УДК 821.584.6

ББК 86.35+83.3(0)9(5Мон)+83.3(0)6

**«СУТРА О МУДРОСТИ И ГЛУПОСТИ». ЛИТЕРАТУРНАЯ СУДЬБА
БУДДИЙСКОГО КАНОНИЧЕСКОГО СОЧИНЕНИЯ
В МОНГОЛО-ОЙРАТСКОМ МИРЕ XVI–XX ВЕКОВ**

Д. Н. Музраева

«Сутра о мудрости и глупости» представляет собой один из наиболее популярных образцов мировой буддийской литературы. Это сочинение, созданное в V в. н. э.¹, неоднократно выступало объектом перевода на разные языки, и уже этот материал в свою очередь, возможно, служил источником для составления новых комментариев к другим текстам [Меняев 2010: 69].

Для того чтобы проследить литературную судьбу этого произведения, представляется необходимым рассмотреть, с одной стороны, историю его вхождения (трансляции, проникновения и бытования) в культуру разных народов, на языки которых оно переводилось, с другой — проследить, каким образом эти процессы нашли отражение в исследованиях, затрагивающих литературный процесс в отдельных регионах, где был распространен буддизм. Первое требует анализа письменных источников, образцов литературы, хранящихся в различных мировых собраниях старых восточных книг, а, следовательно, предполагает привлечение целого ряда тибетских и монгольских каталогов. Второе невозможно представить во всей полноте без изучения специальных трудов по литературоведению, истории литературы соответствующих стран и регионов.

Предмет нашей работы составляет литературная судьба «Сутры о мудрости и глупости» на основе исследования письменных источников, а также работ отечественных и зарубежных монголоведов и тибетологов, в той или иной степени посвященных этому сочинению. Знакомство с имеющейся литературой на предварительном этапе уже свидетельствует о том, что это сочинение представляло интерес как для самих носителей буддийской традиции, так и для ее исследователей.

Тот факт, что этот памятник известен культурам народов Юго-Восточной и

Центральной Азии (индийцам, китайцам, тибетцам, монголам, ойратам, калмыкам и бурятам), свидетельствует о том, что он пользовался широкой популярностью среди многих народов в разных странах и регионах. География распространения версий и вариантов этой сутры обширна: истоки ее уходят корнями в культуру Индии и Китая, вместе с буддизмом она была привнесена в культуру Тибета, где в процессе перевода ее содержание адаптировалось к местным добуддийским верованиям и собственно буддийской традиции. С расширением круга последователей буддизма у монгольских народов складывались условия, способствовавшие расширению круга лиц, которые знали и читали ее, равно как и многие другие произведения буддийской литературы. У монголов собственно литературные традиции (в основном фольклорные) соединились через Тибет с активно и творчески усвоенными многовековыми литературными традициями Индии.

Отметим, что значительная часть дошедших до нас старых тибетских, монгольских и ойратских книг буддийской тематики — это книги древнеиндийского происхождения, т. е. большей частью переводы санскритских текстов, хотя среди них встречаются переводы и с китайского, и с уйгурского языков. Это не случайно, поскольку в буддизме, как и в любой другой религиозной традиции, активно приветствовалась работа по переводу основных доктринальных текстов на язык тех народов, для которых предназначались эти проповеди. В целом, как отмечают историки литературы, для любой средневековой литературы характерно «развитие в тесной связи с той или иной мировой религией», которая в свою очередь «как господствующая сила в идеологии средневековья оказывает мощное воздействие на литературное творчество» [Типология и взаимосвязи ... 1974: 12]. Многие образцы классической литературы, будучи переве-

¹ По другим оценкам — в VI в. н. э. (см. об этом подробнее ниже).

денными, адаптировались в новой национальной среде и получали новую литературную судьбу.

Известный отечественный тибетолог Б. И. Кузнецов в одной из своих работ, характеризуя индо-тибетскую традицию буддизма, в качестве одного из источников, которые могут добавить много нового как к биографии Будды, так и к истории буддизма в целом, рассматривает интересующий нас памятник, об истории сложения которого пишет следующее: «В первые века нашей эры на территории Кушанской империи, вероятнее всего в Средней Азии, был создан буддийский сборник нравоучительных рассказов, известный под названием «О мудрости и глупости». Этот сборник был переведен в Хотане (Центральная Азия) в 445 г. н. э. с местного, вероятно хотанского, языка на китайский, а позднее на тибетский. Оба перевода, которые представляют две разные версии сборника, сохранились до наших дней» [Кузнецов 2002: 26]. Указывая на то, каким образом этот сборник превратился в книгу буддийского канона, Б. И. Кузнецов писал: «Сборники такого типа создавались на основе древних легенд, преданий, притч и сказок, большинство из которых первоначально не имело к буддизму никакого отношения. Все эти легенды, притчи и т. д. объединялись в одно композиционное целое тем, что рассказ велся от лица самого Будды. При этом предполагалось, что Будда рассказывает о своих прошлых перерождениях, то есть что когда-то, сотни или тысячи лет назад, он был таким-то лицом, с которым произошла удивительная история» [Кузнецов 2002: 26]. В подтверждение того, что в сутре присутствуют рассказы с эпизодами, очень близкими к тем, которые есть в биографии Будды, он приводит две истории, произошедшие с Буддой в прошлых рожденьях. В каждой из них есть упоминание о юноше с золотистой кожей [Кузнецов 2002: 26–27].

