

ВИБРАНІ ТВОРИ ТА ПЕРЕКЛАДИ О. ОГНЕВОЇ

ОСОБЕННОСТИ КОМПОЗИЦИИ “ОНТОГА 35 БУДД ПОКАЯНИЯ И МЕРЫ ТЕЛ БОГОВ” – СРЕДНЕВЕКОВОГО ТРАКТАТА ЦЗОНХАВЫ ЛОБЗАНГ-ДАКПЫ ПО ТЕОРИИ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА *(фрагмент рукописи монографии, 1984)*

Специальные работы, связанные с изучением структуры буддийских текстов, отсутствуют. Исследования Ф.И.Щербатского [12], Ю.Н.Рериха [11], Е.Е.Обермиллера [10], Ц.Дамдинсурена [1], выполненные на материале тибетских философско-буддийских памятников, исторических и литературных, строятся на выделении авторского текста и цитатного слоя; различении стихов в общей массе прозаических текстов; восстановлении имен собственных, географических названий, названий сочинений; отождествлении цитат с цитируемыми фрагментами. Однако сравнительно-сопоставительный анализ цитат и цитируемых фрагментов канонических текстов не производился, объясняемый еще и тем, что само отождествление представляет значительные трудности не только для европейских исследователей, но и для представителей традиционной буддийской культуры [9, 10].

Характерным признаком буддийских текстов, ранних и поздних, вне зависимости от их жанровой принадлежности (сутры, тантры, шастры, обрядовые сочинения – садханы, абхисамай) являются разнообразные формы повторов – лексические, синтаксические, смысловые. В.Н. Топоров, исследуя ранние буддийские тексты, выделяет два типа повтора, построенных на числовом ряде и на изменении одного блока описания по сравнению с другим на один элемент описания, и определяет функциональное назначение повтора в структуре текста как мнемоническое [5, 53]. О мнемонической функции вступительных авторских стихов говорит также и Ф.И. Щербатской [12, 4].

Исследуемое сочинение Цзонхавы, выполненное в русле буддийской традиции, также изобилует повторами. Выделенные выше текстуальные повторы скрепляют трактат в единое целое. Повторы в сочинении Цзонхавы выполняют двойную нагрузку: они объединяют текст в целое и разделяют его на замкнутые блоки.

“Ясное восприятие “тридцати пяти будд” распадается на семь групп по пять единиц описаний в каждой группе. Группа образует замкнутое целое, объединяемое общими элементами внутри группы и обособленное одно от другого конечными элементами первого и пятого описаний. Правильность разбивки на семь групп подтверждается сообщением биографов, указывающих, что “ясное восприятие” тридцати пяти будд Цзонхава совершал во время семичленного обряда [15, 175]. Совершение этого же семичленного обряда (саптангавидхи) обязательно при сообщении, рассчитанном на большую аудиторию, представители которой должны очиститься от сансарической скверны и быть готовыми для объяснения цели и блага излагаемого материала (там же).

Описание первого из тридцати пяти будд “Царь, владыка нагов” приводится полностью: цвет – синий и белый; форма – подробно описывается торс, указывается одежда, приводится полное описание позиций рук, их местоположение, движение

и соприкосновение большого и указательного пальцев, указывается движение снизу вверх (до шеи и вверх от нее, шея как точка отсчета движения). Описание второго будды “Отшельника Шакья” воспроизводит структуру описания – имя, цвет, позиция рук (правой и левой), вводится представление о горизонтали, соотношение правого и левого, точка отсчета движения справа налево). Описания третьего и четвертого закрепляют в памяти структуру описания и вводят новые описания для обеих рук (координированность движения). Описание пятого будды “Храброго” вновь возобновляет структуру описания первого (обозначается торс, движение кисти, боковое движение). Первые пять описаний закрепляют в памяти цепочку: имя, цвет, две руки (правая и левая), позиции рук относительно торса, описание торса. Тем самым задается структура описания: во-первых, элементы, принимающие участие в выработке зрительного образа – имя (фонетическое звучание, звук), цвет (локализация, фон), форма (ограничение, фигура), цвет и форма (зрение), позиция рук (кисть, ладонь, пальцы, осязание), торс (одежда, натяжение кожного покрова), движение – вверх, вбок, правое, левое (положение в пространстве, моторика); во-вторых, цепочка – имя, цвет, форма, позиция рук – формула, по которой воспроизводятся остальные шесть групп описаний. То есть все остальные описания строятся на смысловом повторе и синтаксическом.

Во второй группе описаний вводится элемент подобия “такой, как “Отшельник Шакья”, “такой, как Храбрый”:

“Прославленный радостным”, желтый, обе руки в мудре “проповеди”.

“Драгоценный огонь”, красный, такой, как “Отшельник Шакья”.

“Драгоценный свет луны”, белый, такой, как “Отшельник Шакья”.

“Видящий то, что обладает смыслом”, зеленый, такой, как “Храбрый”.

“Драгоценная луна”, белый, мудра “проповеди”.

В этой группе вводятся начальный и конечный повторы. Начальным лексическим повтором “драгоценный” группа объединяется в целое, конечными повторами “проповедь” отграничивается от других групп описаний. Цепочка – имя – цвет – мудра воспроизводится в замкнутой структуре, то есть некоторое содержание вводится в текст, отграниченное формальными показателями.

В третьей группе описаний двойным конечным повтором мудры “созерцания” и мудры “проповедь” выделяется центр – уподобления “такой, как Шакьямуни”. Пятая группа описаний – последняя, в которой есть уподобление. Последняя, седьмая, группа описаний структурно совпадает с первой: имя первого будды и последнего, тридцать пятого почти совпадает – “Царь, владыка нагов”, “Царь, владыка горы”, оставляя свободными “нагов” (как знак низа, горизонтали) и “горы” (как знак вертикали), то есть координаты пространства; указывается соотношение левого и правого; в пределах одного описания приводятся два цвета (синий и белый – в первом, синий и желтый – во втором); задается движение снизу вверх (первое), сверху вниз (во втором); указываются те же мудры; указываются плащ (одежда) и панцирь.

Первая группа описаний (пять единиц) задает содержание и его составляющие элементы. Вторая группа описаний заключает заданное содержание в рамку, обозначая его подобием. Третья группа описаний двойным повтором акцентирует внимание на подобии (“такой, как “Отшельник Шакья”, уподобление строится на отождествлении с историческим персонажем), сводит описание к единому. Четвертая группа стабилизирует набор элементов, составляющих описание. Пятая группа воспроизводит содержание. Шестая группа фиксирует воспроизведенное, закрепляет “объект” в памяти (“Прославленный памятью”) и хранит его (“держит”). Седьмая группа предполагает возобновление “воспроизводимого объекта”.

Все изложенное выше позволяет сказать следующее: пять описаний задают некоторое содержание, выраженное в данном случае цепочкой имя, цвет, форма (мудра, атрибут); пять описаний фокусируются на едином элементе – уподоблении, выраженном индивидом “такой, как “Отшельник Шакья””; пять описаний включают реализованный объект в структуру памяти и предполагают его возобновление в конкретной ситуации; пять единиц – минимальное число, на котором строится “ясное восприятие”, после чего включается память и константность возобновления “объекта”. Пять единиц – группа, являющаяся мнемоническим кодом воспроизведения заданного “объекта” на основе разнообразных форм повторов.

Во второй части текста разделы (третий и четвертый) с неуказанными источниками цитирования разделяются разнообразными формами повторов на пять периодов. Характеристика типов изображений, названия мер и их соотношения, определение меры в системе восприятия, перечень персонажей пантеона выделяются в структуре текста начальным и конечным смысловыми повторами, определяющими пространственную сетку изображения:

Начало: “Тот, кто делает изображение, то за длину и ширину берет пропорции дерева сверху донизу” [46, 146¹⁻²];

Конец: “Длина и ширина изображения равны // Уподобляются пропорциям дерева ньягродха” [46, 146⁴⁻⁵]; то есть объясняется, что изображение вписывается в квадрат, во-первых; во-вторых, повтор выделяет заданное содержание. Повтор является элементом структуры текста и его содержательной единицей. Общим для всех периодов является повтор: “Лицо, грудь, живот и // Пространство “тайного места” – “большая мера” – каждое” [46, 186¹]. Структура организации разделов и периодов, выделяемых повторами, которые описывают размеры персонажей пантеона, последовательность мер, метафорические описания определяются иерархической структурой пантеона – идамы, будды, бодхисаттвы, богини, божества. Внутри каждого описания организующим принципом является структура человеческого тела и его частей.

Таким образом, Цзонхава, излагая разделы с описанием мер и пропорций, сохраняет семисложный размер, заданный вступительными стихами [46, 146¹]; использует разнообразные повторы как способ выделения значимых периодов содержания и объединения текста в целое. Пять разрядов пантеона, пять содержательных периодов, пять больших мер, функциональное назначение повторов в качестве элементов, ограничивающих содержание и соединяющих это содержание в целое, совпадают со структурной сеткой описания иконографической группы “тридцати пяти будд”. Смысловой повтор задается структурой человеческого тела и структурой пантеона, закрепляется лексическим и грамматическим повторами.

Текст первого, второго, пятого и шестого разделов строятся на цитатах с указанным источником цитирования, что выгодно отличает данное произведение от других тибетских сочинений, да и от других разделов данного трактата, поскольку при цитировании могут отсутствовать форманты, обозначающие структурно цитату в тексте, может отсутствовать название цитируемого произведения, или приводится такое его сокращенное название, что практически без специальных консультаций невозможно установить полное название сочинения.

