

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

К 200-летию
Азиатского Музея —
Института восточных
рукописей РАН



Наука — Восточная литература
2016

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2(25)
ЛЕТО
2016

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

Р.Н. Крапивина, Н.С. Яхонтова. Тибетско-монгольские четверостишия в тибетско-монгольском словаре «Море имен» 5

Васубандху. «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»), профетический фрагмент раздела «Самадхи-нирдеша» («Учение о созерцании»). Предисловие, перевод с санскрита и комментарии *Е.П. Островской* 28

ИССЛЕДОВАНИЯ

К.М. Богданов. Ритуальный текст, содержащий элементы небуддийских религиозных представлений тангутов 39

С.Л. Бурмистров. Сознание-сокровищница как основа сансары и Просветления в ранней йогачаре 58

Е.В. Танонова. Сюжет о *неиссякаемых одеждах* героини в «Махабхарате» и эпосе телугу 73

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

О.М. Чунакова. Неопубликованный согдийский документ из Сериндийского фонда ИВР РАН 83

К.Г. Маранджян. «Детские вопросы» («Додзимон») японского конфуцианского мыслителя Ито Дзинся 89

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

С.Г. Елисеев. Политические впечатления лета 1917 г. Министерство Тэраути, дипломатическое совещание и торговля Японии за первые полгода 1917 г. Подготовка к публикации, введение и комментарии *С.И. Марахоновой* 100

Издание осуществлено
при поддержке
Ассоциации выпускников
Санкт-Петербургского
государственного университета



Документы по деятельности В.С. Воробьева-Десятовского.
Предисловие, подготовка к публикации и примечания
Т.В. Ермаковой 112

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

И.В. Базиленко. Восьмая Конференция Европейского общества иранистов в Российской Федерации (Санкт-Петербург, сентябрь 2015 г.) 122

Т.А. Пан. Ежегодная научная сессия ИВР РАН «Письменное наследие Востока как основа классического востоковедения» (Санкт-Петербург, ИВР РАН, 9–11 декабря 2015 г.) 124

В.П. Иванов. Лекторий ИВР РАН в 2015 г. 130

РЕЦЕНЗИИ

Дьякова О.В. Государство Бохай: археология, история, политика. М.: Наука; Восточная литература, 2014. — 319 с.: илл. (*Т.А. Пан*) 135

М. Сергеев. Теория религиозных циклов: традиция, современность и вера бахаи. — Leiden; Boston: Brill, 2015. — 161 с. (*Ю.А. Иоаннесян*) 137

Ulrich Timme Kragh. Tibetan Yoga and Mysticism. A Textual Study of the Yogas of Nāropa and Mahāmudrā Meditation in the Medieval Tradition of Dags po. — Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXXII), 2015. — 708 p. (*Е.С. Бушуев*) 140

Сто восемь буддийских икон из собрания Института восточных рукописей РАН. Авторы-составители А.В. Зорин, М.Б. Иохвин, Л.И. Крякина. Под общей редакцией А.В. Зорина. Главный консультант А.А. Терентьев. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. — 240. (*Е.В. Иванова*) 144

На четвертой стороне обложки:
Миниатюра из рукописи Ms_Ind_IV_19,
«Индийская мифология»

Над номером работали:

Т.А. Аникеева
А.А. Ковалев
О.В. Мажидова
М.А. Унке
О.В. Волкова
Н.Н. Щигорева
Е.А. Пронина

© Институт восточных рукописей РАН
(Азиатский Музей),
2016

К.М. Богданов

Ритуальный текст, содержащий элементы небуддийских религиозных представлений тангутов

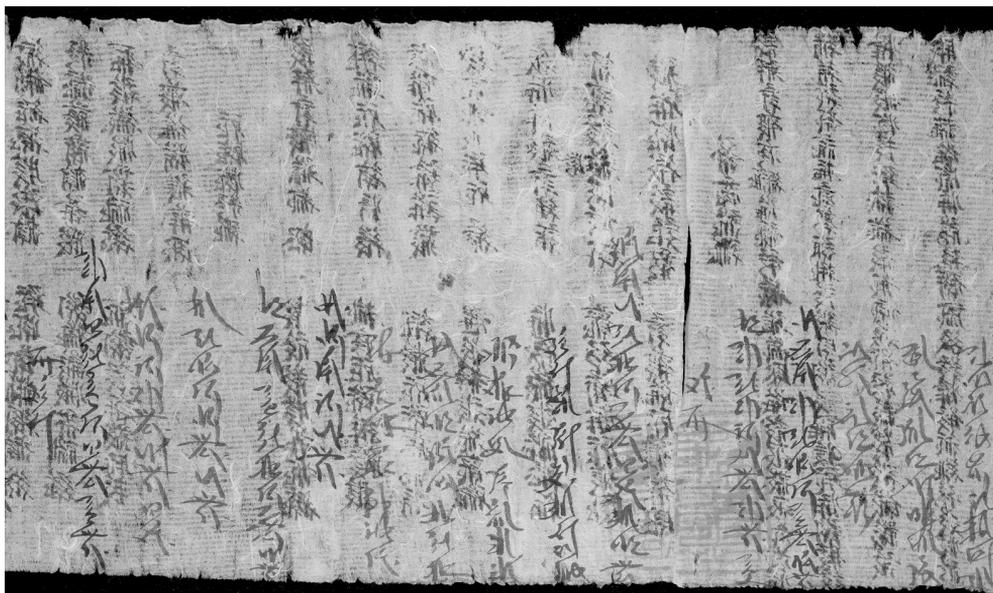
Данная статья — краткое предварительное исследование тангутского ритуального погребального текста, включающего наставления о *бардо*. Этот письменный источник до сих пор не был введен в научный оборот, актуальность работы с ним заключается в том, что в тексте со всей вероятностью могут содержаться достаточно архаичные элементы добуддийских религиозных представлений тангутов.

Ключевые слова: Тангутский фонд, *бардо*, тангутский буддизм, религия бон, погребальный обряд.

Рукопись (Танг 754) принадлежит коллекции тангутских книг П.К. Козлова, т.е., говоря об их локализации, мы можем с уверенностью утверждать, что это книги, найденные в Хара-Хото, точнее в «знаменитом субургане». Соответственно датировку памятника можно отнести к началу XI — XIII в. Рукопись была впервые описана и внесена в инвентарную книгу № 5 Тангутского фонда (ТФ) Е.И. Кычановым (1932–2013). Согласно описанию, это свиток, 20,5×525 см, в строке 14 знаков, на обороте неизвестный документ с печатями. В своем настоящем виде рукопись состоит из 10 разных по длине частей, но изначально она, вероятнее всего, представляла собой один список, поэтому Е.И. Кычанов рассматривал ее как единый письменный источник и приводил соответствующее описание. Большая часть текста написана стандартным почерком, иногда скорописью. Во многих местах тушь выцвела или стерлась, что создает дополнительную трудность для работы. Характеризуя структуру памятника, отметим, что в целом он состоит из чередования прозаического и стихотворного текста. Стихотворный текст состоит из двух строк по семь знаков, разделенных пробелом. Чередование стихотворного и прозаического текста образует структуру большей части памятника. Все фрагменты в разной степени повреждены, у них не сохранились начало и конец, поэтому ни один не является законченным в смысловом отношении фрагментом. Более внимательное изучение позволило выявить два отличающихся почерка и различные типы бумаги, что может указывать на разные списки¹. В то же время скорописный официальный документ, проштампованный красными печатями (ил. 1) на обороте каждого листа, свидетельствует — несмотря на существующие внешние отличия — об изначальном единстве ритуального текста, который является предметом данного исследования².

¹ Следует заметить, что разница в почерке и типе бумаги не является несомненным признаком разных списков.

² Наличие печати — показатель того, что этот текст может являться хозяйственным, военным, юридическим документом. Здесь же имеется крупный письменный знак — 𑖀 «император» (ил. 2). В данном случае это может указывать на особый статус документа.



Ил. 1



Ил. 2

В настоящее время в период работы по отождествлению материалов ТФ было проведено подробное описание и изучение рукописи Танг 754, которые дали следующие предварительные результаты. Этот текст с полным основанием можно отнести к погребальному циклу, так как разные его части содержат наставления о *бардо* (период между смертью и следующим рождением) и описание стадий погребального обряда. Главный аспект исследования — установить возможное наличие в рукописи, наряду с буддийскими наставлениями о *бардо*, элементов небуддийских религиозных представлений. Можно с осторожностью предположить, что это может быть так называемое

мый «первоначальный бон»³ или же — что вероятнее всего — система архаичных верований, существовавшая у предков тангутов⁴. Эту систему верований из-за абстрактности понятий и разнородности образующих ее элементов французский тибетолог Рольф Альфред Штейн (1911–1999), один из самых авторитетных исследователей в данной области, охарактеризовал как “la religion sans nom ou tradition” («религия без названия или традиция») (Stein 1962: 158–166)⁵. Учитывая общую этническую и культурную основу тибетцев и тангутов, которые являются частью одного этноса (цянгов), можно утверждать, что им были присущи идентичные культурные и религиозные архетипы⁶. Эту черту религиозной и культурной общности тибето-бирманских народов первым среди отечественных тангутоведов отметил и обосновал Е.И. Кычанов (Кычанов 1960: 87). Несомненно, в целом в тексте тангутского памятника преобладают элементы буддийского мировоззрения и символики, которые интерпретируют или трансформируют заимствованные элементы⁷.