В то время как монгольские ученые Д. Бурнээ и Д. Энхтур разделяют точку зрения Б. И. Кузнецова относительно даты создания сутры на китайском языке (кит. *xīān yǐ jīng*) (445 г. н. э.) [Улгэрийн Далай 1996: 1–3], российский тибетолог Ю. М. Парфионович указывал на то, что это могло произойти и позднее — примерно в 506–512 гг. В предисловии к переводу тибетской сутры он также приводит данные о том, что китайская сутра основывается на санскритском тексте, который включа-

ет 69 повествований [Сутра о мудрости и глупости 2002]. Что касается датировки тибетской версии, то исследователи склонны считать датой ее появления 632 г. н. э. [Улгэрийн Далай 1996: 3; Сутра о мудрости и глупости 2002: 9].

Следует обратить внимание на то, что данное произведение четко структурировано, составляющие его части оформлены по единому образцу, построены по однотипной сюжетно-композиционной схеме. Сначала следует вступление², затем излагается какое-либо событие или явление, кажущееся странным или непонятным для очевидцев, которые обращаются с вопросом к Будде, и тот рассказывает историю из далекого прошлого, имеющую связь с настоящей ситуацией. Завершаются рассказы обычно фразой: «И все окружающие исполнились радостью, выслушав слова Победоносного».

Несмотря на то, что первая из историй представляет собой обрамляющий рассказ, придающий целостность всему повествованию, в целом распределение глав по разделам характеризовалось исследователями как механическое, т. е. оно не отражает содержательных особенностей текста. Поэтому однотипные по сюжетам (мотивам), действующим персонажам рассказы встречаются в разных разделах [Сутра о мудрости и глупости 2002: 9–10]. В тибетской версии сутры, включенной в состав тибетского буддийского канона, насчитывается 12 разделов, содержащих 51 главу, при этом 44 ее рассказа характеризуются как *джатаки* (от санскр. *jātaka*), в которых главным героем, как правило, выступает Будда, а 21 — как *аваданы* (от санскр. *avadāna*), в которых Будда не принимает участия ни в пересказываемых персонажами историях, описывающих недавние события из жизни действующих лиц, ни в прошлых событиях. Они приводятся в качестве иллюстрации (разъяснения) того, что случилось прежде, в этой или прошлой жизни (жизнях), что послужило причиной того, что происходит с персонажем в настоящих, реальных, событиях, т. е. демонстрируют причинно-следственную связь между нынешними событиями и событиями далекого прошлого [Сутра о мудрости и глупости 2002: 9–10]. Главное назначение таких сочинений заключается в том, чтобы на различных примерах наставить слушающих,

² Главы, кроме 15, 16 и 19-й, начинаются фразой, характерной для сутр: «Так было однажды услышано мною».

пробудить в них устойчивое стремление к нравственности, милосердию и щедрости. Их наличие становится характерной чертой парадигматической организации канонических сочинений сложного состава.

Жанрообразующим фактором в сочинениях подобного рода выступает характер участия Будды в описываемых событиях: если в *джатаках* Будда сам является участником событий, то в *аваданах* он не имеет никакого отношения ни к нынешним, ни к прошлым событиям. Примечательно, что в 7 рассказах сутры Будда лишь упоминается, не принимая участия ни в излагаемых событиях и не интерпретируя их³.

Поскольку рассматриваемое сочинение имеет индийские корни, возникает необходимость установить, что именно связывает это произведение монгольской литературы с типологически сходными образцами литератур Тибета и Индии. Подобная постановка вопроса о необходимости изучения связей монгольской литературы с литературами Центральноазиатского региона и Индии принадлежит Б. Я. Владимирцову, который указывал на индийское происхождение сюжетов Монгольского сборника рассказов из *Pañcatantra* и продемонстрировал их широкое распространение в монгольской литературе [Владимирцов 1923].

Специфика историй (джатак и авадан), включенных в состав сутры, заключается в том, что они содержат описания самых разных сторон жизни древнеиндийского общества, на сцене которого разворачивается большинство событий. Это отнюдь

³ В связи с затронутым вопросом о жанровой специфике подобных образцов буддийской литературы представляется необходимым обратиться к работам востоковедов-медиевистов, которые отмечали, что «характерным признаком системы литературы средневекового типа является широкое толкование понятия „литература“ как письменного слова с обязательным включением в нее в первую очередь жанров функциональных, т. е. имеющих особые внелитературные функции, обычно религиозно-обрядовые или деловые. В средние века в центре системы литературы находятся как раз жанры сугубо функциональные, а жанры с ослабленной функциональностью или вовсе без нее (например, различные виды повествовательной прозы) существуют на самой периферии, а то и вовсе за пределами официально признаваемой средневековыми теоретиками системы литературы. При переходе к литературе нового времени происходит резкий сдвиг в этой системе — то, что находилось на ее периферии (проза, драма и т. п.), перемещается в центр, а функциональные жанры отходят, наоборот, на периферию или оказываются вообще за пределами системы литературы» [Типология и взаимосвязи ... 1974: 13].