В данном сочинении Цзонхава цитирует двадцать семь трактатов с указанным источником цитирования. Все названия отождествлены. Четыре из них приведены полно и точно, они небольшие по объему: las rnam par hbyed pa^{hi} mdo [42]; yongs su mya ngan las das pa chen po^{hi} mdo [39]; hphags pa dkon mchog sprin [32]; khang bu b^{rt}segs pa^{hi} mdo [24]. В одном случае приводится не каноническое название

сочинения sku gzugs kyī tshad kyī mtshan cid [23], а, очевидно, бытовавшее традиционное название Indrahi bus zhus paḥi tshad yig.

Остальные названия приводятся в сокращенном виде. Могут сниматься атрибутивные группы, стоящие перед определяемым: Цзонхава: pad ma dkar poḥi mdo; Канон: dam paḥi chos padma dkar poḥi mdo [27]; Цзонхава: phags pa saḥi scing po hkhor lo bcu pa; Канон: hḍus pa chen po las saḥi scing poḥi hkhor lo bcu pa zhes bya ba theg pa chen poḥi mdo [30].

Приводя названия сочинений, Цзонхава сохраняет два классификационных признака – mdo, сутра и rgyud, тантра. Остальные gzungs, дхарани и chos kyī rnam grangs, дхармапарья заменяет сутрой; Цзонхава: me tog brtsegs paḥi mdo. Канон: me tog brtsegs paḥi zhes bya baḥi gzungs [40]. Цзонхава: hphags pa rmad du byung baḥi mdo. Канон: hphags pa rmad du byung ba zhes bya ba chos kyī rnam grangs [38].

В самих названиях автор допускает изменения, которые возникают как следствие переосмысления или как результат влияния излагаемого содержания:

Цзонхава: “Сутра, в которой задает вопросы Прасенанджит” (gsal rgyal zhus paḥi mdo); Канон: “Стихи Прасенанджита” (gsal rgyal gyi tshigs su bcad) [43];

Цзонхава: “Сутра, в которой описывается, как полностью созревает “благодный корень” (dge baḥi rtsa ba yongs su bsngo baḥi mdo); Канон: “Сутра, в которой описывается, как полностью сохраняется “благодный корень” (hphags pa dge baḥi rtsa ba yongs su hḍzin pa zhes bya ba theg pa chen poḥi mdo) [26].

В некоторых случаях в названии наблюдается синонимизация. Цзонхава, приводя название de bzin ghegs paḥi gzugs brcan bzhengs paḥi phan yon yang dag par brjod paḥi mdo [29], употребляет глагол bzhengs возводить, вместо глагола bzhag pa, располагать, вырезать из (дерева), стоящего в каноническом названии этого текста.

Иногда трудно определить, было ли название сознательно изменено автором или ошибка вкралась в название в результате небрежности секретаря или переписчика. В тексте Цзонхавы приводится название “Сутра, в которой очевидна абсолютная истина” /hphags pa don dam sngon par nges paḥi mdo; Каноническое название этого текста несколько иное “Перечень дхарм, называемый Абсолютно истинный смысл” /don rnam par nges pa zhes bya baḥi chos kyī rnam grangs [35]. В этом произведении действительно дается перечень дхарм, на разных уровнях описывающий структуру индивида (обычный человек, архат, Будда). В последней части, цитату из которой и приводит Цзонхава, содержится перечень дхарм, составляющих нирманакайо будды. Возможно, это обстоятельство способствовало введению Цзонхавой термина don dam, тем более, что существуют устойчивые термины, определяющие “абсолютную реальность” – don dam rnam par nges paḥi chos и don dam paḥi bden pa.

Чрезвычайно любопытным представляется еще одно обстоятельство. Цзонхава приводит название текста “Bu mo rin chen gyis zhus pa”, которое не обнаружено в каноне. Предшествующее цитируемое сочинение носит название “Bu mo rnam dag gis zhus pa” [37], оно относится к разряду сутр дхармапарья. Несмотря на неправильное название цитату удалось обнаружить. На самом деле Цзонхава цитирует текст “Don rnam par nges pa zhes bya baḥi chos kyī rnam grangs” [35], который относится к разряду сутр. Можно сказать, что допущенная автором ошибка носит ассоциативный характер и является следствием окружающих цитат.

Таким образом, приводя названия цитируемых сочинений, Цзонхава может давать полное название (если оно небольшое по объему); сокращенное, очевидно на основе уже существовавшей традиции сокращений. При редуцировании

снимаются атрибутивные группы перед определяемым. Сокращая название текста, Цзонхава сохраняет два классификационных признака сутра и тантра (повидимому, имеется в виду деление канона на сутры и тантры и тем самым как бы указывается раздел канона), снимает другие показатели – дхарани и дхампарьяя. Вместе с тем в названиях цитируемых трактатов наблюдаются изменения, вызванные различным типом ассоциаций.

Все цитаты с указанным источником цитирования вводятся в текст по единой схеме: название текста, полное или сокращенное, формант или сочетание формантов, отграничивающих название от цитаты, цитата, форманты, замыкающие цитату:

Из Гухьясамаджатантры [19; 28]: “Говорят, что ступа – дворец, место обитания всех будд”, – так процитировано [46, 26⁶].

Этой последовательностью Цзонхава задает ритмическую цепь создаваемого текста, которая дополнительно закрепляется разнообразными формами повторов (смысловой, лексической, структурной, синтаксической) и их комбинациями. То есть схема ввода цитаты в текст и ряд повторов, очевидно, выполняли для автора роль опорных точек при воспроизведении цитат. Причем, название цитируемого текста (имя), цитируемый фрагмент (содержание) формально совпадает с описанием “тридцати пяти будд” – имя, цвет, мудра, атрибут (если он есть): название текста соотносимо с именем, цитата, то есть содержание, соответствует цвету, мудре, атрибуту, тоже содержанию. Таким образом, вполне вероятно, что “ясное восприятие” “тридцати пяти будд” послужило для Цзонхавы ритмической сеткой, на основе которой выстроился воспроизводимый текст.

При сопоставлении цитат с цитируемыми фрагментами в соответствующих сочинениях обнаружены разночтения. Эти разночтения носят сознательный и бессознательный характер. К первым можно отнести явления, которые являются следствием сознательного отношения к тексту. Ко вторым относятся фонетико-грамматические искажения текста, связанные с явлениями графики, орфографии, палеографии, описок, пропусков, механических изменений, – одним словом, всего того, “что не является явлениями текста, а следствием его механического искажения” [2, 36].

Первое, что бросается в глаза при сопоставлении цитаты с цитируемым местом канонического произведения – особенности авторской пунктуации, которая обозначается в тибетском тексте вертикальной чертой – шад. После первого однородного члена предложения или первого предложения в составе сложного предложения ставится шад. В конце предложения ставится двойная шад. В стихах двойная шад ставится после каждой строки [3, 157]. Цзонхава в своем тексте в цитируемых фрагментах ставит свои знаки препинания.

Количественная характеристика. Всего в тексте двадцать семь цитат с указанным источником цитирования. Двенадцать цитат без пунктуационных изменений – одиннадцать стихотворных, одна прозаическая. В ритмически организованных цитатах автор сохраняет пунктуацию подлинника. Двенадцать цитат содержат самостоятельную авторскую расстановку знаков препинания – одиннадцать прозаических, одна смешанная.

Качественная характеристика. Во-первых, пунктуационные изменения вносятся автором в ткань цитируемого фрагмента; во-вторых, автор расставляет знаки препинания, выделяя внесенные им в “ткань” текста изменения и добавления.

Автор выделяет обращение к тому или иному персонажу, если это обращение не выделено в каноническом тексте. Позиционно обращение может располагаться в начале цитаты, но может находиться внутри цитируемого фрагмента:

Из Дашачакракшитигарбхасутры [30; 46, 4а⁶]:

Ц. (Цзонхава) “О благородные мужи! И далее, вот что!”

К. (Канон) “О благородные мужи_ и далее, вот что!”

Из Карунапундарикасутры [34; 46, 13a³]:

Ц. “О Ананда! Что за учение – в примерах, приводимых мною для понимания истины? О Ананда! Те, кого называют рыба – это определение для живых существ”.

К. “О Ананда_ Что за учение – в примерах, приводимых мною для понимания истины? О Ананда_ те, кого называют рыба – это определение для живых существ”.

Цзонхава ставит знаки препинания, выделяя вводные слова, не выделенные в каноническом тексте:

Из Татхагатабимбапратиштха [29; 46, 3б⁴⁻⁵]:

Ц. “...Далее_ и скот, и огромное хозяйство, /5/ и великое изобилие, и огромное богатство...”

К. “...И далее_ и скот, и огромное хозяйство, и великое изобилие, и огромное богатство...”

Из Дашачакракшитигарбхасутры [30; 46, 4б⁵]:

Ц. “...И далее_ тот, кто накапливает заслугу, ...”

К. “...И далее_ тот, кто накапливает заслугу, ...”

В тех случаях, когда в тексте не выделена прямая речь, Цзонхава расставляет необходимые знаки препинания:

В Ратнакуте, из Ришипариприччи [36; 46, 9б²]:

Ц. “...и (тот, кто воздаёт почести) ныне пребывающему (будде), их (плоды) созревания (благих поступков) равны и одинаковы.” – так я говорю”.

К. “...и (тот, кто воздаёт почести) ныне пребывающему (Будде), их (плоды) созревания (благих поступков) равны и одинаковы_ – так я говорю”.

Автор пользуется пунктуацией для эмфатических ударений, подчеркивая отдельные слова или словосочетания, важные по смыслу:

В Кушаламуласутре [26; 46, 8б⁴]:

Ц. “Те, благородные мужи, благородные жены, впоследствии приобретут четыре совершенно чистых милости, кто...”

К. “Те_ благородные мужи_ благородные жены_ впоследствии приобретут четыре совершенно чистых милости, кто...”

Помимо расстановки пунктуационных знаков, связанных с эмоциональной окраской цитируемых фрагментов, их целенаправленностью, Цзонхава ставит знаки препинания в тех случаях, когда не разделены однородные члены предложения, однородные придаточные предложения, сложносочиненные, в сложноподчиненных – главное и придаточное.