Несмотря на перечисленные выше внешние характеристики текста (фрагментарность и поврежденность, нечеткий почерк), определить его основной смысл удалось благодаря известной по предыдущим текстологическим исследованиям вводной формульной фразе, содержащейся в целом ряде начальных строк: 𑖀𑖂𑖃𑖄𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉𑖊𑖋𑖌𑖍𑖎𑖏𑖐𑖑𑖒𑖓𑖔𑖕𑖖𑖗𑖘𑖙𑖚𑖛𑖜𑖝𑖞𑖟𑖠𑖡𑖢𑖣𑖤𑖥𑖦𑖧𑖨𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑗀𑖿𑗁𑗂𑗃𑗄𑗅𑗆𑗇𑗈𑗉𑗊𑗋𑗌𑗍𑗎𑗏𑗐𑗑𑗒𑗓𑗔𑗕𑗖𑗗𑗘𑗙𑗚𑗛𑗜𑗝𑗞𑗟𑗠𑗡𑗢𑗣𑗤𑗥𑗦𑗧𑗨𑗩𑗪𑗫𑗬𑗭𑗮𑗯𑗰𑗱𑗲𑗳𑗴𑗵𑗶𑗷𑗸𑗹𑗺𑗻𑗼𑗽𑗾𑗿𑘀𑘁𑘂𑘃𑘄𑘅𑘆𑘇𑘈𑘉𑘊𑘋𑘌𑘍𑘎𑘏𑘐𑘑𑘒𑘓𑘔𑘕𑘖𑘗𑘘𑘙𑘚𑘛𑘜𑘝𑘞𑘟𑘠𑘡𑘢𑘣𑘤𑘥𑘦𑘧𑘨𑘩𑘪𑘫𑘬𑘭𑘮𑘯𑘰𑘱𑘲𑘳𑘴𑘵𑘶𑘷𑘸𑘹𑘺𑘻𑘼𑘽𑘾𑘿𑙀𑙁𑙂𑙃𑙄𑙅𑙆𑙇𑙈𑙉𑙊𑙋𑙌𑙍𑙎𑙏𑙐𑙑𑙒𑙓𑙔𑙕𑙖𑙗𑙘𑙙𑙚𑙛𑙜𑙝𑙞𑙟𑙠𑙡𑙢𑙣𑙤𑙥𑙦𑙧𑙨𑙩𑙪𑙫𑙬𑙭𑙮𑙯𑙰𑙱𑙲𑙳𑙴𑙵𑙶𑙷𑙸𑙹𑙺𑙻𑙼𑙽𑙾𑙿𑚀𑚁𑚂𑚃𑚄𑚅𑚆𑚇𑚈𑚉𑚊𑚋𑚌𑚍𑚎𑚏𑚐𑚑𑚒𑚓𑚔𑚕𑚖𑚗𑚘𑚙𑚚𑚛𑚜𑚝𑚞𑚟𑚠𑚡𑚢𑚣𑚤𑚥𑚦𑚧𑚨𑚩𑚪𑚫𑚬𑚭𑚮𑚯𑚰𑚱𑚲𑚳𑚴𑚵𑚷𑚶𑚸𑚹𑚺𑚻𑚼𑚽𑚾𑚿𑛀𑛁𑛂𑛃𑛄𑛅𑛆𑛇𑛈𑛉𑛊𑛋𑛌𑛍𑛎𑛏𑛐𑛑𑛒𑛓𑛔𑛕𑛖𑛗𑛘𑛙𑛚𑛛𑛜𑛝𑛞𑛟𑛠𑛡𑛢𑛣𑛤𑛥𑛦𑛧𑛨𑛩𑛪𑛫𑛬𑛭𑛮𑛯𑛰𑛱𑛲𑛳𑛴𑛵𑛶𑛷𑛸𑛹𑛺𑛻𑛼𑛽𑛾𑛿𑜀𑜁𑜂𑜃𑜄𑜅𑜆𑜇𑜈𑜉𑜊𑜋𑜌𑜍𑜎𑜏𑜐𑜑𑜒𑜓𑜔𑜕𑜖𑜗𑜘𑜙𑜚𑜛𑜜𑜝𑜞𑜟𑜠𑜡𑜢𑜣𑜤𑜥𑜦𑜧𑜨𑜩𑜪𑜫𑜬𑜭𑜮𑜯𑜰𑜱𑜲𑜳𑜴𑜵𑜶𑜷𑜸𑜹𑜺𑜻𑜼𑜽𑜾𑜿𑝀𑝁𑝂𑝃𑝄𑝅𑝆𑝇𑝈𑝉𑝊𑝋𑝌𑝍𑝎𑝏𑝐𑝑𑝒𑝓𑝔𑝕𑝖𑝗𑝘𑝙𑝚𑝛𑝜𑝝𑝞𑝟𑝠𑝡𑝢𑝣𑝤𑝥𑝦𑝧𑝨𑝩𑝪𑝫𑝬𑝭𑝮𑝯𑝰𑝱𑝲𑝳𑝴𑝵𑝶𑝷𑝸𑝹𑝺𑝻𑝼𑝽𑝾𑝿𑞀𑞁𑞂𑞃𑞄𑞅𑞆𑞇𑞈𑞉𑞊𑞋𑞌𑞍𑞎𑞏𑞐𑞑𑞒𑞓𑞔𑞕𑞖𑞗𑞘𑞙𑞚𑞛𑞜𑞝𑞞𑞟𑞠𑞡𑞢𑞣𑞤𑞥𑞦𑞧𑞨𑞩𑞪𑞫𑞬𑞭𑞮𑞯𑞰𑞱𑞲𑞳𑞴𑞵𑞶𑞷𑞸𑞹𑞺𑞻𑞼𑞽𑞾𑞿𑟀𑟁𑟂𑟃𑟄𑟅𑟆𑟇𑟈𑟉𑟊𑟋𑟌𑟍𑟎𑟏𑟐𑟑𑟒𑟓𑟔𑟕𑟖𑟗𑟘𑟙𑟚𑟛𑟜𑟝𑟞𑟟𑟠𑟡𑟢𑟣𑟤𑟥𑟦𑟧𑟨𑟩𑟪𑟫𑟬𑟭𑟮𑟯𑟰𑟱𑟲𑟳𑟴𑟵𑟶𑟷𑟸𑟹𑟺𑟻𑟼𑟽𑟾𑟿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜𑤝𑤞𑤟𑤠𑤡𑤢𑤣𑤤𑤥𑤦𑤧𑤨𑤩𑤪𑤫𑤬𑤭𑤮𑤯𑤰𑤱𑤲𑤳𑤴𑤵𑤶𑤷𑤸𑤹𑤺𑤻𑤼𑤽𑤾𑤿𑥀𑥁𑥂𑥃𑥄𑥅𑥆𑥇𑥈𑥉𑥊𑥋𑥌𑥍𑥎𑥏𑥐𑥑𑥒𑥓𑥔𑥕𑥖𑥗𑥘𑥙𑥚𑥛𑥜𑥝𑥞𑥟𑥠𑥡𑥢𑥣𑥤𑥥𑥦𑥧𑥨𑥩𑥪𑥫𑥬𑥭𑥮𑥯𑥰𑥱𑥲𑥳𑥴𑥵𑥶𑥷𑥸𑥹𑥺𑥻𑥼𑥽𑥾𑥿𑦀𑦁𑦂𑦃𑦄𑦅𑦆𑦇𑦈𑦉𑦊𑦋𑦌𑦍𑦎𑦏𑦐𑦑𑦒𑦓𑦔𑦕𑦖𑦗𑦘𑦙𑦚𑦛𑦜𑦝𑦞𑦟𑦠𑦡𑦢𑦣𑦤𑦥𑦦𑦧𑦨𑦩𑦪𑦫𑦬𑦭𑦮𑦯𑦰𑦱𑦲𑦳𑦴𑦵𑦶𑦷𑦸𑦹𑦺𑦻𑦼𑦽𑦾𑦿𑧀𑧁𑧂𑧃𑧄𑧅𑧆𑧇𑧈𑧉𑧊𑧋𑧌𑧍𑧎𑧏𑧐𑧑𑧒𑧓𑧔𑧕𑧖𑧗𑧘𑧙𑧚𑧛𑧜𑧝𑧞𑧟𑧠𑧡𑧢𑧣𑧤𑧥𑧦𑧧𑧨𑧩𑧪𑧫𑧬𑧭𑧮𑧯𑧰𑧱𑧲𑧳𑧴𑧵𑧶𑧷𑧸𑧹𑧺𑧻𑧼𑧽𑧾𑧿𑨀𑨁𑨂𑨃𑨄𑨅𑨆𑨇𑨈𑨉𑨊𑨋𑨌𑨍𑨎𑨏𑨐𑨑𑨒𑨓𑨔𑨕𑨖𑨗𑨘𑨙𑨚𑨛𑨜𑨝𑨞𑨟𑨠𑨡𑨢𑨣𑨤𑨥𑨦𑨧𑨨𑨩𑨪𑨫𑨬𑨭𑨮𑨯𑨰𑨱𑨲𑨳𑨴𑨵𑨶𑨷𑨸𑨹𑨺𑨻𑨼𑨽𑨾𑨿𑩀𑩁𑩂𑩃𑩄𑩅𑩆𑩇𑩈𑩉𑩊𑩋𑩌𑩍𑩎𑩏𑩐𑩑𑩒𑩓𑩔𑩕𑩖𑩗𑩘𑩙𑩚𑩛𑩜𑩝𑩞𑩟𑩠𑩡𑩢𑩣𑩤𑩥𑩦𑩧𑩨𑩩𑩪𑩫𑩬𑩭𑩮𑩯𑩰𑩱𑩲𑩳𑩴𑩵𑩶𑩷𑩸𑩹𑩺𑩻𑩼𑩽𑩾𑩿𑪀𑪁𑪂𑪃𑪄𑪅𑪆𑪇𑪈𑪉𑪊𑪋𑪌𑪍𑪎𑪏𑪐𑪑𑪒𑪓𑪔𑪕𑪖𑪗𑪘𑪙𑪚𑪛𑪜𑪝𑪞𑪟𑪠𑪡𑪢𑪣𑪤𑪥𑪦𑪧𑪨𑪩𑪪𑪫𑪬𑪭𑪮𑪯𑪰𑪱𑪲𑪳𑪴𑪵𑪶𑪷𑪸𑪹𑪺𑪻𑪼𑪽𑪾𑪿𑫀𑫁𑫂𑫃𑫄𑫅𑫆𑫇𑫈𑫉𑫊𑫋𑫌𑫍𑫎𑫏𑫐𑫑𑫒𑫓𑫔𑫕𑫖𑫗𑫘𑫙𑫚𑫛𑫜𑫝𑫞𑫟𑫠𑫡𑫢𑫣𑫤𑫥𑫦𑫧𑫨𑫩𑫪𑫫𑫬𑫭𑫮𑫯𑫰𑫱𑫲𑫳𑫴𑫵𑫶𑫷𑫸𑫹𑫺𑫻𑫼𑫽𑫾𑫿𑬀𑬁𑬂𑬃𑬄𑬅𑬆𑬇𑬈𑬉𑬊𑬋𑬌𑬍