не всегда благостные истории со счастливым концом. Для иллюстрации основной идеи этого произведения — разъяснения закона кармы, перед которым все равны и которого никто не может избежать, — в историях нередко описываются (иногда посредством намека на трагический исход события, иногда весьма скупно, но вполне узнаваемо) жестокие сцены гибели главных или второстепенных персонажей. В рамках одной главы сутры может разворачиваться не одно повествование (история одного персонажа), но и сразу целый ряд повествований (историй, притч).

Почему истории «Сутры о мудрости и глупости», отличающиеся натуралистическим описанием различных сцен из жизни древнеиндийского общества с его обычаями, традициями, верованиями, предрассудками, системой ценностей и т. п. и послужившие фоном, на котором разворачиваются события, получили столь широкую известность и популярность в среде верующих? Причина этого, на наш взгляд, может заключаться в том, что, с одной стороны, адепты буддизма преследовали цель произвести такое впечатление на своих последователей, чтобы они раз и навсегда оставили мысль о совершении недобродетельных поступков, неизменным следствием которых могут послужить примеры историй сутры. С другой стороны, в этих историях проводилась идея о том, что если персонаж совершает какое-либо действие с высокими помыслами, пусть и с трагическим исходом, то за ним неминуемо следует положительное воздаяние.

«Сутра о мудрости и глупости» привлекла внимание классиков отечественной монголистики и тибетологии, неоднократно выступала объектом перевода и исследования. В трудах по истории монгольской литературы «Сутра о мудрости и глупости» часто упоминается под кратким названием *Üliger-ün dalai* (совр. монг. «Улгэрийн далай» «Море притч») [Музраева 2010: 403–405]. О. М. Ковалевский, представляя краткое содержание этого памятника, писал: «В сем собрании повестей изложено учение легким и понятным образом для всенародного чтения, о способах достижения степени Будды» [Ковалевский 1834: 6; Полянская 2011: 251]. В этом же издании он дает описание ксилографического издания на монгольском языке [Ковалевский 1834: 6, 7–52]. Позднее 4-й рассказ из него был включен О. М. Ковалевским в «Монгольскую

хрестоматию» [Ковалевский 1836: 5–41]. А. В. Попов тоже не обошел вниманием этот памятник, в своей хрестоматии он представил текст его 6-й главы в старомонгольской графике [Попов 1836: 41–53].

Значительный вклад в изучение рассматриваемого памятника внес Исаак Яков (Яков Иванович) Шмидт, который опубликовал тибетский текст и перевод сутры на немецкий язык [Der Weise und der Thor 1843; Алексеева 2003: 288]. Рассматривая вопрос о соотношении тибетской и монгольской версий в предисловии к изданию сутры, он отмечал, что в целом эти версии совпадают, хотя рассказ в монгольском тексте ведется в более широких рамках и снабжен небольшими добавлениями. Многие из приводимых И. Я. Шмидтом вариантов указывали на то, что тибетский текст, которым он пользовался, был не очень адекватным и надежным списком. И. Я. Шмидт заключил, что монгольская версия переведена с тибетского списка, отличного от того, который имеется в Ганджуре (из собраний в Санкт-Петербурге). Это предположение укрепилось у него также благодаря тому, что один из увиденных им экземпляров калмыцкого перевода сутры был сходен с тибетским изданием из состава Ганджура. Помимо указанного выше труда, в приложениях к своей грамматике тибетского языка он поместил 25-ю и 36-ю главы тибетского текста вместе с русским переводом [Шмидт 1839: 232–288].

Б. Лауфер отмечал в свое время, что среди монголов из многочисленных и разнообразных жанров и направлений буддийской литературы чрезвычайно любимы и популярны *jātaka* и *avadāna*, в особенности те, что составляют сборник *Üliger-ün dalai*. Он считал его созданным на основе известного сборника, переведенного с китайского языка на тибетский. Б. Лауфер также писал об известном ему списке этого памятника (калмыцкой версии), хранящемся в Дрездене [Лауфер 1927: 58–59].