Второй тип пунктуационных изменений связан с вносимыми автором дополнениями и изменениями, которые он считает необходимым выделять в приводимой цитате. Прежде всего, следует отметить: адресант, присутствующий в четырех цитатах, является элементом, внесенным автором и отсутствующим в каноническом тексте;

В Артхавишщясутре [17; 35; 46, 3б¹]:

Ц. “Владыка-Победитель произнес: “Что касается тела татхагаты, (то оно) прекрасно во всем...”

К. “ () Что касается тела татхагаты, (то оно) прекрасно во всем...”

Из Кутагарасутры [24; 46, 13a²]:

Ц. “Победоноснопрошедший произнес: “О Ананда!... “

К. “ () “О Ананда!... “

Из Кармавибхангасутры [42; 46, 56⁶–6a¹]:

Ц. “Сыну брахмана по имени Нецхо (татхагата) произнес: “Существует восемнадцать благ...”

К. “ () “Существует восемнадцать благ...”

Из Кармавибхангасутры [42; 46, 96⁶]:

Ц. “Сыну брахмана по имени Нецхо (татхагата) произнес: “Сын брахмана! Что касается блага от почитания ступы...”

К. “ () Что касается блага от почитания ступы...”

То есть, автор расставляет самостоятельные знаки препинания при вводе необходимых ему дополнений в тексте. При помощи введенных дополнений и самостоятельной расстановки знаков препинания Цзонхава создает ситуативные структуры, вводя и образуя из цитируемых фрагментов текст своего сочинения. Эта ситуативность реализуется через своего адресанта, создание диалогических ситуаций.

Из Татхагатабимбапратиштхи [29; 46, 36³]:

Ц. “О монахи! Милостынедатель, который подает милостыню человеку, изготавливающему отражение татхагаты, обладает пятью благами. Какие же пять? И пребывание во дворце...”

К. “О монахи_ милостынедатель, который подает милостыню человеку, изготавливающему отражение татхагаты_ обладает пятью благами. () И пребывание во дворце...”

В данном случае имеющийся в цитируемом тексте диалог закрепляется введением риторического вопроса, отсутствующего в каноническом тексте и выделенного пунктуационно Цзонхавой.

Самостоятельная расстановка знаков препинания наблюдается только при цитировании прозаических фрагментов. Используя ее, автор разбивает длительные периоды текста на более краткие, удобные для проговаривания, подчеркивая наиболее значимые места. Он выделяет вводные слова, обращения (акцентируя внимание на адресате); вводя и выделяя риторические вопросы, вводя и выделяя адресанта, автор задает эмоциональную окрашенность текста и его направленность, создает диалогическую ситуацию. Помимо расстановки знаков, имеющих условное, формально-грамматическое значение (не зафиксированное каноническими текстами) и ставших языковой, очевидно, нормой ко времени создания сочинения, он пользуется этими же знаками для подчеркивания производного, эмоционального смысла, отражающего индивидуальную манеру автора или специфику текста.

К сознательному авторскому изменению цитируемых фрагментов можно отнести пропуски повторов, наблюдаемых при сопоставлении. Данный тип пропусков встречается в прозаических цитатах и смешанных. АрьяАвалокана – единственный ритмический текст, при цитировании которого Цзонхава также допускает пропуски [31; 46, 12a⁵].

В уже упоминавшемся тексте Татхагатабимбапратиштхи [29] Цзонхава посредством собственной расстановки знаков препинания выделяет обращение “О монахи!” и семантически значимую часть предложения “обладает пятью благами”, не выделенные в каноническом тексте, вводит риторический вопрос “Какие же пять?”, отсутствующий в первоисточнике. Однако преобразования, выполненные автором, этим не ограничиваются. Вводя цитату о пяти благах, Цзонхава сохраняет неизменным описание первого блага в виде замкнутой структуры, образованной атрибутивным словосочетанием: [46, 36³⁻⁴]: “О монахи! Милостынедатель, который подает милостыню художнику, изготавливающему изображения татхагаты, обладает пятью благами. Какие же пять?... Таково, о монахи, первое благо милостынедателю,

который подает милостыню художнику, изготавливающему изображения татхагаты”. Описания остальных четырех благ в каноническом тексте построены по той же схеме. Цзонхава же при последующем описании второго, третьего, четвертого блага опускает словосочетание “милостынедатель, который подает милостыню художнику, изготавливающему изображения татхагаты”, оставляя в начале и конце каждого описания усеченную форму “и далее, о монахи” и “таково, о монахи второе (третье, четвертое) благо”. Полная форма сохраняется только в последнем пятом благе, тем самым оформляется рамка, в которую заключен цитируемый текст. Редукция атрибутивного словосочетания, стоящего в левой позиции, не сопровождалась никакими грамматическими преобразованиями. Сокращения, произведенные Цзонхавой, опираются, по-видимому, на структуру описания группы из пяти единиц в иконографической группе “тридцати пяти будд”:

“Прославленный радостным”, желтый, обе руки в мудре “проповеди”.

“Драгоценный огонь”, красный, такой, как “Отшельник Шакья”.

“Драгоценный свет луны”, белый, такой, как “Отшельник Шакья”.

“Видящий то, что обладает смыслом”, зеленый, такой, как “Храбрый”.

“Драгоценная луна”, белый, мудра “проповеди”.

Приведенная структура совпадает со структурой преобразований, выполненных Цзонхавой, при воспроизведении цитаты о пяти благах. Цифровой комплекс 1–5, схема ввода цитаты в текст, внешний повтор атрибутивной группы, редуцированный повтор при описании второго – четвертого блага находятся в зависимости от фигуры запоминания, образованной группой из пяти будд (“проповедь” – первый, пятый; уподобление, одинаковость – второй – четвертый). То есть, комплекс всех этих элементов можно рассматривать как опорные точки при воспроизведении текста на память.

Каждое благо является перечнем слов и предложений, объединяемых внутри микротемами. Первое благо состоит из шести предложений, в каноническом тексте последнее шестое благо отсутствует: “И пребывание во дворце, и слава хлебосольного, и много радости, и долголетие, и прославление, и множество удовольствий!”. Весь предыдущий семантический ряд спровоцировал появление шестого элемента – “множество удовольствий”, которое в данном контексте как бы собирательное, а все остальные являются его составляющими. Второе благо состоит из списка слов (24) и является производным микротем, заданных в первом благе. Первых пять единиц – “скот, огромное богатство, и великое изобилие, и огромное хозяйство, и личная власть, и власть над другими”, заданные первыми тремя единицами первого блага, создали ассоциативный ряд: богатство – это зерно, сокровища, золото, сокровищницы, тайники; скот – это кони, слоны, быки, овцы; ряд, обозначенный словом “скот” и выраженный видами: слоны, быки, бараны, спровоцировал появление в этом ряду слова “кони”, отсутствующего в каноническом тексте; все вместе – это огромное хозяйство, требующее ухода – слуги, служанки, работники, отсюда – личная власть; личная власть и благосостояние ведет к власти над другими – друзья, сановники, приближенные, зависимость родственников.

Третье благо, заданное четвертой темой первого блага – это описание телесной красоты. Весь ряд – это семь признаков из “тридцати двух главных признаков великого человека”, часть закрепленной формулы, поэтому ошибки отсутствуют.

Четвертое благо, заданное пятой темой и дополнительно поддержанное описанием третьего блага, реализуется в виде описания чакравартина: “Станет обладать семью драгоценностями чакравартина и его свитой. И те из его сыновей, жен, слуг, которые пребывают рядом, они почтительно всему внимают и поступают согласно услышанному”. “Семь драгоценностей” – числовой ряд, заданный “семью характеристиками” из “тридцати двух” характеристик “великого человека”. Чакравартин,

помимо других достоинств, обладает “тридцатью двумя основными признаками великого человека”. “Поступают согласно услышанному” является переосмыслением канонического “в равной мере склоняются перед ним”, поскольку “равный”, “одинаковый”, *ṃsaṃ ra* и “слышать”, *saṃ ra* близки по звучанию и здесь имеет место регрессивная ассимиляция. Причем переосмысление ситуативно вписалось в контекст.

Последнее, пятое, благо – синтез всех предыдущих: “Когда расстанется с телом, приобретет “счастливое рождение”, родившись среди богов на небе. Родившись там, приобретет облик (или) женщины богов, (или) сына богов, или (самого бога), или высшего царя богов. И жизнью бога из десяти периодов, и цветом бога, и силой бога, и счастьем бога, и властью среди могучих, и зрением бога, и голосом, и обонянием, и вкусом, и осязанием наслаждается”.

Это пятое благо соотносится с шестой темой первого блага “множество удовольствий”, чисто догматическим явлением. Семантические ряды этого блага: субъект восприятия – органы чувств, родовое различие – женщина, мужчина, ребенок; социальное положение – власть. Выбор этой цитаты Цзонхавой определяется тем, что “личность – это сознание со всем тем, что оно осознает” [4, 68, 135]. Описание пяти благ – замкнутый цикл – прошлое, настоящее, будущее. Милостынедатели и те, кто создают изображение татхагаты – обычные люди, их индивидуальный поток – пять скандх, “то есть не отдельный момент сознания, а вся совокупность дхарм, входящих в субстрат данной личности, живущей во времени, то есть и те элементы, которые появлялись, и те элементы, которые появляются и появятся когда-нибудь в будущем” [4, 135]. Максимум того, на что может рассчитывать обычный человек, низших способностей – это рождение богом, оставаясь по-прежнему в структуре “бытия” (сансары). Цикличность данного набора элементов, их замкнутое движение по кругу на формальном уровне выражена начальным и конечным повтором “таково, о монахи, первое (пятое) благо милостынедателя, который подает милостыню художнику, изготавливающему изображения татхагаты”.