𑬎𑬏𑬐𑬑𑬒𑬓𑬔𑬕𑬖𑬗𑬘𑬙𑬚𑬛𑬜𑬝𑬞𑬟𑬠𑬡𑬢𑬣𑬤𑬥𑬦𑬧𑬨𑬩𑬪𑬫𑬬𑬭𑬮𑬯𑬰𑬱𑬲𑬳𑬴𑬵𑬶𑬷𑬸𑬹𑬺𑬻𑬼𑬽𑬾𑬿𑭀𑭁𑭂𑭃𑭄𑭅𑭆𑭇𑭈𑭉𑭊𑭋𑭌𑭍𑭎𑭏𑭐𑭑𑭒𑭓𑭔𑭕𑭖𑭗𑭘𑭙𑭚𑭛𑭜𑭝𑭞𑭟𑭠𑭡𑭢𑭣𑭤𑭥𑭦𑭧𑭨𑭩𑭪𑭫𑭬𑭭𑭮𑭯𑭰𑭱𑭲𑭳𑭴𑭵𑭶𑭷𑭸𑭹𑭺𑭻𑭼𑭽𑭾𑭿𑮀𑮁𑮂𑮃𑮄𑮅𑮆𑮇𑮈𑮉𑮊𑮋𑮌𑮍𑮎𑮏𑮐𑮑𑮒𑮓𑮔𑮕𑮖𑮗𑮘𑮙𑮚𑮛𑮜𑮝𑮞𑮟𑮠𑮡𑮢𑮣𑮤𑮥𑮦𑮧𑮨𑮩𑮪𑮫𑮬𑮭𑮮𑮯𑮰𑮱𑮲𑮳𑮴𑮵𑮶𑮷𑮸𑮹𑮺𑮻𑮼𑮽𑮾𑮿𑯀𑯁𑯂𑯃𑯄𑯅𑯆𑯇𑯈𑯉𑯊𑯋𑯌𑯍𑯎𑯏𑯐𑯑𑯒𑯓𑯔𑯕𑯖𑯗𑯘𑯙𑯚𑯛𑯜𑯝𑯞𑯟𑯠𑯡𑯢𑯣𑯤𑯥𑯦𑯧𑯨𑯩𑯪𑯫𑯬𑯭𑯮𑯯𑯰𑯱𑯲𑯳𑯴𑯵𑯶𑯷𑯸𑯹𑯺𑯻𑯼𑯽𑯾𑯿𑰀𑰁𑰂𑰃𑰄𑰅𑰆𑰇𑰈𑰉𑰊𑰋𑰌𑰍𑰎𑰏𑰐𑰑𑰒𑰓𑰔𑰕𑰖𑰗𑰘𑰙𑰚𑰛𑰜𑰝𑰞𑰟𑰠𑰡𑰢𑰣𑰤𑰥𑰦𑰧𑰨𑰩𑰪𑰫𑰬𑰭𑰮𑰯𑰰𑰱𑰲𑰳𑰴𑰵𑰶𑰷𑰸𑰹𑰺𑰻𑰼𑰽𑰾𑰿𑱀𑱁𑱂𑱃𑱄𑱅𑱆𑱇𑱈𑱉𑱊𑱋𑱌𑱍𑱎𑱏𑱐𑱑𑱒𑱓𑱔𑱕𑱖𑱗𑱘𑱙𑱚𑱛𑱜𑱝𑱞𑱟𑱠𑱡𑱢𑱣𑱤𑱥𑱦𑱧𑱨𑱩𑱪𑱫𑱬𑱭𑱮𑱯𑱰𑱱𑱲𑱳𑱴𑱵𑱶𑱷𑱸𑱹𑱺𑱻𑱼𑱽𑱾𑱿𑲀𑲁𑲂𑲃𑲄𑲅𑲆𑲇𑲈𑲉𑲊𑲋𑲌𑲍𑲎𑲏𑲐𑲑𑲒𑲓𑲔𑲕𑲖𑲗𑲘𑲙𑲚𑲛𑲜𑲝𑲞𑲟𑲠𑲡𑲢𑲣𑲤𑲥𑲦𑲧𑲨𑲩𑲪𑲫𑲬𑲭𑲮𑲯𑲰𑲱𑲲𑲳𑲴𑲵𑲶𑲷𑲸𑲹𑲺𑲻𑲼𑲽𑲾𑲿𑳀𑳁𑳂𑳃𑳄𑳅𑳆𑳇𑳈𑳉𑳊𑳋𑳌𑳍𑳎𑳏𑳐𑳑𑳒𑳓𑳔𑳕𑳖𑳗𑳘𑳙𑳚𑳛𑳜𑳝𑳞𑳟𑳠𑳡𑳢𑳣𑳤𑳥𑳦𑳧𑳨𑳩𑳪𑳫𑳬𑳭𑳮𑳯𑳰𑳱𑳲𑳳𑳴𑳵𑳶𑳷𑳸𑳹𑳺𑳻𑳼𑳽𑳾𑳿𑴀𑴁𑴂𑴃𑴄𑴅𑴆𑴇𑴈𑴉𑴊𑴋𑴌𑴍𑴎𑴏𑴐𑴑𑴒𑴓𑴔𑴕𑴖𑴗𑴘𑴙𑴚𑴛𑴜𑴝𑴞𑴟𑴠𑴡𑴢𑴣𑴤𑴥𑴦𑴧𑴨𑴩𑴪𑴫𑴬𑴭𑴮𑴯𑴰𑴱𑴲𑴳𑴴𑴵𑴶𑴷𑴸𑴹𑴺𑴻𑴼𑴽𑴾𑴿𑵀𑵁𑵂𑵃𑵄𑵅𑵆𑵇𑵈𑵉𑵊𑵋𑵌𑵍𑵎𑵏𑵐𑵑𑵒𑵓𑵔𑵕𑵖𑵗𑵘𑵙𑵚𑵛𑵜𑵝𑵞𑵟𑵠𑵡𑵢𑵣𑵤𑵥𑵦𑵧𑵨𑵩𑵪𑵫𑵬𑵭𑵮𑵯𑵰𑵱𑵲𑵳𑵴𑵵𑵶𑵷𑵸𑵹𑵺𑵻𑵼𑵽𑵾𑵿𑶀𑶁𑶂𑶃𑶄𑶅𑶆𑶇𑶈𑶉𑶊𑶋𑶌𑶍𑶎𑶏𑶐𑶑𑶒𑶓𑶔𑶕𑶖𑶗𑶘𑶙𑶚𑶛𑶜𑶝𑶞𑶟𑶠𑶡𑶢𑶣𑶤𑶥𑶦𑶧𑶨𑶩𑶪𑶫𑶬𑶭𑶮𑶯𑶰𑶱𑶲𑶳𑶴𑶵𑶶𑶷𑶸𑶹𑶺𑶻𑶼𑶽𑶾𑶿𑷀𑷁𑷂𑷃𑷄𑷅𑷆𑷇𑷈𑷉𑷊𑷋𑷌𑷍𑷎𑷏𑷐𑷑𑷒𑷓𑷔𑷕𑷖𑷗𑷘𑷙𑷚𑷛𑷜𑷝𑷞𑷟𑷠𑷡𑷢𑷣𑷤𑷥𑷦𑷧𑷨𑷩𑷪𑷫𑷬𑷭𑷮𑷯𑷰𑷱𑷲𑷳𑷴𑷵𑷶𑷷𑷸𑷹𑷺𑷻𑷼𑷽𑷾𑷿𑸀𑸁𑸂𑸃𑸄𑸅𑸆𑸇𑸈𑸉𑸊𑸋𑸌𑸍𑸎𑸏𑸐𑸑𑸒𑸓𑸔𑸕𑸖𑸗𑸘𑸙𑸚𑸛𑸜𑸝𑸞𑸟𑸠𑸡𑸢𑸣𑸤𑸥𑸦𑸧𑸨𑸩𑸪𑸫𑸬𑸭𑸮𑸯𑸰𑸱𑸲𑸳𑸴𑸵𑸶𑸷𑸸𑸹𑸺𑸻𑸼𑸽𑸾𑸿𑹀𑹁𑹂𑹃𑹄𑹅𑹆𑹇𑹈𑹉𑹊𑹋𑹌𑹍𑹎𑹏𑹐𑹑𑹒𑹓𑹔𑹕𑹖𑹗𑹘𑹙𑹚𑹛𑹜𑹝𑹞𑹟𑹠𑹡𑹢𑹣𑹤𑹥𑹦𑹧𑹨𑹩𑹪𑹫𑹬𑹭𑹮𑹯𑹰𑹱𑹲𑹳𑹴𑹵𑹶𑹷𑹸𑹹𑹺𑹻𑹼𑹽𑹾𑹿𑺀𑺁𑺂𑺃𑺄𑺅𑺆𑺇𑺈𑺉𑺊𑺋𑺌𑺍𑺎𑺏𑺐𑺑𑺒𑺓𑺔𑺕𑺖𑺗𑺘𑺙𑺚𑺛𑺜𑺝𑺞𑺟𑺠𑺡𑺢𑺣𑺤𑺥𑺦𑺧𑺨𑺩𑺪𑺫𑺬𑺭𑺮𑺯𑺰𑺱𑺲𑺳𑺴𑺵𑺶𑺷𑺸𑺹𑺺𑺻𑺼𑺽𑺾𑺿𑻀𑻁𑻂𑻃𑻄𑻅𑻆𑻇𑻈𑻉𑻊𑻋𑻌𑻍𑻎𑻏𑻐𑻑𑻒𑻓𑻔𑻕𑻖𑻗𑻘𑻙𑻚𑻛𑻜𑻝𑻞𑻟𑻠𑻡𑻢𑻣𑻤𑻥𑻦𑻧𑻨𑻩𑻪𑻫𑻬𑻭𑻮𑻯𑻰𑻱𑻲𑻳𑻴𑻵𑻶𑻷𑻸𑻹𑻺𑻻𑻼𑻽𑻾𑻿𑼀𑼁𑼂𑼃𑼄𑼅𑼆𑼇𑼈𑼉𑼊𑼋𑼌𑼍𑼎𑼏𑼐𑼑𑼒𑼓𑼔𑼕𑼖𑼗𑼘𑼙𑼚𑼛𑼜𑼝𑼞𑼟𑼠𑼡𑼢𑼣𑼤𑼥𑼦𑼧𑼨𑼩𑼪𑼫𑼬𑼭𑼮𑼯𑼰𑼱𑼲𑼳𑼴𑼵𑼶𑼷𑼸𑼹𑼺𑼻𑼼𑼽𑼾𑼿𑽀𑽁𑽂𑽃𑽄𑽅𑽆𑽇𑽈𑽉𑽊𑽋𑽌𑽍𑽎𑽏𑽐𑽑𑽒𑽓𑽔𑽕𑽖𑽗𑽘𑽙𑽚𑽛𑽜𑽝𑽞𑽟𑽠𑽡𑽢𑽣𑽤𑽥𑽦𑽧𑽨𑽩𑽪𑽫𑽬𑽭𑽮𑽯𑽰𑽱𑽲𑽳𑽴𑽵𑽶𑽷𑽸𑽹𑽺𑽻𑽼𑽽𑽾𑽿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣𑾤𑾥𑾦𑾧𑾨𑾩𑾪𑾫𑾬𑾭𑾮𑾯𑾰𑾱𑾲𑾳𑾴𑾵𑾶𑾷𑾸𑾹𑾺𑾻𑾼𑾽𑾾𑾿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑀀𑀁𑀂𑀃𑀄𑀅𑀆𑀇𑀈𑀉𑀊𑀋𑀌𑀍𑀎𑀏𑀐𑀑𑀒𑀓𑀔𑀕𑀖𑀗𑀘𑀙𑀚𑀛𑀜𑀝𑀞𑀟𑀠𑀡𑀢𑀣𑀤𑀥𑀦𑀧𑀨𑀩𑀪𑀫𑀬𑀭𑀮𑀯𑀰𑀱𑀲𑀳𑀴𑀵𑀶𑀷𑀸𑀹𑀺𑀻𑀼𑀽𑀾𑀿𑁀𑁁𑁂𑁃𑁄𑁅𑁆𑁇𑁈𑁉𑁊𑁋𑁌𑁍𑁎𑁏𑁐𑁑𑁒𑁓𑁔𑁕𑁖𑁗𑁘𑁙𑁚𑁛𑁜𑁝𑁞𑁟𑁠𑁡𑁢𑁣𑁤𑁥𑁦𑁧𑁨𑁩𑁪𑁫𑁬𑁭𑁮𑁯𑁰𑁱𑁲𑁳𑁴𑁵𑁶𑁷𑁸𑁹𑁺𑁻𑁼𑁽𑁾𑁿𑂀𑂁𑂂𑂃𑂄𑂅𑂆𑂇𑂈𑂉𑂊𑂋𑂌𑂍𑂎𑂏𑂐𑂑𑂒𑂓𑂔𑂕𑂖𑂗𑂘𑂙𑂚𑂛𑂜𑂝𑂞𑂟𑂠𑂡𑂢𑂣𑂤𑂥𑂦𑂧𑂨𑂩𑂪𑂫𑂬𑂭𑂮𑂯𑂰𑂱𑂲𑂳𑂴𑂵𑂶𑂷𑂸𑂺𑂹𑂻𑂼𑂽𑂾𑂿𑃀𑃁𑃂𑃃𑃄𑃅𑃆𑃇𑃈𑃉𑃊𑃋𑃌𑃍𑃎𑃏𑃐𑃑𑃒𑃓𑃔𑃕𑃖𑃗𑃘𑃙𑃚𑃛𑃜𑃝𑃞𑃟𑃠𑃡𑃢𑃣𑃤𑃥𑃦𑃧𑃨𑃩𑃪𑃫𑃬𑃭𑃮𑃯𑃰𑃱𑃲𑃳𑃴𑃵𑃶𑃷𑃸𑃹𑃺𑃻𑃼𑃽𑃾𑃿𑄀𑄁𑄂𑄃𑄄𑄅𑄆𑄇𑄈𑄉𑄊𑄋𑄌𑄍𑄎𑄏𑄐𑄑𑄒𑄓𑄔𑄕𑄖𑄗𑄘𑄙𑄚