Факт включенности данного сочинения в состав буддийского канона, свода Ганджура (тиб. *bka'-gyur*), что отмечали и продолжают отмечать многие исследователи [Csoma de Kőrös 1986: 480/352 (Vol. Sa); Ligeti 1942–44: 296–297 (№ 1103); Heissig 1954: 33, 61 (№ 27, 71); Krueger 1966: 166 (L–313); Чуматов 1983: 126; Сазыкин 1988: 120 (№ 494.2); Касьяненко 1986: 5–6, 8, 17; Касьяненко 1993: 254–256

(№ 839); Сазыкин 2001: 112–116 (№ 2889–2893, 2895–2904); Uspensky 2001: 29–30, 524 (№ 053–057, 936.3); Музраева 2008a: 32, №1], является важным моментом в описании истории бытования этого текста и других подобных канонических текстов у монголоязычных народов на протяжении многих столетий. Исследования последних десятилетий являются подтверждением этому [Омакаева, Хабунова, Гедеева 2011; Базаров, Цыдендамбаев 2011: 75]. Согласно буддийской традиции, сочинения, включенные в канонический свод, рассматриваются как проповеди или наставления Будды Шакьямуни, что свидетельствует о том, что рассматриваемая сутра относится не просто к религиозным буддийским текстам, но является одним из канонизированных сакральных текстов, которые, согласно традиции, требовали к себе определенного отношения. Проследить последнее возможно, изучая то, как относились к нему сами носители буддийской традиции [Джамбинова 2004]. В этой связи мы обратимся к переводам, авторами которых являются просвещенные буддийские проповедники. Среди них такие выдающиеся мастера монгольской словесности, как Ширээт-гуши-Цорджи, Тойн-гуши, Зун-Авгинский Цултэмлодой и др.

Важное место в ряду трудов, посвященных описанию списков и вариантов сутры, а также творчества ее переводчиков, занимают работы монгольских ученых. Ц. Дамдинсурэн писал о том, что монгольский перевод дважды издавался ксилографическим способом (в 1714 и 1728 гг.), 40-ю главу из второго издания с некоторыми сокращениями он включил в сборник «Сто образцов монгольской литературы» [Damdinsürüng 1959: 320–334]. В комментарии к тексту он привел сведения об авторе монгольского перевода — «прославленном хух-хотоском Гуши цорджи» [Damdinsürüng 1959: 297], а также сведения о рукописных и печатных изданиях этого памятника на монгольском и тибетском языках. Здесь же он приводит колофон, составленный Гуши-цорджи. Текст колофона, отсутствующего в ксилографе, но имеющегося в рукописи, которая хранится в фондах Института восточных рукописей РАН, Ц. Дамдинсурэн приводит по публикации Б. Я. Владимирцова [Damdinsürüng 1959: 223–225]. Относительно структуры он указывает на то, что тибетский текст состоит

из 51 главы, а монгольский — из 52 глав. Эта глава была дополнительно включена в тибетский ксилограф, изданный в Их Хурээ (современный Улан-Батор). Сравнительный анализ тибетского и монгольского текстов, как отмечает Ц. Дамдинсурэн, выявил заметные отличия, что послужило для него основанием сделать вывод о существовании тибетской версии из 52 глав, отличной от той, которая широко распространялась среди тибетцев и которая была взята за основу перевода Гуши-цорджи [Damdinsüring 1959: 298].

О монгольских переводах «Сутры о мудрости и глупости» имеются сведения в работах по истории монгольской литературы [Монголын уран зохиолын тойм, II 1976: 263, 293, 383, 389, 462, 498, 521; Лувсанвандан 1970: 112; Цэрэнсодном 1987: 313, 319–320]. Творчество известного переводчика сутры — Ширээт-гуши-Цорджи рассматривал монгольский ученый Д. Цэрэнсодном [Цэрэнсодном 1997: 27]. Другой монгольский исследователь Л. Хүрэлбаатар в книге «Краткое описание монгольских переводов (К вопросу о принципах перевода и художественных средствах избранных переводов)» приводит сведения о деятельности переводчиков XIII–начала XX вв. Среди них прославленный переводчик известных буддийских сочинений — Гуши-цорджи, автор целого ряда сочинений⁴. Л. Хүрэлбаатар подробно описывает приемы перевода Гуши-цорджи. Наиболее характерным является соблюдение переводчиком в стихотворных фрагментах начальной аллитерации, для чего в текст перевода вводятся дополнительные слова [Хүрэлбаатар 1995: 65–71]. В своей монографии Л. Хүрэлбаатар приводит сведения о колофоне, опубликованном Б. Я. Владимирцовым [Хүрэлбаатар 1995: 73], а также некоторые результаты исследования Ц. Дамдинсурэна [Хүрэлбаатар 1995: 73–74]. «Перевод Гуши-цорджи записан пространными словами, прекрасным поэтическим языком», — пишет монгольский исследователь и в подтверждение своего тезиса приводит фрагмент из 40-й главы «Үлгэрийн далай» в переводе Гуши-цорджи,

⁴ Среди них можно назвать: «Мялын намтар» («Биография Миларайбы»), «Мялын буман дуулал» («Собрание песен» Миларайбы), «Молон тойны эхийн ач хариулсан тууж» («История о воздаянии Молон-тойном за добро матери»), «Манигамбум» («Собрание творений царя Сронцзан-гамбо») и «Үлгэрийн далай» («Море притч») [Хүрэлбаатар 1995: 61–65].