Разница в “потоке сознания” художника и милостынедателя определяется на основе двух цитат из Кармавибханга сутры [42]. Первая цитата описывает восемнадцать благ художнику, вторая двенадцать благ милостынедателю. Обе цитаты вводятся в текст одинаково – искусственно созданной ситуацией – “Сыну брахмана по имени Нецхо (татхагата произнес)” – фраза, отсутствующая в канонических вариантах), как бы дублируя ситуацию: Цзонхава – художники.

Первая цитата, описывающая восемнадцать благ, начинается и заканчивается повтором: “Существует восемнадцать благ от сооружения ступ татхагаты” и “Вот они, восемнадцать благ от сооружения изображения татхагаты”. Эти восемнадцать предложений, описывающих благо, разбиваются на три группы по шесть в каждой, соотносясь по содержанию – 1, 7, 13; 2, 8, 14; и так далее. Только четыре предложения точно соответствуют каноническому варианту, в остальных наблюдаются разночтения, от синонимизации, до переосмыслений: “делать ступы” Цзонхава заменяет на “сооружать ступы”; “делать ступы” подменяется выражением “сооружать изображения”; вместо выражения “рождение в великой семье” употреблено “рождение в доме великого царя”; при определении “тела” как “прекрасного” снимается вспомогательный глагол “становиться”; в отличие от канонического текста “тело” не обладает “тридцатью двумя главными признаками и восьмидесятью второстепенными”, а украшается ими; выражение “прославиться могучим” (букв. – прославиться большой силой) подменяется выражением “чуткость органов чувств” (слово “сила” и слово “органы чувств” – омонимы). Эти измерения заданы описаниями из цитаты о пяти благах, в которой глагол “делать” заменяется глаголом “сооружать” и относится к изображению; “тело”

определяется как прекрасное через прилагательное без вспомогательного глагола; “тело украшается всеми украшениями”. Дважды встречается повтор “тело, ставшее как слитые алмазы”. Заканчивается перечень “рождением в небе” и “быстрым вхождением в полную нирвану”, таковы блага художника. Цитата с описанием “восемнадцати благ” от сооружения ступ”, “изображений” определяет индивидуальный поток художника через “состав двух моментов”, то есть настоящего момента в связи с предыдущим” [4, 139].

Вторая цитата Кармавибхангасутры о двенадцати благах определяет блага милостынедателя через почитание сложенными ладонями, полным приветствием, очисткой от грязи, колокольчиком, круглым знаменем, подношением одежды, цветами, четками, светильником, благовониями, музыкой. Весь набор воспроизводит тактильно-осязательный комплекс вместе с моторикой (почитание сложенными ладонями, полный поклон, очистка от грязи, одежда), затем ориентацию в пространстве (зонт, круглое знамя, четки), зрение (светильник), обоняние (цветы – естественный запах, благовония – искусственный запах, приятный, неприятный), звук – колокольчик – естественный и искусственный звук, неосмысленный, голос Ананды – естественный звук, осмысленный, музыка – искусственный звук. То есть типы почитания задают “индивидуальный поток сознания”.

Описание первого из двенадцати благ структурно совпадает с описаниями пяти и восемнадцати благ: “Что касается благ от почитания ступы татхагаты сложенными ладонями, то их десять. Какие же десять? Получить рождение в доме великого царя; великое тело; великую свиту, великое почитание и уважение; великое богатство; великое слушание и слышание; великую веру, великую память; великую мудрость; великое восприятие получить”. Вот они блага от почитания ступы татхагаты сложенными ладонями”. Начальным и конечным повтором описание благ замыкается в рамку, а внутренним анафорическим повтором описание скрепляется в целое. В каноническом тексте определение “великий” стоит в препозиции к первым пяти единицам описания и в постпозиции к последующим пяти. Два близких по значению слова “почитание и уважение” Цзонхава объединяет вместе, сокращая число элементов в описании до девяти. Чтобы сохранился набор из десяти элементов, он последним, десятым, вводит “великое восприятие”, отсутствующее в каноническом тексте, но спровоцированное предшествующим рядом – «великое слушание и слышание, великую веру и прочее».

При описании каждого из двенадцати последующих благ Цзонхава совершает редукцию текста, снимая в начальном повторе словосочетание “ступа татхагаты” и оставляя только ключевое слово – вид почитания. Конечный повтор сохраняется полностью при описании третьего и седьмого блага, во всех остальных снимается группа числительного. То есть фиксируется минимальная сцепленность двух единиц и максимальная – пяти.

Ключевое слово в структуре каждого блага задает содержание, реализованное в последующих перечнях: “Двенадцать благ от подношения одеждой. Какие же двенадцать? Стать приятным на вид, красивым; с нежной кожей; гладкой кожей; упругой кожей; с телом, на котором не задерживаются ни пыль, ни грязь; с одеждой, прекраснейшей из прекрасных; получить нарядные циновки, и одежды, стать совершенно целомудренным и скромным; стать радостным; стать счастливым; родиться в небе; быстро достичь полной нирваны. Вот они, блага, от подношения ступе татхагаты одеждой”.

В данном фрагменте наблюдается синонимизация. Вместо слова “одеяние”, присутствующего в каноническом варианте, Цзонхава употребляет более обыденное “одежда”. В каноническом тексте говорится “одеяния станут прекрасными”, в цитируемом Цзонхавой фрагменте присутствует уточнение “одежда, прекраснейшая из “прекрасных”. Три конечных элемента “стать счастливым и т.д.” присутствуют во

всех описаниях одиннадцати благ, кроме первого. Тем самым вся цитата объединяется в целое. Наличие группы числительного в конечном повторе третьего блага можно рассматривать как дополнительное указание на одинаковость трех последних элементов в перечнях благ. В принципе, “поток сознания” милостынедателя определяется посредством “данного одного момента по отношению к следующему” [4, 139], то есть акцент на настоящем с выходом в будущее.

Таким образом, сознательные преобразования, выполненные Цзонхавой при цитировании данной группы цитат, строятся на основе структуры, заданной “иконографической группой”. Они вызваны догматическим определением «потока сознания» обычных людей, различаемого в зависимости от целевой установки (милостынедатель, художник). Редукции подвергаются атрибутивные группы, стоящие в левой позиции. Снятие групп, стоящих в препозиции не сопровождается грамматическими изменениями. В цитатах присутствует синонимизация и переосмысление, вызванные заданным ассоциативным полем. Повторы атрибутивных групп в структуре буддийского текста являются содержательными элементами и элементами структуры текста. Лексический повтор позиционно закреплён – стоит в начале.

Другой тип преобразований, выполненных Цзонхавой, строится на редукции группы сказуемого. В цитате из Дашачакракшитигабхасутре [30; 46, 46⁶-5a¹] он опускает группу сказуемого, которая повторяется в каноническом варианте текста. В этом случае косвенное дополнение, стоящее в препозиции, теряет служебную морфему. Здесь следует отметить одну особенность. Обычно числительное стоит в постпозиции к определяемому. В данном случае числительное принимает притяжательную падежную частицу и стоит в препозиции к определяемому (косвенное дополнение): “Архаты же освободились от оков, и заслуга, совершивших почитание (их), и близко не изменится ни на сотую часть, ни на тысячную часть, ни на стотысячную часть, ни на миллионную часть, ни на десятиmillionную часть близко не изменится от счета части, от пересчета части, подобия части, и близко не изменится от содержания части”.

В начальный и конечный повторы заключен числовой ряд от сотни до десяти миллионов и ряд операций, совершаемых с числами. Внутренний повтор разделяет эти две микротемы. В каноническом тексте группа сказуемого “и близко не изменится” сопровождает каждую единицу числового ряда, Цзонхава опускает ее при цитировании. Он же заменяет соединительно-противительную частицу “или” союзом “и”. Канонический текст внутри повтора содержит десять элементов. В целом вся цитата дает определение состояния архата (“обладающий десятью качествами называется архатом”) – человека средних способностей. Цзонхава опускает в перечне восьмой элемент “измерения части”, поэтому перечень в повторах состоит из девяти элементов. В данном случае имеет место сознательное изменение текста. Числовое сочетание, восемь и девять, дает представление о структуре личности архата в махаяне – восьмеричный путь, приводящий к восьми видам освобождения, и как следствие этого “благополучный переход через девять мостов”, “победа над врагом в себе” (скр. архат – достойный, тиб. дачом – “буквально победивший врага в себе”)*.

Сокращения выполнены автором на основе сетки, заданной группой будд:

“Лишенный грязи”, синий, мудра “созерцания”.

“Прославленный милостынедателем”, желтый, мудра “проповеди”.

“Чистый”, такой, как “Отшельник Шакья”.

“Чистотой благословляющий”, красный, мудра “проповеди”.

“Бог воды”, белый, мудра “созерцания”.

Приведенная структура совпадает со структурой преобразований, выполненных Цзонхавой в цитируемом фрагменте. Числовой ряд от сотни до десяти миллионов,

выделенный повтором группы сказуемого (пять единиц), внутренняя редукция группы сказуемого в числовом ряде от тысячи до миллиона, тройной, начальный и конечный, а также внутренний повтор, замена соединительно-противительной частицы союзом “и”, чтобы сохранить единую форму определяемого (в данном случае косвенного прилагательного) находятся в зависимости от фигуры запоминания, образованной группой из пяти будд. Преобразования, выполненные Цзонхавой, носят догматический характер и обусловлены тем содержанием, которое автор вкладывает в цитируемый текст. Пропуск группы сказуемого сопровождается грамматическими изменениями.