описание погребального обряда. Таким образом, была определена общая смысловая направленность памятника, но дальнейшее исследование оказалось крайне затруднительным. Факторами, затрудняющими работу, являлись не только указанные выше дефекты рукописи, но также сам письменный язык с его грамматическими и лексическими особенностями. С равной долей уверенности можно было полагать, что это или оригинальный тангутский текст, или перевод с тибетского или китайского источника. Проблема понимания языка памятника заключалась в том, что наряду с текстом, вполне соответствующим выявленным существующим нормам тангутской грамматики, в нем встречаются фразы, в которых отсутствует необходимая грамматическая оформленность слов. Это можно рассматривать как свидетельство изначального устного бытования текста или того, что он был переведен; также вероятно, что это ошибки переписчика. Названными факторами можно объяснить и то, что ряд грамматических элементов мог быть опущен или переведен неправильно. Вполне возможно, что трудности понимания связаны также с особенностями ритуального языка и одновременно с неправильным представлением о лексическом значении ряда слов или же с непониманием символов и метафор, которые имеются в описываемом ритуале. Обратим внимание, что последнее предположение также может быть указанием на то, что некоторые элементы ритуала не являются собственно буддийскими.

Для описания было выбрано восемь из десяти фрагментов⁹. При общей смысловой идентичности фрагменты 6–8, в отличие от фрагментов 1–5, содержат определенные стилистические и смысловые особенности, которые могут указывать на присутствие привнесенных или заимствованных элементов — со стороны упомянутой выше «религии без названия», существовавшей у предков тангутов, — и которые могут быть отражены в буддийском обряде¹⁰.