соответствующий ему фрагмент из перевода Ю. М. Парфионовича сопоставляет их с тибетским подстрочником [Хүрэлбаатар 1995: 74–76].

Л. К. Герасимович, анализируя деятельность Ширээт-гуши-цорджи (Бандид гүүш Цорж, Ширээт гүүш), который в период 1578–1618 гг. осуществил большое количество переводов буддийских книг, обратилась к одному из них: «сборнику легенд и преданий» из состава Ганджура «Море притч» («Үлгэрийн далай»), который как нельзя лучше иллюстрирует тезис о том, что «В пропаганде буддизма ламы широко пользовались художественным словом» [Герасимович 2006: 170–171]. Общий смысл сборника формулируют буддийские постулаты, заключенные в каждой отдельной притче⁵, а именно: «жизнь бrenна, поэтому ее следует посвятить только благим делам; святость достигается борьбой с ересью; каждый поступок имеет воздаяние» [Герасимович 2006: 172].

Помимо перевода, составленного Ширээт-гуши-цорджи (*Silayun onoltu*, 1714 г.), известны также два других перевода, авторами которых являются просвещенные монгольские ламы — Тойн-гуши и Цултэмлодой (монг. Зүүн Авгын Цүлтэмлодой). Текст перевода Тойн-гуши под названием *Silayun budayun üy-e onoqui* был издан Ц. Шагдарсурэном [Šagdaršüren 1989]. Перевод Цултэмлодая, именуемый *Sayin тауи үйле-и уагаулаqui*, был выявлен профессором Д. Цагаан в Хубсугульском аймаке. По мнению академика Ц. Дамдинсурэна, этот перевод был осуществлен в XVI в. [Үлгэрийн Далай 1996: 3; Šagdaršüren 1989: VI].

Особо следует остановиться на изучении ойратской версии этого памятника. Знакомство с ним ойратов Джунгарии, их исторических потомков — калмыков, 400 лет тому назад перекочевавших в пределы Российского государства, началось с момента перевода его на ойратский язык Зая-пандитой Намкай-Джамцо (1599–1662) [Монголын уран зохиолын тойм, II 1976:

⁵ В качестве примеров Л. К. Герасимович указывает на истории о нищем, который вырученные от продажи дров монеты преподнес Будде. За этот поступок в следующем перерождении он был наделен способностью превращать в золото все, к чему прикоснется (История о бедняке из 8-й главы). В другой истории молодой человек благодаря тому, что преподнес цветы представителям монашеской общины, в следующем перерождении удостоился красоты и достатка (История о бедняке из 9-й главы) [Герасимович 2006: 172].

183, 204; Лувсанбалдан 1975: 90–92; Биткеев 1983: 146; Лувсанбалдан 1986: 54; Корсункиев 1987: 91; Норбо 1999: 54; Биткеев 2003]. О переводе Зая-пандиты, хорошо известном под названием *Medētei medē ügeiyigi iḷyaqui kemēkü sudur* («Сутра, различающая мудрого и глупого»), писал монгольский ученый Х. Лувсанбалдан. По его мнению, он был выполнен в период между 1650 и 1661 гг. [Лувсанбалдан 1968: 118–119]. Текст ойратской рукописи «Üligeriyün dalai» («Море притч») был опубликован Б. Ринченем [Biography ... 1967]. В предисловии к этому изданию он отмечал, что «„Книга Улгэр-үн далай“ — „Океан сказаний“ была одной из самых распространенных среди читателей старой Монголии книг. Не было стойбища, в котором не было бы этой книги, существовавшей в Монголии в нескольких переводах» [Biography ... 1967: VII]. Списки перевода Зая-пандиты в настоящее время имеются в известных мировых собраниях восточных книг [Сазыкин 2001: 116 (№ 2904); Uspensky 2001: 30 (№ 056–057); Gerelmaa 2005: 232 (Nr. 999/ 113); Бичеев 2011: 241].

Примечательно, что литературная судьба этого памятника у калмыков прослеживается не только в начале XX в. [Поездка в Александровский ... 2002: 63], но она не прерывалась вплоть до 1960-х гг., когда был осуществлен перевод сутры с тибетского языка и записан на ойратском «ясном письме» («тодо бичиг») калмыцким буддийским священнослужителем Тугмюд-гавджи (О. М. Дорджиевым) (1887–1980) [Музраева 2008б]. Этот перевод был выполнен, согласно инвентарной (архивной) записи, на обороте обложки первой из четырех тетрадей его рукописи в 1968 г., и это позволяет расценивать его как самый поздний из известных переводов [Oülgurun dalai]. Эта рукопись в настоящее время хранится в Научном архиве КИГИ РАН. Композиционно перевод Тугмюд-гавджи в точности повторяет последовательность глав (51 глава), их распределение по разделам (12 разделов) в тибетском первоисточнике (для сравнения был взят текст ксилографического издания из коллекции КИГИ РАН) [’Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po’i mdo].