Цитата из текста Кушаламуласутра [26; 46, 86⁴⁻⁵] связана с определением структуры архата в ваджраяне. Она также строится на редукции текста. “Те, благородные мужи, или благородные жены, приобретут в последствии четыре высших совершенно чистых высших обета милости, кто содержит ступу татхагаты в чистоте. Какие же четыре? Высшая, совершенно чистая милость тела, полное успокоение, стойкость полностью усвоенного, высшая, совершенно чистая милость учения татхагаты”.

В этой цитате Цзонхава снимает подлежащее и сказуемое «высшая совершенно чистая милость» при втором и третьем элементе, присутствующих в каноническом варианте текста. Это сокращение сопровождается грамматическими изменениями, снимаются притяжательные частицы у слов, стоящих в левой позиции перед подлежащим.

Цитата из текста Адбхуттадхарамарья [38; 5a¹–5b⁶] строится на еще больших редукциях, возможных благодаря структуре текста. Канонический вариант данного произведения состоит из “такого монтажа частей текста, когда каждая последующая отличается от предыдущей на минимальный (в идеале) элемент, существенный прежде всего для плана содержания” [5, 54]. В цитируемом Цзонхавой фрагменте соотносятся микрокосм (жертвоприношение благодарственной мандалы вселенной – материки и гора Сумеру) и макрокосм – вселенная. Фиксируется двойное восприятие, с точки зрения милостынедателя и с точки зрения будды. Тем самым задается догматическое равенство сансары и нирваны. Соединяющим мостиком является состояние будды (“пробужденного”), который в состоянии нирманакайи проявляется в сансаре, в состоянии дхармакайи объемлет буддийский космос. Поэтому вторая часть цитаты является перечнем дхарм, составляющих “индивидуальный поток” будды. Она строится на повторах группы сказуемого при определении десяти парамит и атрибутивной группы.

Описание мандалы (четыре материка и гора Сумеру) состоит из индивидуальной характеристики – длина и ширина, ориентация материков по стороне света и общей характеристики, – присущей каждому элементу – обращение к Ананде, указание материала, из которого делается мандала, обращение к верующим совершить приношение всем рангам святых, создать ступу. Такова структура текста в каноне. Цзонхава при цитировании опускает индивидуальные характеристики – пространственную характеристику, длину и ширину, оставляя только величину материка; из общей характеристики он опускает обращение к Ананде, каждый повтор материка, сохраняя все остальное. Цзонхава дает подряд название каждого материка и его величину, гору Сумеру, затем ставит показатель множественного числа, затем следует косвенное дополнение, обозначающее материал, из которого изготовлена мандала, и группа сказуемого, все остальные элементы общей характеристики. То есть Цзонхава сводит пять одинаковых характеристик к одной, оформляя одну общую ко всем пяти элементам мандалы.

Данный тип преобразований выполнен Цзонхавой на основе иконографической группы:

1. “Прославленный богатым”, синий, мудра “созерцания”.
2. “Прославленный памятью”, желтый, мудра “созерцания”.
3. “Прославленный именем повсюду звучащим”, белый, правая в мудре проповеди, левая в мудре “созерцания”.

4. “Знамя высшего владыки”, синий, в правой руке знамя, (которое он) держит над левым плечом, левая в мудре “созерцания”.

5. “Целиком и полностью покоряющий”, синий, в правой руке держит на груди меч, левая в мудре “созерцания”.

Конечный одинаковый элемент мудра “созерцания” указывает на одинаковый тип выполненных преобразований. Помимо этого, Цзонхава ставит уступительно-усилительную частицу “янг” перед сказуемым, в то время как в каноническом тексте она стоит после сказуемого и является в каноническом варианте уступительным союзом “хотя”. В варианте Цзонхавы, сочетаясь с прямым дополнением, эта частица выступает в роли усилительной частицы “же”. Тем самым усиливается эмоциональная окраска цитируемого фрагмента.

Преобразования, выполненные Цзонхавой при цитировании Адбхутадхармапарьяя, обусловлены догматическим содержанием – определением структуры будды (“пробужденного”). Поэтому для автора важно было в плане выражения уравнивать изображение мандалы как отражения в микрокосме вселенной макрокосма. Будда в этой структуре вмещает в себя в форме “проявленной абсолютной реальности” сансарическую реальность, “в форме “непроявленной абсолютной реальности” вмещает космос.

Описание мандалы строится на пяти элементах (материки, Сумеру), описание структуры ступы также состоит из пяти элементов (ступа, опорная ось, зонт, изображение, останки), в целом десять элементов, повторяемых дважды. После этого следует перечень десяти парамит (пять парамит + пять сил, воспринимаемых в позднем буддизме как еще пять парамит) и завершается цитата перечнем пяти элементов, составляющих “индивидуальный поток” будды (восемнадцать несмешиваемых дхарм, будды, великое несмешиваемое сострадание). В других произведениях Цзонхавы также встречаются упрощения. Однако они носят более простой характер: [40, 46²]:

· полное написание: rje btsun blama cams len de ltar mdzad// thar ḥdod bdag kyang de bzhin bskyang//

· первое сокращение: rje btsun*// thar ḥdod*//

· второе сокращение: rje btsun**//. И далее по всему тексту используется последняя форма сокращений. Такой тип сокращений принят и другими тибетскими авторами, он же встречается и в эпических текстах [45].

Таким образом, при сопоставлении цитат, использованных Цзонхавой, с цитируемыми фрагментами канонических произведений выясняется, что высокая точность воспроизведения цитат, приписываемая Цзонхаве [16, 172], – относительна. При цитировании фрагментов, строящихся на разнообразных формах повторов, могут быть опущены любые члены предложения. Пропуск групп, стоящих в левой позиции (атрибутивные группы, косвенные дополнения с определением в предложении с тематическим подлежащим, обращение в начале предложения), не сопровождается грамматическими изменениями в структуре предложения. В тех случаях, когда снимаются группы подлежащего у определения, снимаются показатели притяжательности. При пропуске группы сказуемого опускаются косвенные частицы у дополнения, стоящего в препозиции к сказуемому.

Выполненные преобразования преимущественно связаны с принципом введения цитат в создаваемый текст, со структурой цитирования и принципами организации буддийского текста, вне зависимости от его типа (ритмический, прозаический, смешанный). Сохраняя повторы в начале и конце и пропуская в середине цитаты (или оставляя один), Цзонхава образует замкнутые структуры, внутри которых содержится основной цитируемый текст. Он может состоять из

перечня слов, объединяемых микротемами (списки слов от пяти до двадцати четырех), перечня однородных предложений, также объединяемых микротемами (списки предложений от пяти до двенадцати). Минимальная выраженность микротемы – два элемента, максимальная – пять. Цитируемые фрагменты могут выстраиваться по числовому принципу (пять единиц – группы описаний будд, пять единиц структуры ступы, мандалы, пяти благ, максимум восемнадцать). В тех случаях, когда не выражена ситуативная связь, она вводится искусственно. Цзонхава использует самостоятельную расстановку знаков препинания.

Анализ цитатного слоя в произведении Цзонхавы показал, что знакомство Тибета с древнеиндийской цивилизацией, помимо других путей, осуществлялось через перевод буддийских произведений, впитавших в себя достижения индийской культуры, науки и литературы. Эти переводы вошли в буддийский канон Тибета – Ганчжур, состоящий из переводов основных трактатов, и Данчжур, содержащий комментарии на эти трактаты, а также произведения по самым различным вопросам. Ценность канона в том, что многие санскритские тексты сохранились только в тибетских переводах. Принято считать, что после кодификации канона и его унификации, выполненных тибетским историком и ученым Будоном Ринчен-дубом (1290–1364), произведения буддийского канона, на которые опирались в своих исследованиях тибетские авторы, использовались ими в достаточной мере строго, то есть цитирование канонических произведений было абсолютно точным.

Такое отношение к буддийскому канону в его тибетском варианте привело к тому, что в настоящее время существует две противоположные точки зрения на перевод оригинальных тибетских произведений: согласно одной, при переводе надо особое внимание обращать на ассоциативное поле терминов и идеи, соотносимые с ним; согласно другой, при переводе тибетских авторов необходимо всегда точно соотносить авторскую терминологию с каноническими текстами. Первая точка зрения принадлежит Г. Гюнтеру [8, 4], вторая – А. Вейману [16, 172]. А. Вейман полагает, что, возможно, Г. Гюнтер прав, когда речь идет о переводах авторов, относящихся к тибетской школе ньингмапа и других буддийских школ Тибета, поскольку их последователи, возможно, не совсем строго следовали каноническим текстам. Однако, когда переводятся произведения представителей школы гэлукпа, по мнению А. Веймана, переводчику всегда следует опираться на установленные санскритско-тибетские термины канона. Особенно это надо иметь в виду при переводах и трактовках сочинений Цзонхавы Лобзан-дакпы.

Однако выполненный выше сравнительно-сопоставительный анализ цитат и цитируемых текстов обнаруживает достаточно свободное обращение Цзонхавы с цитируемыми каноническими произведениями.

В своем трактате Цзонхава процитировал двадцать шесть канонических текстов, переведенных с санскрита. Пять из их числа сохранилось на языке оригинала: Гухьясамаджатантра [19; 28], Манджушримулакалпатантра [20; 33], Артхавинишшаясутра [17; 35], Саддхармапундарика [21; 27], Пратимаманалакшана [7; 23]. Поэтому при сопоставлении есть возможность сравнивать канонический текст, его цитирование Цзонхавой и санскритский оригинал.

В результате такого сопоставления выяснилось, что возможно полное совпадение цитируемого фрагмента с каноническим текстом и его санскритским оригиналом (Гухьясамаджатантра [19; 28], полушлока санскритского текста и два тибетских семисложника) и частичное совпадение. Последнее может быть следствием нескольких причин: перевод на тибетский язык разных санскритских версий одного текста; разные переводы разных версий одного и того же произведения; разные

переводы одной и той же версии сочинения; различие в переводе, вызванное нормами тибетского языка; различие, продиктованное заданной структурой произведения, в ткань которого входят приведенные цитаты, подтверждаемое санскритским оригиналом и без контрольного санскритского текста.