Мы уже упоминали, что в смысловом отношении это единый ритуальный цикл, каждый его раздел содержит описание отдельного этапа ритуала или конкретной практики, направленной на достижение цели ритуального действия. Каждый раздел предваряется кратким названием обряда, который иногда дополняется словами *садхана* или *крама*, уточняющими его место в ритуальном цикле¹¹. При описании мы

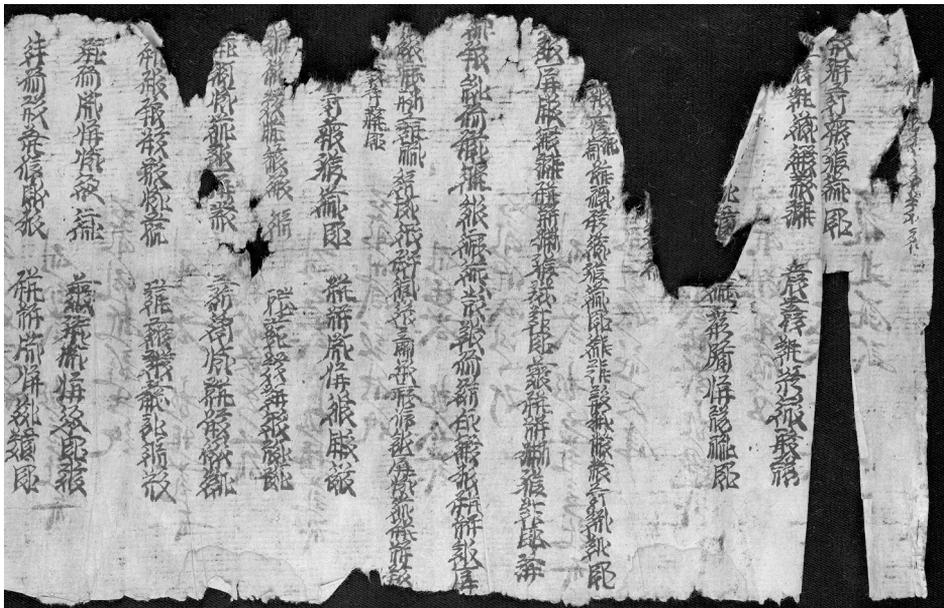
⁹ Два других небольших фрагмента сильно повреждены.

¹⁰ Фрагменты 1–3 наиболее повреждены и потому трудны для работы. Фрагменты 4–8 содержат цельный и сохранившийся текст, который в принципе доступен для текстологического исследования, но это не входит в задачи данной статьи, поэтому также ограничимся только общей его характеристикой.

¹¹ *Садхана* и *крама* — в контексте буддийского тантрического ритуала имеют отличительные особенности, на которых в силу поверхностного знакомства с данным материалом мы не будем останавливаться подробно. См., например, определение, данное Р. Штейном (Stein 1962: 149–150). *Садхана* и *крама* — два термина и понятия, относящихся как к индуистской, так и буддийской тантре. *Садхана* (собственно, «средство») — набор тантрических средств, в контексте буддийской тантрической практики сам текст-призывание будд и буддийских божеств используется как опора для ума в медитации; *крама* — «последовательность» действий. Сочетание *садхана-крама*, соответственно, означает последовательность *садхан* (т.е. последовательность ритуально-созерцательных практик). Как следует из текстологических исследований К.Ю. Солонина и Лю Говей (Liu Guowei 劉國威), в тангутских текстах эти виды тантрической ритуальной практики (*садхана* или *крама*) при переводе с тибетского оригинала передаются двумя биномами: 齋齋 *крама* 齋齋 *садхана* (К.Ю. Солонин любезно предоставил возможность познакомиться с исследованием по данной теме, которое находится в процессе публикации). Иногда, согласно примерам, приведенным в исследовании, этим биномам предшествует знак 𑖀, обозначающий непрерывную последовательность данного действия. В большинстве случаев тип ритуала обозначен биномом, состоящим из глагола и послелога 齋, который превращает предшествующий глагол в отглагольное существительное. Только в некоторых частях текста (фрагменты 6–8) в названии раздела появляется бином 齋齋 со значением именно са-



Ил. 3



Ил. 4

ограничимся тем, что приведем только это название ритуального действия или этапа в этой ритуальной последовательности. Предлагаемый в некоторых случаях перевод есть лишь предварительный вариант интерпретации смысла. Каждый раздел или часть с описанием обряда, как правило, состоит из четырех стихотворных строк, иногда он предваряется дидактическим назиданием в прозе, суть которого, видимо для лучшего усвоения, затем повторяется в стихотворной форме. Фрагменты 1–3 написаны одним типом почерка, характер изложения и структура текста также одинаковы.

дхана. Здесь отметим, что Р. Штейн, описывая сходные тибетские ритуальные циклы, при обозначении этапов обряда при переводе использовал французское слово *vœu* — «обет» (Stein 1970: 159).

сфер/миров, возникающих перед умершим в период *бардо*, в целом соответствует схеме, представленной, например, в тексте, известном как тибетская «Книга Мертвых» («Бардо Тодол»). Однако их описание имеет некоторые особенности. Согласно традиционной буддийской космологии, существует шесть «неблагоприятных» кармических миров, рождения в которых желательно избежать¹⁵. В последовательности фрагментов 1–6 названы только мир асуров, мир животных, мир людей и мир небожителей. Описание самого низшего мира, ада, пропущено или отсутствует. На сферу, где обитают *преты*, ненасытные духи, указывает только ритуал избавления от них. Под небожителями (их градация, согласно космологии, довольно сложная) здесь следует понимать богов и девов, но не обитателей высших, несансарических миров. Обратим внимание на то, что еще одна сфера сансары, мир животных, в тангутском тексте включает или подразумевает только домашних животных ༘ྱུ་མྱེད་, разведение которых составляло основу уклада жизни тангутов.

В данной части текста (фрагменты 1–3) два ритуала предваряются назиданиями, содержащими призыв к уже умершему или умирающему человеку приложить все усилия и избежать рождения в «плохих мирах». Это относится к возможности рождения в мире домашних животных, в мире людей и мире небожителей, что вызвано плохой кармой. Неблагоприятное рождение в сфере животных описано наиболее подробно по сравнению с другими «плохими» воплощениями и состоит из 14 строк. Забой домашнего скота — кармическое деяние, приводящее к рождению в одном из «плохих» миров и, как прямое следствие, к рождению в сфере домашних животных¹⁶. Раздел заканчивается призывом: «Благодаря мудрости Будды от [рождения] в сфере животных избавься». Выполнение обрядов — *Избавление от злых духов*, *Омовение водой чистоты*, *Избавление [при помощи] мандалы* — поможет избежать данного рождения и даст возможность родиться в мире людей, который также является «плохим» миром, так как в нем правят «гнев, леность, страсть, а также омраченное сознание». Потому, несмотря на то что он более благоприятен по сравнению с миром животных, текст призывает: «Опираясь на силу Трех высочайших драгоценностей, от [рождения] в мире людей освободись!». Почему в данном цикле сделан смысловой акцент на воплощении именно в этих мирах сансары — предмет дальнейшего изучения особенностей данного ритуального цикла. Отметим, что, согласно традиционной буддийской концепции, рождение в мире людей рассматривалось как благоприятное воплощение, так как именно в нем можно было пройти путь к обретению более высокой стадии состояния осознанности.

Далее следуют три ритуала — *Избавление от злых духов*, *Омовение водой чистоты*, *Избавление [при помощи] мандалы*, — которые должны помочь избежать рождения

¹⁵ Тексты, которые читает лама, направлены именно на то, чтобы помочь умершему избежать рождения в неблагоприятных мирах.

¹⁶ Подчеркнуто негативное отношение к рождению именно в сфере домашних животных присутствует и в других частях рукописи. В связи с этим уместно вспомнить притчу из «Суварнапрабхасасутры» о домохозяине, который был наказан за убий огромного количества домашних животных (Кычанов 2008а: 145). Напомним, что тангуты по преимуществу являлись скотоводческим народом, чья жизнь и благосостояние были напрямую связаны с разведением домашних животных. «...основное занятие жителей — разведение коров и лошадей, так как земля... малопродуктивна» — так пишут китайские хроники о предках тангутов — дансянах (Кычанов 1968: 17). Согласно китайским источникам, охота также являлась важным компонентом хозяйственного экономического уклада тангутов (Там же: 91). В определенной мере здесь в тексте отражено некоторое противоречие между мировоззрением, основанным на материальном укладе жизни, и моралью, заключенной в буддийском учении. Интересно, что убийство диких животных на охоте ради пропитания не упоминается в данном тексте как греховное кармическое деяние.