Таким образом, рассмотрев различные версии издания «Сутры о мудрости и глупости», а также целый ряд исследований, в той или иной степени раскрывающих исто-

рию функционирования этого популярного буддийского сочинения, мы пришли к выводу, что его история насчитывает более 15 столетий и является весьма сложной: оно сформировалось в V или VI в. н. э., получило продолжение в литературе Тибета, в средние века было востребовано монгольскими народами (монголами и ойратами), неоднократно переводилось и было весьма популярным в некоторых сообществах и не оказалось в забвении ни в новое, ни даже в новейшее время, о чем наглядно свидетельствует его ойратский перевод, выполненный калмыцким гелюном Тугмюд-гавджи.

Источники

- ’Dzangs blun zhes-bya-ba theg-pa chen-po’i mdo «Сутра о мудрости и глупости». Ксилограф на тибетском языке // Научный архив КИГИ РАН. ФД–15 (Фонд О. М. Дорджиева). Оп. 1, ед. хр. 20. 293 л.
- Biography of Caya Pandita in Oirat Characters (Rab-byam Za-ya pandida-yün touji sarayin gerel kemēkü orošiboi). Redigit acad. prof. Dr. Rinchen // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. V, fasc. 2–3. Ulanbator: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл. 1967. 101 х.
- Oülgurun dalai («Море притч»). Рукопись перевода Тугмюд-гавджи на «тодо бичиг» // Научный архив КИГИ РАН. Ф–8 (Фонд редких рукописей). (Поступила от О. М. Дорджиева). Оп. 1. Ед. хр. 2. Тетради 1–4. 289 л.

Литература

- Алексеева П. Э. Академик Исаак-Якоб Шмидт и его коллекция калмыцких писем // Монголоведение. №2. Элиста: АПП «Джангар», 2003. С. 285–289.
- Базаров А. А., Цыдендамбаев Б. Н. Буддийская каноническая литература о суициде (числовые метрики) // Мир буддийской культуры: мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. «Потенциал буддийской культуры России в решении социальных проблем». Чита: ЗабГГПУ, 2011. С. 71–75.
- Биткеев П. Ц. Вклад в монголоведение // Монголоведческие исследования. Элиста: КНИИ ИФЭ, 1983. С. 140–147.
- Биткеев П. Ц. Традиции многовековой монголоязычной письменной культуры // Вестник КИГИ РАН. Вып. 18. Элиста, 2003. С. 31–40.
- Бичеев Б. А. Фонд ойратских рукописей Комитета по делам национальностей Синьцзян-Уйгурского Автономного района КНР // Память мира: историко-документальное наследие буддизма. Мат-лы Межд. научно-практ. конф. (г. Москва, 25–26 ноября 2010 г.) / М.: РГГУ, 2011. С. 240–244.
- Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из Rañcatantra // Сборник музея антропологии и этнографии при Российской Академии наук. Т. V. Петроград; М., 1923. С. 401–552.
- Герасимович Л. К. Монгольская литература XIII–начала XX в. (материалы к лекциям). Элиста: АО «НПП «Джангар», 2006. 362 с.
- Джамбинова Р. А. Буддийская практика в жизни и литературе // Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа: мат-лы Межд. научн. конф.,

