившихся внимания Зая-пандиты.

1. W.Heissig. Die pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache. - Göttinger Asiatische Forschungen. T.2. Wiesbaden, 1954, N 56.
2. Там же, № 121.
3. Б.Я.Владимирцов. Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский Музей Российской Академии Наук от профессора А.Д.Руднева. - Известия Российской Академии Наук. Пр., 1918, с. 1556, № 57; Rinchen. Four Mongolian Historical Records. - Indo-Asian Literatures. T. II. New Delhi, 1959, с. 109, № II83(18).
4. L.Bese. A preliminary on the Mongolian manuscripts and xylographs in the Oriental Collection. - Jubilee Volume of the Oriental Collection. 1951-1976. Budapest, 1978, с. 46, Mong. 125, Mong. 231; D.Farquhar. A description of the Mongolian manuscripts and xylographs in Washington, D.C. - CAJ. T.I, N 3, The Hague - Wiesbaden, 1955, N 59, 60; W.Heissig, K.Sa-gaster. Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten. Wiesbaden, 1961, N 297; W.Heissig, C.Bawden. Catalogue of Mongol books, manuscripts and xylagraphs. Copenhagen, 1971, с. 224, Mong. 388; L.Ligeti. La collection Mongole Schilling von Canstadt à la Bibliothèque de l'Institut. - T'oung Pao. T. XXVII, с. 173, N 3600; А.Г.Сазыкин. Монгольские рукописи и ксилографы Института востоковедения. Т. I. М., 1988, № 355-357.
5. Монголын уран зохиолын тойм. Т. 2. Улаанбаатар, 1977, с. 508-517.
6. Там же, с. 509-510.
7. Там же, с. 510; Х.Лувсанбалдан. Тод усэг, тууний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1975, с. 214, № 0049.
8. Сазыкин, 1988, № 2244, 2245.
9. Колофоны во всех трех указанных рукописях идентичны.
10. Х.Лувсанбалдан. Сведения о переводах ойратского Зая-пандиты. - Филологические исследования старописьменных памятников. Элиста, 1987, с. 45-46.
11. Там же, с. 45, № 12.
12. Лувсанбалдан, 1975, с. 158-159.
13. Там же, с. 146-147.

14. Там же, с. 129-131.
 15. Там же, с. 158-159.
 16. См., например, рукописи с двумя переводами пандиты-цорджи из собрания ЛО ИВ: "Sayin Mayadayin tuuʃi oroʃibo" (С 318); "Tarxou üre kemëkü oroʃibo" (Н II5).
 17. *Biography of Caya pandita in Qirat characters*. - *Corpus Scriptorum Mongolorum*. Т. 5, fasc. 2-3. Ulanbator, 1967, с. 8.

А.Ф.Троцевич

"ПОЕДИНОК БОГА ГРОЗЫ СО ЗМЕЕМ" В КОРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В картине мира многих народов существенное место занимает противопоставление жизни-смерти, космоса-хаоса. Столь же устойчивы, как и сама эта оппозиция, попытки человеческой мысли найти способ преодоления смерти, хаоса. Решение этой основной проблемы предлагают мифы и, в частности, один из самых распространенных среди народов мира - миф о поединке Бога Грозы со Змеем.

В настоящее время проблемы, связанные с этим основным мифом, изучены на большом материале только для индоевропейской традиции.¹ Дальневосточные мифологические тексты и, в частности, корейские, еще не исследовались и проблемы этого мифа у народов Дальнего востока не ставились. Поэтому в данной статье предпринята попытка обсудить этот вопрос на корейском материале.

Исследования индоевропейского мифа о Громовержце позволили реконструировать основную сюжетную схему, а также отдельные мотивы и семантические элементы. В основном сюжете мифа речь идет о борьбе Бога Грозы со Змеем, во время которой Бог Грозы преследует Змея, а тот прячется от него под видом разных живых существ, под деревом или под камнем. Победа Бога Грозы и поражение Змея приносят плодородие - жизнь,² которые и есть конечный результат последнего эпизода мифа.

Итак, в индоевропейской традиции Бог Грозы выступает как положительный персонаж, связанный с Космосом, в то время как Змей является носителем сил хаоса, смерти, которая побеждается в борьбе и уничтожается.

Сравнение результатов исследования славянского мифа, проделанного В.В.Ивановым и В.Н.Топоровым, с корейским материалом обращает наше внимание на то, что корейские основатели древних го-