Ил. 6



Ил. 7

в мире людей. Если данного рождения удалось избежать, перед умершим в период *бардо* возникает вероятность рождения в следующем мире — мире небожителей, также неблагоприятном, так как в нем правят «легкомыслие, праздность, приверженность удовольствиям», и потому «силой Трех высочайших драгоценностей [от рождения] в мире небожителей освободись!». Эти дидактические назидания обладают определенной структурой: они включают одинаковые высказывания с перечнем причин, ведущих к конкретному воплощению, и повторяющимся призывом-формулой избежать данного рождения и приложить все усилия, чтобы войти в мир более высокого уровня. Обратим внимание на формульную фразу, повторяющуюся в этих текстах: «Если ты родился в мире животных, в мире людей, в мире небожителей, мы

поможем тебе...». Здесь содержится явное указание на помощь умирающему в период *бардо* со стороны лам, исполняющих обряд. Затем, как упоминалось, следуют ритуалы (*садханы*), исполнение которых поможет избежать «неблагоприятного» воплощения. Эти разделы повторяются в установленной циклической последовательности в период исполнения ритуала: умирающий должен осознавать и запомнить последовательность действий, чтобы достичь цели. В некоторых случаях описания одного и того же ритуала отличаются друг от друга. Так, в тексте трех обрядов избавления от злых духов присутствуют разные описания образа бодхисаттвы Ваджрапани и элементов данной части ритуала. Эти отличия придают изложению некоторую художественную образность и могут существовать как свидетельство изначального устного текста.

Фрагменты 4–8 по своим внешним признакам (почерк, структура текста) отличаются от фрагментов 1–3, меняется и характер изложения (ил. 6). Эти части представляют единый сегмент, также относящийся к погребальному циклу, однако наставления о *бардо*, присутствующие здесь, имеют некоторые специфические отличия. Именно эта часть текста содержит пласт, где может быть отражен синтез элементов местных верований и элементов религии бон и буддизма.

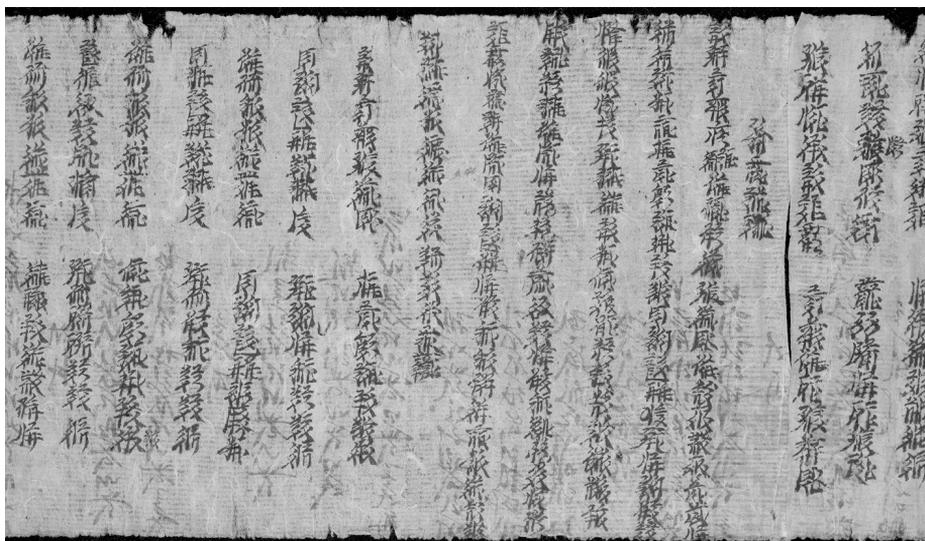
Фрагмент 4 (20,5×47,6 см) и фрагмент 5 (20,5×50,5 см, ил. 7) образуют единую текстовую последовательность с дидактическим назиданием о необходимости избежать рождения в мире небожителей, которому присуща лень и праздность. Именно эти качества и способствуют кармическому рождению в этом мире, и следует избегать от них. Далее опять следует призыв избежать рождения в сфере животных. Вместе с тем особо выделяется воплощение в теле коня, видимо, как благое рождение. В тексте приводится целый ряд признаков и знамений, связанных с конем и с благом, которое несет подобное воплощение. Называется одно из семи сокровищ Чакравартин — конь цвета яшмы (его появление перед умирающим или уже умершим является хорошим знаком), а также белый конь (на нем Индра сражался с асурами). Здесь же упоминается некое древнее писание, содержащее предание об этих событиях. В этих же строках впервые за время работы с тангутскими буддийскими источниками встречаем эпитет «золотое ухо», использованный по отношению к божеству, которое создает зонтик защиты и помощи в посмертном состоянии. В тексте, описываемом Р. Штейном, говорится о «чудесных ушах Будды» (“les oreilles miraculeuses du Buddha”), которые все слышат (Stein 1970: 165). Можно предположить, что это метафорическое указание на бодхисаттву Авалокитешвару, «слышащего звуки мира», «всемиловитвейшего», который помогает умершему¹⁷. Далее говорится о наследнике престола и белом коне, покровительствующем ему. Возможно, конь способствует благоприятному рождению или же речь идет о воплощении в теле коня¹⁸. В строках 17–19 снова упоминается конь яшмового цвета, на нем наследник престола поднимается на небеса в посмертном состоянии. Космологический аспект также отражен в этой части текста: «Вращающий колесо сидит верхом на этом коне, четыре материка окружают [его]». Возможно, что конь в данном случае — это «конь-ветер», символическое обозначение жизненной силы умершего, или, условно, его души, возносящей-

¹⁷ Зонтик — один из восьми благих символов буддизма. В то же время упоминание зонтика в качестве атрибута божества может быть указанием на женское божество Ситатапатру, которое связано с культом Будды Амитабхи и бодхисаттвы Авалокитешвары.

¹⁸ В бонском тексте из Гатханга, опубликованном Самтенем Кармаем, есть следующие строки: «Он шествовал на своем священном белом коне» (“He rode on his sacred white horse”) (Karney 2009: 68). В данном тексте речь идет об одном из ключевых персонажей предания — небожителе, который оказал помощь главному герою. Тем не менее совпадение характеристик может указывать на возможное влияние или заимствование.



Ил. 8



Ил. 9

ся на небо. Уместно вспомнить, что жертвоприношение коня и других животных — видимо, как выкуп за душу — характерный элемент также и бонского погребального обряда, как это зафиксировано в дуньхуанских текстах, исследованных Р. Штейном (Stein 1970) и М. Лалу (Lalou 1953). В строках 19–20 вновь упомянут наследник престола, который «перешел на другой берег», «достиг неба», и тогда «все живые существа согласно /знанию, заключенному/ в древней книге, обрели или восстановили собственную природу». В строках явно присутствуют элементы буддийского учения. Переход на другой берег — метафорическое обозначение достижения просветления. Истинная природа всех существ — это изначальная природа Будды. Повторное упоминание наследника престола может указывать на то, что данный ритуал предназначался только для царского погребения¹⁹. После вводной фразы «Слушай о прекраще-

¹⁹ Текст с описанием бонского погребального цикла, состоящий из разных частей в зависимости от статуса умершего, содержит рукопись из Дуньхуана, которую описывает Марсель Лалу (Lalou

нии жизни и изменениях, которые претерпит тело» следует перечисление заслуг умершего, называются знаменья, связанные с появлением коня или рождением в теле коня, который упоминается, возможно, как психопомп, проводник души в период «смерти и рождения на небе, под небом, на земле». Сила коня соотносится, возможно, с местом рождения, указывается, что конь есть воздаяние за заслуги и источник радости: «Родня скорбит, желает воздаяния за заслуги... когда тело претерпевает изменения, конь поможет». Вновь упоминается некая «древняя книга», где содержится описание всех ритуалов и раскрывается их скрытый смысл. Отметим, что указание на некое древнее писание, которое может быть эпическим преданием, мифом, включающим генеалогию рода, семьи, клана, и в котором изложены ритуалы и их символическое значение, имеется и в текстах бон, исследованных Р. Штейном. Он переводит названия этих священных текстов как «livres “mères”... ou “ancestraux”...» — «книги „матерей“... или „принадлежащие предкам“...» (Stein 1962: 161). Вместе с тем можно предположить, что в данном случае подразумеваются священные буддийские тексты. Далее в этой последовательности следуют ритуалы: 𑖀𑖂𑖄𑖆𑖈 *Седло и поводья*, 𑖀𑖂𑖄𑖆𑖈 *Пот барана* (ил. 8). В первом из них говорится о необходимости подготовить поводья и седло, так как когда есть поводья, то в момент изменений тела «препятствий нет». В период умирания должны быть «приготовлены и осмотрены золотое седло и серебряные поводья, семь сокровищ [Чакравартина] собраны, [он] должен быть опоясан тигровой шкурой»²⁰. В последней, 5-й строке указывается важность этих атрибутов: «Это твоё имущество [навечно], так как с жизнью с ним нельзя расстаться». Далее следует ритуал 𑖀𑖂𑖄𑖆𑖈 *Пот барана* (9 строк), наиболее трудный для понимания и интерпретации. Ниже приведен предварительный частичный перевод текста (ил. 8, начиная со строки 15):