- посвящен. 405-летию со дня рожд. выдающегося просветителя Зая-пандиты Намкай Джамцо (г. Элиста, 20–21 октября 2004 г.). Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 77–81.
- Касьяненко З. К.* Монгольский рукописный Ганджур // Филологические исследования старописьменных памятников / отв. ред. П. Ц. Биткеев. Элиста: КНИИ ИФЭ, 1986. С. 5–18.
- Касьяненко З. К.* Каталог петербургского рукописного «Ганджура» / сост., введ., транслитерация и указатели З. К. Касьяненко // Памятники письменности Востока. М.: Наука; Изд. фирма «Вост. лит.», 1993. 380 с.
- Ковалевский О. М.* Монгольская хрестоматия / изд. О. Ковалевским. Т. 1. Казань, 1836. 591 с.
- Ковалевский О. М.* Содержание монгольской книги, под заглавием Море притч (Улиггэрүн далай: Üliiger-ün dalai) Изложенное О. Ковалевским. Казань: в Университ. тип., 1834. (Перепеч. из Учен. зап. Казан. ун-та). 52 с.
- Корсункиев Ц. К.* О преподавании гуманитарных и естественнонаучных дисциплин в калмыцких монастырских школах: XIX–начало XX вв. // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста: КНИИ ИФЭ, 1987. С. 88–99.
- Кузнецов Б. И.* Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам / науч. ред. и вступ. ст. В. М. Монтлевича. СПб.: Изд. группа «Евразия», 2002. 224 с.
- Лауфер Б.* Очерк монгольской литературы / пер. В. А. Казакевича, под ред. и с предисл. Б. Я. Владимирцова. Л.: Изд-е Ленинград. Вост. ин-та, 1927. 95 с.
- Лувсанбалдан Х.* Ойрадын Зая Бандидын орчуулгын тухай мэдээ // Хэл зохиол судлал. 1968. Т. VI, fasc. 6.
- Лувсанбалдан Х.* Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэх үйлдвэр, 1975. 356 х.
- Лувсанбалдан Х.* Сведения о переводах ойратского Зая-пандиты / пер. Э. У. Омакаевой // Филологические исследования старописьменных памятников / отв. ред. П. Ц. Биткеев. Элиста: КНИИ ИФЭ, 1986. С. 44–56.
- Лувсанвандан С.* Памятники монгольского «ясного письма» и их изучение в МНР // 320 лет старокалмыцкой письменности: мат-лы научной сессии. Элиста, 1970. С. 108–113.
- Меняев Б. В.* О двух списках рукописи «Аршани номийн тууджи» («Сказание нектарного учения») // Мир буддийской культуры: наследие и современность: мат-лы III Междунар. симпозиума, посвящ. 150-летию философского факультета Агинского буддийского монастыря (Чита-Агинское, 3–5 ноября 2010 г.). Чита: Экспресс-изд-во, 2010. С. 67–70.
- Монголын уран зохиолын тойм. II дэвтэр.* (XVII–XVIII зууны үе). Ред. Ц. Дамдинсүрэн, Д. Цэнд. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академийн хэвлэл, 1976. 672 х.
- Музраева Д. Н.* О коллекции буддийской литературы О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи) // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста: КИГИ РАН, 2008а. С. 26–54.
- Музраева Д. Н.* «Сутра о мудрости и глупости» у ойратов и калмыков: к сопоставительному исследованию переводов Зая-пандиты Намкай Джамцо (1599–1662) и Тугмюда Гавджи (1887–1980) // Сборник материалов III Международной научной конференции «Проблемы литератур Дальнего Востока» (Санкт-Петербург, 24–28 июня 2008 г.). Том 2. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008б. С. 317–323.
- Музраева Д. Н.* Литературное наследие // Калмыки / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; КИГИ РАН. М.: Наука, 2010. С. 387–405.
- Норбо Ш.* Зая-пандита (Материалы к биографии) / пер. со старописьмен. монгол. Д. Н. Музраевой, К. В. Орловой, В. П. Санчирова / науч. ред. В. П. Санчиров; КИГИ РАН. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. 335 с.
- Омакаева Э. У., Хабунва Е. Э., Гедеева Д. Б.* О сохранности устных и письменных традиций ойратов (по материалам российско-монгольской экспедиции в Западную Монголию в 2007 г.) // Память мира: историко-документальное наследие буддизма. Мат-лы Межд. науч.-практ. конф. (г. Москва, 25–26 ноября 2010 г.). М.: РГГУ, 2011. С. 170–178.
- Поездка в Александровский и Багацохуровский улусы астраханских калмыков. Отчет Н. Очирова // Избранные труды Номто Очирова (Научное издание). Элиста: АПП «Джангар», 2002. С. 54–65.*
- Полянская О. Н.* Вклад монголоведа О. М. Ковалевского (1801–1878) в изучение буддизма: «Буддийская космология» // Мир буддийской культуры: мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. «Потенциал буддийской культуры России в решении социальных проблем». Чита: ЗабГГПУ, 2011. С. 247–253.
- Попов А. В.* Монгольская хрестоматия для начинающих обучаться монгольскому языку, изд. А. Поповым. Казань, 1836. Ч. 1. 199 с.
- Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения АН СССР. Т. 1. М.: Наука. ГРВЛ, 1988. 507 с.
- Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН. Т. 2. М.: Издател. фирма «Вост. лит.», 2001. 415 с.
- Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) / пер. с тиб., введ. и коммент. Ю. М. Парфионовича. Изд. 2-ое. М.: Изд. фирма «Вост. лит.», 2002. 320 с.*
- Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М.: Наука. ГРВЛ, 1974. 575 с.*
- Улэрийн Далай (Шулуун уналт хэмээх судар). Ширээт гүүш цоржийн орчуулга. Монгол бичгээс крилл бичигт хөрвүүлэн тайлбар хийсэн Д. Бүрнээ, Д. Энхтөр. Улаанбаатар, 1996. 220 х.*
- Хүрэлбаатар Л.* Монгол орчуулгын товчоон (Сонгодог орчуулгын зарчим, уран чадварын асуудалд). Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар, 1995. 159 х.
- Цэрэнсодном Д.* Монгол уран зохиол (XIII–XX зууны эхэн). Улаанбаатар: БНМАУ-ын ардын Боловсролын Яамны Сурах бичиг, сэтгүүлийн нэгдсэн редакцин газар, 1987. 439 х.
- Цэрэнсодном Д.* Монголын бурханы шашны уран зохиол. Улаанбаатар: T&U printing, 1997. 404 х.
- Чуматов В. О.* Старописьменные памятники КНИИ ИФЭ // Монголоведные исследования. Элиста: КНИИ ИФЭ, 1983. С. 116–131.