№	Санскрит	Канон	Цзонхава
1	yatk=ā> kalpakoḥbhi* papa> karma sudaruna>/ na'yate tatk&%deva pata> d=āvā tu bhūtale//	bskal pa bye bar byas pa yi// sdig pa shin du mi bzang pa// sa steng ri mo mthong ba tsam// de yi mod la hbyang bar byed//	bskal pa bye bar byas paḥi sdig// shin tu mi bzad gang yin pa// sa steng ri mo mthong ba yis// de yi mod la byad bar byed//
2	dhātu> pūjayitvā tu lokanāthasya tayine/ anubhaviḥanti te saukhya> deva lokam analpaka>//	h̄jig rten mgon po skyob pa yi// ring bsrel yang dag mchod byas nas de dag lha yi h̄jig rten du// yun mi thung bar bde ba myong//	h̄jig rten don mthun skyob pa yi// sku gdung rnam la mchod byed na// des ni bde ba myong h̄gyur te// mi ṅung lha yi h̄jig rten du//
3	rājya> ca matha bhogā> ta mantra siddhi sudurlabha>/ prāpsyanti vividhākārā> vicitra gatic&tā>//	rgyal srid de nas longs spyod dang// rñed par dkha baḥi sngags rnam ni// h̄gro ba tshogs spyod pa yis// rnam pa sna tshogs thob par h̄gyur//	rgyal poam yang na longs spyod dang// rñed dkha sngags kyi dngos grub rnam// rnam pa sna tshogs rñed pa dang// h̄gro dang spyod pa sna tshogs dang//
4	lokasyāgrā sa> padāmiḥa> tridha mook&bhūḥa>/ pūjayitva tu dhatuna> prapnuyat siddhimuttama>//	phun tshogs h̄dod pa h̄jig rten mchog// rnam thar gsum gyis rnam par brgyan// sku gdung rnam ni mchod byas nas// grub pa mchog ni thob par h̄gyur//	h̄jig rten phun sua tshogs paḥi mchog// gdung dang thar pa rnam gsum rgyan// sku gdung rnam ni mchod byas na// dngos grub rnam ni thob par h̄gyur//

Санскрит:

1. Совершенный в период миллиона кальп грех,
Кармический, который невыносимый, /
Уничтожается мгновенно, как только рисунок
Видится на земле. //
2. Совершив почитание мощей Защитника – владыки мира, /
Они будут вкушать счастье долго в мире богов. //
3. И царство, и блаженство, и совершенства, труднообъемлемые через мантры, /
Получат, а также разнообразные формы всевозможных перерождений и
[соответствующее перерождению] поведение. //
4. Высшим совершенством мира, тремя формами освобождения украсятся, /
Совершив почитание мощей,
Приобретут высшее совершенство. //

Канон:

1. Совершенный в период миллиона кальп //
Грех, очень нехороший, //
Как только видится на земле рисунок, //
Мгновенно смывается. //
2. После того, как совершили почитание мощи //
Защитника – покровителя мира, //
Они в мире богов //
Вкушают счастье в период немалого времени. //
3. Царство, затем блаженство и //
Труднодостижимые мантры, //
Перерождения разнообразные и поведение //
Всевозможных форм получают. //
4. Высшим совершенством мира, //

Тремя формами освобождения украсятся, //
Совершив почитание мощей, //
Получат высшее совершенство. //

Цзонхава:

1. Совершенный в период миллиона кальп грех, //
Который совершенно невыносим, //
Видением рисунка на земле //
Мгновенно уничтожается. //
2. Совершая почитание мощей //
Защитника – вожака мира людей, //
Они будут вкушать счастье //
В мире богов немало. //
3. Царство или блаженство, //
Совершенства, трудно обретаемые через мантры, //
Разнообразных форм получают //
Перерождения и [соответствующее перерождению] поведение. //
4. Высшим совершенством мира, //
Желанным, тремя формами освобождения украсятся. //
Совершив почитание мощей, //
Приобретут совершенство. //

Цитата из Манджушримулакалпатантры [20; 33], приведенная Цзонхавой, состоит из двух частей: прозаической и стихотворной (семисложный раздел). Прозаическую часть, к сожалению, не удалось отождествить. Стихотворный фрагмент цитаты состоит из четырех семисложников и двенадцати семисложников, находящихся, соответственно, в четвертой и тридцать шестой главах Манджушримулакалпатантры тибетской версии.

Для текстологического анализа версий Манджушримулакалпатантры [20; 33] (санскритской и двух тибетских) приводится таблица, в которой за основу берется санскритский текст, разбитый на шлоки, согласно изданной рукописи. Для каждой шлоки санскритского текста приводятся параллельно соответствующие ей тибетские фрагменты.

Первое, что обнаруживается при сопоставлении тибетских версий и санскритского оригинала – стремление Цзонхавы полностью сохранить структуру санскритского текста. Для того чтобы передать санскритское уат конструкцией gang yin pa, он снимает словообразующую морфему pa в слове sdig pa; в глагольной форме byas pa уі (канонический текст) Цзонхава употребляет вместо притяжательной частицы уі ее вариант hi, который пишется слитно с морфемой pa – pahі. Произведенные сокращения позволили сохранить семисложный размер тибетского текста и максимально точно соблюсти санскритский порядок слов, поскольку в этом случае sdig передвинулось в первый семисложник вместо второго семисложника канонического текста, что соответствует санскритскому рара>..

Другие разночтения, возможно, вызваны палеографическими особенностями. Графемы “nga” и “da” при написании могут не различаться. Поэтому слово можно прочесть как bzang и как bzad. Однако в цитате, приведенной Цзонхавой, конечная четко выражена. Написание же этого слова в каноническом тексте дает возможность чтения его как bzang. Чтение конечной графемы как подтверждается у Цзонхавы написанием другого слова – byad, конечная da ясно выражена, в то время как

канонический текст дает другое написание hbyang. В первом случае эквивалентом санскритскому pa^uyate у Цзонхавы является словосочетание byad bar hyed, в каноническом тексте hbyang bar byed. В цитате, использованной Цзонхавой, утраченное наречие tsam, которое есть в каноническом тексте, и является соответствием санскритскому eva. Тем самым Цзонхава акцентирует внимание на не одномоментности действия, а на его длительном эффекте. В целом, можно сказать, что Цзонхава стремится не столько точнее сохранить содержание, сколько отдает предпочтение точности структуры санскритского текста.

Сопоставление второй, третьей и четвертой шлок обнаруживает в цитате, приведенной Цзонхавой, сохранение начального и конечного повторов, присутствующих в санскритском тексте:

Цзонхава	Санскрит
-----	dhātu> pūjayitva tu
sku gdung rnam la mchod byed na.	-----
-----	-----
-----	-----
-----	-----
-----	-----
-----	-----
-----	-----
-----	-----
sku gdung rnam ni mchod byas na.	pujayitvā tu dhātūnā>
-----	-----

В каноническом тексте сохранен смысловой повтор, но не соблюден лексический, поскольку вместо sku gdung rnam la, его санскритское соответствие dhātu> (множественное число), употребляется синоним giṅg bsrel (ед. число). В первом повторе и sku gdung rnam la (санскр. dhātūnā>). Санскритское pūjayitva передается по-тибетски у Цзонхавы двояким образом: mchod byed na и mchod byas na (последняя форма оба раза употреблена в каноническом тексте), где byed – вспомогательный глагол настоящего времени, byas – тот же глагол в форме прошедшего времени. Возможно, употребление Цзонхавой разных временных основ вызвано реальной ситуацией создания текста: непосредственное обращение к слушателям обуславливает акцент на настоящем времени совершения почитания, поскольку совершенное ныне ведет к приобретению благополучия в будущем.

Цзонхава стремится во что бы то ни стало сохранить структуру санскритских шлок, иногда вопреки нормам тибетской грамматики. Санскритские глаголы anubhaviṅyanti и pṛvṛsyanti вынесены в начало полушлок. Цзонхава также выносит их тибетские соответствия myong gyur te и rced pa вперед, в отличие от канонического текста, сохраняющего глаголы на их положенном месте.

Цзонхава старается сохранить лексическое разнообразие, присутствующее в санскритском тексте: соответствием санскритским формам pṛvṛsyanti, pṛapnuyat в тексте Цзонхавы являются rced pa и thob par hgyur, канонический текст приводит только одну форму thob par hgyur.

В самом санскритском тексте присутствуют формы, характерные для так называемого буддийского санскрита: *tvuīne* вместо классического *tvuīne*, а также *saukhyam* вместо *sukham*. Санскритскому *lokanvtha* в каноническом тексте соответствует точная калька *h̄jig rten mgon po*, в Цзонхавинском *h̄jig rten don du*, которое может быть испорченным либо *h̄jig rten don kun*, санскритское *lokasarvtha*, либо *h̄jig rten don mthun*, санскритское *lokvnvartha*. Второе предпочтительнее, поскольку по значению “вожак людей” оно ближе каноническому *h̄jig rten mgon po*, санскритское *lokanvtha*, “владыка людей”. Словарь Махавьюпатти дает слово *anvartha* с тибетским соответствием *don mthun* в разделе *Vyvdhi-nv̄mv̄ni* (тиб. *skad go h̄dun gyi ming la* [13]). Можно только предполагать, что, по-видимому, санскритский вариант Манджушримулакалпатантры, которым пользовался Цзонхава, содержал слово *lokvnvartha*, затем, возможно, в результате ошибки переписчика получилось непонятное *lokvnvatha*, замененное на более употребительное *lokanvtha*. Сохранившийся текст Манджушримулакалпатантры, по которому производилась сверка, состоит из пятидесяти четырех глав, вместо тридцати шести глав тибетского текста. Описываемая санскритская цитата находится в пятьдесят третьей главе, которая по названию не совпадает с тридцать шестой главой тибетского перевода, где находится изучаемый фрагмент. То есть, вполне вероятно, что для перевода на тибетский язык Цзонхава мог пользоваться другой версией санскритского текста. Сам санскритский текст предрасполагает к двоякому толкованию. В каноническом тексте словосочетание *yun mi thung* (буквально – долго, не коротко) является переводом санскритского *analpakam* и согласуется с глаголом *myong*. В тексте Цзонхавы эквивалентом *analpakam* является *m̄i sung*, которое выступает определением к словосочетанию *lha yī h̄jig rten*: К. “Они в мире богов длительно вкушают счастье”; Ц. “Они вкушают блаженство в не малом мире богов”. Санскритский текст предполагает оба варианта перевода, только Цзонхава переводит будущее время глагола *anubhavi&yanti* на тибетский *myong h̄gyug*, в отличие от канонического, в котором время не сохранено. Цзонхава дает точный перевод *rced dkah sngags kyī dngos grub nams* санскритского *mantra siddhisudurlabhvm*, в то время как в каноническом тексте *rced par dkah bahi sngags nams* санскритское *siddhi* – тиб. *dngos grub* опущено.