(1). *Прекращение жизни, изменение тела [есть] белый пот барана. Разъяснение [этих] слов слушай!..*

(2). *Болезнь, счастье, добро, зло осознать следует. Этого закона слова полностью следует осознать.*

(3). *Некоторые твои заслуги перейдут [в другое рождение]. Отец есть молоко — великий центр.*

(4). *Мать есть молоко — чудесная истина. Ребенок есть истина — пот барана.*

(5). *Слушай о прекращении жизни, изменении, [которое претерпит] тело! Бодхисаттвы прошлого по [собственному] желанию*

(6). *ради блага живых существ среди баранов обретали рождение²¹. [По их] желанию [из] чудесного масла лекарство возникло,*

(7). *[которое] способно помочь расстаться полностью с жаждой почестей... Прекращение твоей жизни — важное место...*

(8). *Нескончаемое одеяние — это есть жизнь барана.*

(9). *[Если] в четырех сторонах [света] копытами три яда²² уничтожишь, тогда в [период] жизни барана три драгоценности перед собой узришь».*

1952: 341). Следует добавить, что в своей статье Р. Штейн также характеризует ритуал, описываемый в известных ему погребальных текстах как царский (“progres aux rois”) (Stein 1970: 155).

²⁰ В бонском тексте из Гатханга, опубликованном С. Кармаем, есть следующие строки: “...his horse... broke its own saddle” («его лошадь скинула с себя седло») (Karney 2009: 68). Одеяние из тигровой шкуры — это шиваитский атрибут, который был заимствован буддизмом. В изображении тантрических божеств часто присутствует как элемент одеяния.

²¹ Т.е. обретали рождение в теле барана.

²² Имеются в виду три коренных яда, которые, согласно буддийскому учению, более всех омрачают ум, — неведение, привязанность и гнев.

Заканчивается текст призывом принять жизнь в теле барана, ибо это истина, благодаря которой в «10 сторонах света мир Будды обретешь». Здесь следует заметить, что, согласно верованиям тибето-бирманских народов, баран также выполняет функцию психопомпа — проводника души после смерти. В то же время он наряду с конем, оленем, козлом и коровой является одним из пяти жертвенных животных бонского ритуала выкупа души (Ramble 2009: 212).

Что касается скрытого смысла в цепочке «мать–отец–ребенок–молоко–белый пот барана», то здесь может быть предложен ряд объяснений. Так, Корню приводит описание трех ступеней *бардо* в одном бонском тексте, где первая стадия описывается как момент смешения чистого «материнского» света и чистого «сыновьего» света (“the moment of fusion between the mother clear light and the son clear light”) (Cornu 2009: 194–195)²³. Можно только попытаться провести сравнение этого описания с символами, содержащимися в тангутском памятнике. «Молоко» и «белый пот барана» тождественны и могут быть символическими обозначениями «ясного света» на разных ступенях *бардо*. Еще одним возможным свидетельством присутствия элементов архаичного локального мифа может являться упоминание лекарства, изобретенного из масла или жира барана. В связи с этим уместно сослаться на приводимый М. Элиаде ритуал исцеления у «древнего тибето-бирманского народа... наси», в процессе которого рассказывалось предание об изготовлении первого лекарства (Элиаде 1994: 56–57).

Фрагменты 6–8 включают разделы с описанием обрядов: *Верблюд* 𑄎𑄛𑄚𑄛𑄚𑄛𑄚, *Узорчатый шелк* 𑄎𑄛𑄚𑄛𑄚𑄛𑄚²⁴, *Деньги из бумаги* 𑄎𑄛𑄚𑄛𑄚𑄛𑄚, *Знамя* 𑄎𑄛𑄚𑄛𑄚𑄛𑄚, *Посмертная обитель* 𑄎𑄛𑄚𑄛𑄚𑄛𑄚, *Принятие пищи* 𑄎𑄛𑄚𑄛𑄚𑄛𑄚, *Наставление о пути [после] смерти* 𑄎𑄛𑄚𑄛𑄚𑄛𑄚 (ил. 6, 9). Содержание этих кратких текстов представляет наибольший интерес для исследования, так как здесь приведены описания обрядов или религиозных практик, которые еще не встречались в тангутских источниках. Они выделяются в смысловом отношении и представляют проблему толкования в контексте данного цикла. Приведенные в них ритуальные действия (*садхана*, *крама*) могут содержать в себе черты бонского погребального ритуала или древнего обряда, связанного с местным культом верований. Эта часть рукописи (фрагменты 6–8) хорошо сохранилась, она довольно большая по объему, написана читаемым почерком. Однако семантические связи, несмотря на очевидность и известность лексики, при первом исследовании установить не удастся. Явная причина этого непонимания — опять же отсутствие требуемой грамматической оформленности частей предложения или незнание всего аспекта передаваемых значений, или метафоричность, которая обычно в подобных текстах поясняется в комментариях. Поэтому ограничимся тем, что приведем только интерпретацию общего смысла, не пытаясь при этом дать какое-либо точное или связанное толкование.

Текст раздела *Верблюд* содержит 19 строк. Можно предположить, что в данном случае это часть женского погребального обряда. В первых строках говорится о том, что «смерть женщины есть благо», так как впоследствии она обретает «хорошего хозяина», также она обретет благо в зависимости от правильного исполнения обряда. Далее следует фрагмент, где снова упоминаются домашние животные: на небесных землях домашние животные живут долго, два промежутка, и наивысший среди до-

²³ Или же «мать — чистый свет» и «дитя — чистый свет».

²⁴ В словаре Е.И. Кычанова этот знак переводится как «парча» (Кычанов 2006: 779). Здесь, скорее, речь идет о разновидности вышитого шелка; согласно данным, приведенным Терентьевым-Катанским, для обозначения именно парчи используется идеограф 𑄎𑄛 (Терентьев-Катанский 1993: 162).

машных животных — верблюду²⁵. «Сам Индра, повелитель богов, восседает на самце верблюда белой масти», он «посылает женщин вышивать по шелку, в этом есть соблюдение ритуала». Упоминается золотое кольцо, которым, возможно, владеет Индра. «Золотое кольцо есть намерение самки верблюда, море серебра на голове самца есть его заслуги». Можно только допустить, что эти предметы есть указание на некий скрытый смысл. Называется самец верблюда желтой масти, обзирающий участок земли. Далее говорится, что белый шелк олицетворяет заслуги братьев или дядьев по женской линии, который они могут взять с собой после смерти. Далее читаем: «Цена определяется высотой седла... белый самец [верблюда], есть благо великое, братьям и дядьям женщин он приносит деньги, женщинам он приносит смерть», и далее: «...там, где рождается самец верблюда, — братьям или дядьям вред приносится, ибо не вырваться им из череды рождений, и [они] обитают в аду, ненасытные».

В строках 18–19 сказано: «Великое тело²⁶ подобно центру пустоты, опора на искусную женщину — твое великое благо. Пять знаний или признаков бодхи²⁷ прояви, в высшую страну Будды отправься». Следует отметить упомянутую в данном тексте особую роль, которая отводилась дядьям в бонском ритуале, что, возможно, является отражением отношений внутри системы родства, существовавшей у тибето-бирманских народов еще в период до принятия религии бон²⁸. И здесь мы снова должны вспомнить о роли Р. Штейна в исследовании данного вопроса.

Следующий ритуал, 俞慨穆羸慨 *Узорчатый шелк*²⁹, имеет отношение к погребальному обряду буддийского монаха. Он состоит из 9 строк. В начальных строках утверждается, что ткачество или вышивание по шелку есть олицетворение добродетели и истины. Далее следует описание погребального обряда в соответствии с учением о *бардо*. Указывается, что тело претерпевает изменения с макушки головы³⁰.

²⁵ Заметим, что верблюд упоминается в качестве домашнего животного, имеющего первостепенную значимость для исполнения ритуала, однако, согласно тангутским источникам, «тангуты приносили в жертву „три вида священных животных“ — жеребцов, быков и дойных коров» (Кычанов 2008б: 337). Согласно тибетским источникам, описанным Р. Штейном и М. Лалу, верблюд также не входил в число ритуальных священных животных религии бон или буддизма местной традиции, тем более он не упоминался как животное, занимающее первое место в иерархии погребального обряда. В этом отношении могут быть интересны факты об использовании верблюдов в эпоху империи Тан, приводимые Эдвардом Шефером (Шефер 1981): «...верблюды в Китае предназначались для... незаурядных целей», особо ценились белые верблюды, которые «использовались для чрезвычайных государственных надобностей» (Там же: 103–104). Верблюды были одним из основных видов животных, которых разводили тангуты (преимущественно в районе Алашаня). Это составляло основу хозяйственного уклада тангутов (Кычанов 2008б: 286). Заметим, что в тангутской письменности существует несколько вариантов написания знака для обозначения этого животного (Геренгьев-Катанский 1993: 184–186). Вместе с тем до сих пор не находилось каких-либо конкретных указаний на сакральное обрядовое значение верблюда у тангутов.