- Шмидт И. Я. Грамматика тибетского языка, сочиненная Я. Шмидтом. СПб.: Тип. Император. Акад. Наук, 1839. 333 с.
- Csoma de Kőrös A. Analysis of the Sher-chin — P'hal-ch'hen — Dkon-seks — Do-de — Nyang-das — and Gyut; Being the 2nd, 3rd, 4th, 6th, and 7th Divisions of the Tibetan Work, entitled the Kah-gyur // Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös / ed. by J. Terjek. Budapest: Akademiai Kiado. 1986. 585 p. (Tibetan Studies: being a reprint of the articles contributed to the Journal of the Asiatic Society of Bengol by Alexander Csoma de Kőrös. Ed. by E. Denison Ross. Calcutta: Baptist Mission Press. 1912). P. 393–552.
- Damdinsüring Će. Mongyol uran jokiyal-un degeji jayun bilig orusibai // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. XIV. Ulayanbaatur: Изд-во АН и Комитета по высшему образованию МНР, 1959. 599 х.
- Der Weise und der Thor, aus dem Tibetischen Übersetzt und mit dem Originaltexte hrgs. von I. J. Schmidt. Vol. 1–2. St.-Petersburg, 1843.
- Gerelmaa G. Brief Catalogue of Oirat Manuscripts kept by Institute of Language and Literature. Vol. III. by G. Gerelmaa. Ulaanbaatar: Соёмбо принтинг, 2005. 270 p.
- Heissig W. Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache // Göttinger Asiatische Forschungen. Bd. 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1954. 220 с.
- Krueger J. R. Catalogue of the Laufer Mongolian Collections in Chicago by J. R. Krueger [Reprinted from Journal of the American Oriental Society. Vol. 86, Number 2, April–June, 1966. P. 156–183].
- Ligeti L. Catalogue du Kanjur mongol imprimé par L. Ligeti // Bibliotheca Orientalis Hungarica. Vol. III. Budapest: Societe Kőrösi Csoma, 1942–1944. 496 p.
- Šagdarsüren C. Le Damamūkonāmasūtra: Texte mongol du Toyin Guiši // Monumenta linguae mongolicae collecta, X. Budapest: Akademiai Kiado, 1989. 469 p.
- Uspensky V. L. Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Compiled by V. L. Uspensky. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA). (University of Tokyo Press Production Centre). 2001. 529 p.

УДК 294.3

ББК 81.2 (2Рос=Калм)

О БИОГРАФИИ КУНКЕН ЖАМЬЯН ШАДБА I*

А. Г. Кукеев

Кункен Жамьян Шадба I (1648–1722) — выдающийся буддийский философ, внесший заметный вклад в культуру тибетского буддизма, основатель известного в Тибете монастыря Лавран. Его творческое наследие составляет 15-томное собрание, которое включает 143 сочинения различного содержания. Так, например, в XIV томе излагается история философии Индии, в IX — философия школы мадхьямика, в VI томе разъясняются монашеские обеты, содержащиеся в Винае. Ф. И. Щербатской писал о нем: «удивительный человек, автор целой библиотеки произведений, охватывающей почти все области буддийского учения» [Щербатской 1988: 109].

В общей сложности философии буддизма посвящено 27 его сочинений, логике — 11, религиозно-доктринальным темам — 13, истории религии — 8, этике — 3, поэзии — 7, эстетике — 3, языкознанию — 10, тантризму — 39, ритуальным текстам — 17, агиографическому жанру — 3 [Хадалов 1962]. Однако в 15-томное собрание вошло не все его творческое наследие. Специалистам известны такие

его тексты, как семь глав комментариев к «Праджняпарамите» (*phar phyin skabs bdu pa; dbu ma 'i bden gnis kyi mtha' dpyod*), «Критический анализ двух истин философии мадхьямиков» (*'dul ba 'i dus tshigs lo chen blo bzan 'od zer pas zin bris mdzad pa*) и др. [Sadhukhan 1991].

Российские специалисты смогли в достаточной мере оценить масштабность личности Жамьян Шадбы I. Его философские сочинения были известны уже во II половине XIX века. Этому способствовали труды российских путешественников Г. Н. Потанина, Г. Ц. Цыбикова и Б. Б. Барадийна, которые получили сведения об основных этапах его жизни при знакомстве с историей основания монастыря Лавран [Потанин 1950; Барадийн 1908; Цыбиков 1991]. Академик В. П. Васильев в своем труде «Буддизм, его догматы, история и литература» сделал специальное приложение, в котором дает изложение «Истории философии» Кункен Жамьян Шадбы. Е. Е. Обермиллер изучал буддийскую философию по его трудам, хранившимся в буддийских монастырях Бурятии.

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 10-0436401 а/ю.