Таким образом, канонический текст свидетельствует о большей свободе его переводчиков. Для них, по-видимому, важнее была передача общего смысла произведения. Цзонхава же стремился скрупулезно следовать санскритскому оригиналу, иногда в ущерб тибетской грамматике. Вместе с тем он старается сохранить структуру санскритского текста, максимально приблизить к ней свой тибетский перевод. Для него характерна более богатая лексика при переводе, чем для канонического. Цзонхава вносит свои изменения в перевод, чтобы воспроизвести заданный тип цитирования: начальный и конечный повторы, замыкающие в целом некоторое содержание, сохранить единый тип цитирования.

Цитата из Артхавинишшаясутры [17; 18; 35], сопоставленная с ее каноническим вариантом и санскритским оригиналом, свидетельствует о том, что сохранившийся санскритский текст является иной версией, чем версия, переведенная на тибетский: в ней не совпадают перечень и последовательность дхарм.

Цитата из Саддхармапундарики [21; 22; 27] находится во второй главе цитируемого текста. В отличие от канонического текста (пекинское издание) Цзонхава приводит форму *rdoḥi scing po* (вариант дергэского издания), которая является точным соответствием санскритского *a^hmagarbha* (*a^hman + garbha*). В пекинском издании канона употреблена форма *rdo rjeḥi scing po* (санскритское

vajragarbha). В одном случае Цзонхава ошибается: вместо слова gin chen (скр. ratna) он ставит слово ring bsrel, как следствие влияния предыдущей строки, в которой присутствует то же слово. Санскритское слово maṅga передается в каноническом тексте и у Цзонхавы как mya ngan (скр. duhkha). В тексте Шикшасамуччая [6; 44], в цитате из Саддхармапундарики употреблено mya ngam, которое является точным соответствием санскритского maṅga. Различие конечных ma и pa в слове ngam и ngan вызвано, очевидно, ошибкой резчика, не заметившего одного из элементов графемы ma и вырезавшего графему pa. Санскритское puṇyavātasagara передается в каноническом варианте как bsod nams brgya mtsho, а в тексте Цзонхавы – как bsod nams rgyal mtshan. Последний вариант зафиксирован в тексте и в тибетском варианте Шикшасамуччайи. Происхождение такого разночтения трудно объяснить. Цзонхава, цитируя Саддхармапундарику, восстанавливает нормы тибетской грамматики, в тех случаях, когда канонический текст воспроизводит санскритскую кальку:

Ц. de bzhin lus lan gcig kyang btud//

К. de bzhin lan gcig lus kyang btud//

Он ставит на место группу числительного lan gcig после определяемого согласно правилам тибетской грамматики;

Ц. yengs paḥi sems kyis sangs rgyas phyag ḥtshal zhes//

К. gyengs paḥi sems kyis phyag ḥtshal sangs rgyas zhing//

В этом случае Цзонхава ставит группу сказуемого phyag ḥtshal в конец, как это положено в тибетском языке. Каноническое phyag ḥtshal sangs rgyas zhing является калькой санскритского namo stu buddhva, однако прямая речь санскритского текста не выражена, поскольку в конце стоит служебная частица zhing, а не глагол zhes (говорить), присутствующий в цитате Цзонхавы.

В некоторых случаях остается только досадовать на отсутствие контрольного санскритского текста. В цитате из Ришипариприччи [36] разночтения наблюдаются при определении природы “абсолютной реальности” и ее формы:

Ц. Что касается татхагат, то их дхармакайя велика, по этой причине рупакайя не очень велика.

К. Что касается татхагат, то их дхармакайя делится, по этой причине рупакайя не очень делится.

Разночтение строится на том, что глагол phyé ba канонического текста совпадает по звучанию с прилагательным che ba. Поэтому трудно определить, то ли это сознательное догматическое изменение или же фонетическая ошибка, или же в основу разночтения легли разные версии санскритского оригинала. Вопрос остается открытым.

Наличие санскритского оригинала так же необходимо и при сопоставлении цитаты из канонического текста Прасенаджитгатхи [43; 46, 6a⁵]:

Ц. thub paḥi dbang pohi mchod rten bzheng ba yis//

mya ngan rnam bsal lus kun rgyas pa yi//

gtso bor gyur baḥi rin chen mdzod mang dang//

sa steng dgra yi tshogs las rgyal par ḥgyur//

К. thub dbang mchod rten byed paḥi mi rnam ni//

mya ngan yongs med lus kun brtan pa dang//

longs spyod mchod ldan rin chen mdzod mang ldan//

dgryi tshogs rnam kyang ni thob par ḥgyur//.

Ц. “Тот, кто воздвигает ступы Владыки-отшельника,

Смывает страдания, обогатившись всем телом,

Становится главным среди множества сокровищ.

И на земле побеждает полчища врагов”.

К. “Люди, строящие ступы Владыки-отшельника,

Не страдают, все тело становится стойким,

Обладают высшим блаженством, обладают множеством драгоценных сокровищ,

Побеждают полчища врагов”.

В Цзонхавинском фрагменте слова rgyas pa – “увеличиваться”, “расширяться”, “большой”, “обильный”, mang – “много”, “умножать”, “увеличивать”, tshogs – “собирать”, “накапливать” – единый семантический пучок, они связаны с определением структуры архата (dgra bcom, буквально “победивший врага”, то есть преодолевший себя; является калькой санскритского arhat, интерпретируемого в тибетской буддийской традиции как agi + han). Позиционно это выражается тем, что определяемые слова, выражающие структуру личности в стихе располагаются на одном месте.

Ц. thub pañi dbang pohi **mchod rten** bzheng ba yis//

mya ngan gnams bsal **lus kun** rgyas pa yi//

gtso bor gyur bañi **rin chen** mdzod mang dang//

sa steng dgra **yi tshogs las** rgyal par hgyur//

Весь стих строится на образности, связанной с преобразованием структуры индивида в заданном направлении – достижении архатства. По меньшей мере, в каноническом тексте это содержание не выражено. Присутствует ли оно в несохранившемся санскритском оригинале, или является содержанием, вложенным Цзонхавой, опять-таки неизвестно.

Таким образом, в тех случаях, когда канонический вариант чем-то не удовлетворял Цзонхаву, он предпочитал самостоятельный, отличный от канонического, перевод.

При этом возникает естественный вопрос – знал ли Цзонхава санскрит в такой степени, чтобы суметь перевести и переосмыслить цитируемое сочинение? В его биографии, написанной настоятелем монастыря Сэра [25, 99a³], говорится, что каждый день после занятий санскритом Цзонхава занимался комментированием логики и парамиты. В другом месте этой же биографии упоминаются его ежедневные занятия санскритом с последующим толкованием и сопоставлением пройденного по тибетским текстам и комментариям. Учитель Цзонхавы Намкхазанпо, обучавший Цзонхаву поэтике и композиции, знал санскрит и принимал непосредственное участие в новых переводах и редакции санскритских поэтических трактатов. По настоянию самого Цзонхавы был заново осуществлен новый перевод по санскритской метрике Чандаратнакара, написанный Ратнакарашанти [14, 589]. Поэтому можно предполагать о достаточно высоком уровне знания санскрита Цзонхавой, который позволил ему отобрать из современных неканонических переводов необходимые цитаты, или же этот высокий уровень знания позволил ему перевести самостоятельно необходимые цитаты. В проведенных тибето-санскритских параллелях важны структурные преобразования, выполненные Цзонхавой при введении цитат в “ткань” текста. Здесь же важно отметить, что точность цитирования канонических текстов относительна, поскольку в зависимости от конкретных условий и задач, стоявших перед Цзонхавой, он с разной степенью точности оперирует цитируемыми фрагментами. В каждом случае необходим точный текстологический анализ. Разнообразные формы повторов в цитируемых фрагментах являются организующим принципом текста. Редукции в цитатах, выполненные Цзонхавой, опираются на сетку, заданную описаниями “ясного восприятия тридцати пяти будд” которые выступают в качестве мнемонического кода к основному корпусу текста.

Литература

Исследования

1. Дамдинсурэн Ц. Рамайна в Монголии. – Москва, 1979.
2. Лихачев Д.С. Текстология. – Москва. 1962.
3. Парфионович Ю.М. Тибетский письменный язык. – М., 1970.
4. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. – Петроград, 1918.
5. Топоров В.Н. Из наблюдений над структурой некоторых буддийских текстов / Материалы по истории и филологии Центральной Азии. – Улан-Удэ, 1968. – Вып.3. – С. 53–65.
6. Bendoll C. / iksha-Samuccaya, tr. from sanscrit by // Indian Text series. – London, 1922.
7. Bose Ph. Nath. Pratimv-mvna-laksanam // The Punjab Oriental Series. – No 18.– Lahore, 1929.
8. Guenther H. The Royal Song of Saraha. – Seattle, 1969.
9. Loden Sherab Dagyab. Tibetan Religious Art. – Wiesbaden, 1977.
10. Obermiller E.E. Tsongkhapa le pandit. Melangs chinoises et Buddhiques publiés par l'Institut belge des Hautes Etudes Chinoises. – Bruxelles, 1935. – S. 319–338.
11. Roerich G. Tibetan Paintings. – Paris, 1925.
12. Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvana. – Leningrad, 1927.
13. A Tibetan index to the Mahavyutpatti. – Kyoto, 1936.
14. Tucci D. The fifth Dalai Lama as sanscrit Scholar. Opera Minora.– Roma, 1970. – Vol. 2. – P. 589–594.
15. Waymann A. The Fundamentals of Buddhist Tantra, by Mkas grub rje, tr. by Waymann. Indo-Iranian Monograph's Series. – Mouton, The Hague–Paris, 1968. – Vol.6.
16. Waymann A. Observations on Translation from the Classical Tibetan Language into European Languages // Indo-Iranian Journ., vol. 14, No 3/4.– P. 172.

Источники

17. Arthavini[^] sayas[^]tra. Buddhist Sanscrit texts, No 17. Ed. by Vidya P.L. Publ. by the Mithila Institute, text 19. – P. 311–328.
18. Arthavini[^] saya-s[^]tra and its Commentary. Smatani H.H. – Patna, 1971.
19. Guhyasamv[^]ja Tantra or Tathv[^]gataguhya. Critically ed. with Introduction and index by B.Bhattacharya // Baroda Oriental Institute. – 1931, GOS. – Vol. 53.
20. Macju[^] romylakalpa. Buddhist Sanscrit Text, No 18, Mahv[^]vnas[^]trasa[^] graha, part 2. Ed by Vidya, P.L. Mithila Institute. – Bihar, 1964. Trivandrum Sanscrit Series, No 70, 76, 84, 1920, 1922, 1925.
21. Saddharmapu[^]roka. Bibliotheca Buddhica. Ed. by prof. H.Kern, prof. Bunyu Nanjio. – St. Petersburg, 1908. – Vol. 10.
22. The Saddharma-Pu[^]roka or Lotus of the True Law, tr. by H.Kern. The Sacred Books of the East, ed. Max Müller. – London, 1884. – Vol. 21.
23. Sku gzugs kyi tshad kyi mtshan cid, skr. Pratim v-mvnalakshanam. bstan hgyur. P. vol. “go”. – P. 23-29a8 b3.
24. khang bu brtsegs pahi mdo, Кытвгвra-s[^]tra. Tohoku Catalogue No 332. bkah hgyur, mdo. Derge ed. vol. “sa”. – P. 260a5 –263b5; Pekin ed. vol. “shu”. – P. 268b4–272a3; Nartan ed. vol. “la”. – P. 410a1–415a4.
25. khyab bdag rje btsun bla ma dam pa thub dbang rdo rje hchang dang ngo bo dbyer ma mchis pa hjam mgon chos kyi rgyal po tsong kha pa chen pohi rnam par thar pa thub bstan mdzes pahi rgyan gcig ngo mtsar nor buhi phreng ba (wrt.1841-1845). Ed. Lhas., a. blo bzang hphrin las rnam rgyal.

26. 'phags dge bahi rtsa ba yongs su hdzin pa, *Brya-ku&alamylaparidhara-nvma-mahvuvna-sytra*. bkah hgyur, mdo. Derge ed. vol. "nga". – P.1–227; Pekin ed. vol. "gu". – P.1–246b6; Nartan ed. vol. 1–346b4.
27. dam pahi chos pad ma dkar po'i-mdo, skr. *Saddharmapujaroka*. bkah hgyur, mdo. Derge ed., vol. "ja"; Pekin ed., vol. "chu". – P.1–205a1; Nartan ed., vol. "ja". – P.1–281.
28. de bshin gshegs pa thams cad kyi sku gsung thugs kyi gsang chen gsang ba hdus pa zhes bya ba brtags pahi rgyal po chen po, *Sarvatathvata- kva- vvc- citta- rahasyaguhyasamvja-nvm-amahvkalparvja*. bkan hgyur, rgyud. Derge ed., vol. "ca". – P.90a–157b; Pekin ed., vol. "sa". – P. 95–167a8; Nartan ed., vol. "ca". – P. 64b7–153a2, Tohoku, No 442.
29. de bshin gshegs pahi gzugs brcan bzhag pahi phan yon y ang dag par brjod pa zhes bahi chos kyi rnam grangs. *Brya-Tvthstapratibimrapra [Bhnu^a]-svsamvadanti-namv-dharma-panyuva*. bkah hgyur, mdo. Derge ed., vol. "sa". – P. 197a1–198a4; Pekin ed., vol. "sbu". – P. 206b1–208a2; Nartan ed., vol. "sa". – P. 308b6–311b5.
30. hdus pa chen po las sahi scing pohi hkhor lo bcu pa shes bya ba theg pa, *Da^acakra&itigarbha-nvma-mahvuvana-sytra*. bkah hgyur, mdo. Derge ed., vol. "ha". – P. 100a–241b; Pekin ed., vol. "vu". – P. 107b4–256a8; Nartan ed., vol. "dza". – P. 154b1–367b7.
31. spyang ras gzigs kyi mdo. *Arya Avalokana-nvma-mahvuvnasytra*. bkah hgyur, mdo. Derge ed., vol. "tsa", 251a–266a7; Pekin ed., vol. "mu". – P. 261a6–275a6; Nartan ed., vol. "ba". – P. 404b3–427a7.
32. hphags pa dkon mchog sprin, *Arya Ratnamegha-nvma-mahvuvnasytra*. bkah hgyur, mdo. Derge ed., vol. "va", 1b-112b; Pekin ed., vol. – P.1–121a3; Nartan ed., vol. "tsha".
33. hphags pa hjam dpal gyi rtsa bahi rgyud, skr. *Brya-Macju^romulatantra*. bkah hgyur, rgyud. Derge ed., vol. "na", 105a1–351a6; Pekin ed., vol. "na"; Nartan ed., vol. "da". – P.100–483, Tohoku, №162.
34. hphags pa scing rje pad ma dkar po zhes bya ba, *Mahvkarunapujaroka- nvma-mahvuvna-sytra*. bkah hgyur, mdo. Derge ed., vol. "cha"; Pekin ed., vol "cu".
35. hphags pa don rnam par nges pa zhes bya bahi chos kyi rnam grangs, *Arthavini^caya-nvma-dharmaparyuva*. bkah hgyur, mdo. Derge ed., vol. "sa", 170a–188a7; Pekin ed., vol. – P. 180b3–197b5; Nartan ed., vol. "la". – P. 295b1–303b6, Tohoku, №983.
36. phags pa drang srong rgyas pas zhus pa zhes bya theg pa chen pohi mdo. *Brya-nvma-mahvuvna- =&vuvsa-parip=cchv*. bkah hgyur, dkon brtsegs. Derge ed., vol. "cha"; Pekin ed., vol. "cha"; Nartan ed., vol. "cha"; 278a1–299a7; 285a8–298b7; 455b4–482.
37. hphags pa bu mo rnam dag dad pas zhus pa zhes bya ba theg pa chen pohi mdo. *Brya-Dvrikvimala&uddha-parip=cchv-nvma-mahvuvnasytra*. dkon brtsegs. Derge ed., vol. "cha", –P. 95a1–104b1; Pekin ed., vol. "i". – P. 73b7–84a6; Nartan ed., vol. "cha". – P. 172a4–185b6.
38. hphags pa rmad du byung ba zhes bya chos kyi rnam grangs, *Brya-adbhuta-dharmaparyuva-nvma*. bkah hgyur, mdo. Derge ed., vol. "sa". – P. 194a–196b; Pekin ed., vol. "shu". – P. 203a6–206a7; Nartan ed., vol. "la". – P. 303b6–308b5.
39. hphags pa yongs su mya ngam las hdas pa chen pohi mdo, *Mahvparinirv %asytra*. bkah hgyur, mdo. Derge ed., vol. "nya", "ta"; Pekin ed., vol. "ju", "nyu", "tu"; Nartan ed., vol. "ka", "kha".
40. byang chub lam gyis rim pahi nyams len mdor bsdu. Galdan ed. a. tsong kha pa blo bzang grags pa.
41. me tog brtsegs pa zhes bya bahi gzungs, *Brya-Pu&rakya-nvma-dhva%i*. bkah hgyur, mdo. Derge ed., vol. "na". – P. 48a6–50b2; Pekin ed., vol. "ba". – P. 91b6–93b8; Nartan ed., vol. "pa". – P. 438a5–441b3.
42. las rnam par hbyed pa, *Mahv-karmavibhanga*. bkah hgyur, mdo. Derge ed., vol. "sa". – P. 277a4–298b7; Pekin ed., vol. "su". – P. 287a5–310b3; Nartan ed., vol. "la". – P. 434a4–464a6.
43. gsal rgyal gyi tsigs su bcad pa, *Prasenadjidvthv*. bkah hgyur, mdo. Derge ed., vol. "sa". – P. 201a–204a; Pekin ed., vol. "su". – P. 210b; Nartan ed., vol. "la". – P. 315b7–321a2.–3a¹].
44. bslab pa kun las btus pa. Lavran ed. shi bahi lha.
45. V глава тибетского эпоса о Гэсере "Война с хорами". РО ГПБ.
46. Tsong kha pa. Sangs rgyas so lngahi mngon rtogs dang / lha skuhi phyag tshad. Sumbum. Galdan ed., vol. "da".