²⁶ Возможно, имеется в виду трикайя (вселенское Тело Будды) или же дхарма-кайя (Тело Закона) (Андросов 2011: 221, 361).

²⁷ В данном случае имеется в виду концепция или учение пяти знаний (санскр. райс-яñā), существующая в буддизме Махаяны (Андросов 2011: 321).

²⁸ Еще раз подчеркнем, что члены данной группы родства играют особую роль в системе родственных отношений. Дядья, племянники выступают как главные действующие лица ритуала в других ритуальных тангутских текстах.

²⁹ В «Очерке истории тангутского государства» мы находим свидетельство о том, что тело усопшего обертывали в узорчатый шелк (Кычанов 1968: 73–74).

³⁰ Здесь указание на важный аспект состояния в период *бардо*, согласно которому для благоприятного рождения необходимо, чтобы сознание умершего покинуло тело через отверстие в темени

Должны быть приготовлены шатер из войлока и подстилка из парчи. «Священномудрый читает дхарани всех Будд и бодхисаттв» — так говорится об исполнении обряда бодхимандалы, который совершает отец умершего, и он же подкладывает «узорчатый шелк под труп подвижника»³¹. Последние строки содержат довольно яркую метафору: «Связать руку в печать (т.е. выполнить мудру. — К.Б.) — доказать [присутствие] бодхи. Возникнет [тогда] 10 направлений вокруг горы Меру... Прекращение жизни, изменение тела — это есть узорчатый шелк. Постигни смерть и рождение!». Значение и ценность, придаваемые расшитому шелку, возможно, связаны не только с реалиями повседневной жизни: ценность и красота ткани, погребальный покров³². Используемый в качестве названия ритуальной практики *Узорчатый шелк* может быть также метафорическим обозначением смысла обряда.

Ритуалы (*крама*) 帔龍綵羅 *Деньги из бумаги*, 龍糞嘍綵羅 *Знамя*, 絳鞞嘍綵羅 *Посмертная обитель*, 旛冠嘍綵羅 *Принятие пищи* предположительно являются отдельными составными частями цикла, но они не связаны с предыдущими частями в последовательности фрагментов 1–3. В первом из них — *Деньги из бумаги* (8 строк) — читаем: «Когда попадешь в ад, у тебя из-за прошлой плохой кармы не окажется денег для хозяина ада, и тогда ты не сможешь избавиться от страданий. Потому твои родственники (следует перечисление с указанием степени родства. — К.Б.), скорбя о твоей смерти, чтобы даровать благо, тысячи связок монет жертвуют»³³. Говорится, что «молоко есть отец и мать, они скорбят первыми, затем оплакивают дети и другие родственники. Такова священная мудрость на этой земле». Уподобление отца и матери молоку, т.е. некоему высшему олицетворению истины, уже встречалось в тексте. Последняя, 8-я строка указывает на аллегорический смысл данного раздела: жизнь — это деньги, которыми ты владел.

В тексте обряда *Знамя* (5 строк) говорится о знамени, которое умерший нес в период трех жизней, или, скорее, в течение трех периодов жизни. Опираясь на силу Трех высших драгоценностей, следует стремиться сохранить знамя в период, когда тело разрушается, и в этот момент познать, в чем состоит смысл знамени. Символизм знамени может быть опять же связан с культом коня-ветра, который является воплощением души и играет особую роль после смерти. Здесь же — упоминание одного из небесных ванов, стража Севера Вайшраваны, и призыв подчиниться пути всех духов.

Раздел цикла *Посмертная обитель* состоит только из 7 строк, описывает три высших мира, в которых следует стремиться обрести рождение, — это миры Будды, бодхисаттв и святых подвижников.

Следующий ритуал — *Принятие пищи* (7 строк, ил. 6) — весьма показателен, так как в нем содержатся элементы космологии местных верований («религии без названия») и одновременно наставления о *бардо* (их можно отнести как к бонской, так и буддийской традиции). В этом тексте упоминается проходящая через 33 небесных сферы 𑖀 жердь, в которую хозяин в качестве пищи вложил (или собрал) сало оленя

(Книга Мертвых 1994: 34). Видимо, подразумевается, что после этой стадии умирания начинаются важнейшие посмертные изменения.

³¹ Так в тексте, согласно толкованию словаря, но, вероятно, это может быть монах или адепт, следующий Дхарме.

³² В тангутском государстве существовало ведомство шелкоткачества, а также управление, которое заведовало изготовлением предметов из драгоценных металлов и шелка для нужд императорского двора (Кычанов 1968: 109, 113).

³³ Возможно, это указание на ритуал, описанный Марко Поло, когда во время похорон сжигаются бумажные изображения животных, людей и т.п., которые будут частью мира усопшего в другой жизни (Книга Марко Поло 1956: 75). Здесь также присутствует мотив выкупа за усопшего, так как жертвенные деньги предназначены владыке ада.

酸設酸駸峯蕪纒 纒纒纒纒纒纒³⁴. «Хозяин» в данном случае — это глава рода, клана, но, возможно, подразумевается более значительный, универсальный уровень власти, если под «жердью» понимать древо, соединяющее миры. Насколько известно, понятие «мировое древо» не является элементом буддийской картины вселенной, где роль мировой оси выполняет гора Меру. Упоминание «древа» может быть элементом только бонской космологии, как, впрочем, и частью древней местной системы верований — в пользу последнего довода можно привести пример мирового древа как неперемного космологического аспекта религиозных и шаманских традиций в разных культурах. Каково значение ритуального вложения сала оленя в мировое древо, какое образующее миры жертвоприношение здесь имеется в виду и кто тот властитель, совершающий этот сакральный акт, — все эти вопросы являются предметом отдельного исследования на тангутском материале. Обратим внимание на упоминание оленя в данном тексте — это животное не встречалось в известных нам тангутских источниках, что, возможно, объясняется тем, что дикий олень не был характерным обитателем местной фауны и, соответственно, не входил в число домашних животных, разведение которых лежало в основе хозяйственного уклада тангутов³⁵. Вместе с тем, как мы уже отмечали, олень входит в число пяти священных ритуальных животных религии бон. Более того — и это существенно в данном исследовании, — С. Кармай пишет, что дикие животные, особенно олень, играли доминирующую роль в бонских ритуалах. Он также упоминает среди известных ему бонских текстов *Цикл ритуальных текстов дикого оленя* (Кагмау 2009: 64). Далее, сало оленя называется истинной пищей, аромат которой улавливает гандхарва в определенный период *бардо* и который притягивает гандхарву к месту будущего рождения. Гандхарва, улавливающий запах, есть прямое указание на учение о *бардо*. Последние строки содержат призыв: «Будущей жизни радуйся, [когда] тело меняется, эту еду прими!».

В разделе ритуального цикла 纒纒纒纒 «Наставление о пути после смерти»³⁶ имеется описание посмертных миров в контексте учения о *бардо* (19 строк, ил. 9) Представленная здесь посмертная реальность отражает ключевые аспекты буддийской космологии. Раздел содержит краткое назидание в прозе и стихах. Во вступлении говорится о существовании 3000 миров, о двух (адских) мирах, существующих под землей, там нет солнца, непрерывно горят восемь адских огней и страдание бесконечно. Это участь тех, кто в прошлой жизни осквернил три сокровища. Они попадают в центр адского мира и находятся там неисчислимое количество кальп. Утверждается, что «страдания возникают в центре ума, потому следует прибегнуть [для избавления] к помощи трех высших драгоценностей». Далее следует краткое описание плохих миров, в которых можно обрести рождение, и что следует предпринять, что-

³⁴ В данном случае можно предполагать, что небо обозначает миры. Согласно буддийской космографической модели, существует 32 мира, хотя количество миров может незначительно варьироваться в зависимости от системы их классификации и соответствующего этой системе описания.

³⁵ Как культовое или промысловое животное он, скорее, ассоциируется с укладом жизни монголов (Кычанов 1968: 259).

³⁶ Здесь следует обратить внимание на идентичный тибетский источник с аналогичным названием, опубликованный М. Лалу (Lalou 1949). Лалу датирует этот текст периодом от 800 до 1034 г., т.е. он относится к числу ранних письменных свидетельств. Текст также является разделом погребального цикла и обладает несомненной смысловой идентичностью с Тибетской книгой мертвых (Lalou 1949: 42, 43). Этим ограничивается принципиальное сходство с тангутским памятником, так как структура и стиль изложения отличаются, как, впрочем, и ряд моментов текста, связанных с описанием самого ритуала. Судя по представленному переводу, тибетский текст более «каноничен» с точки зрения его структуры и манеры изложения. Это может служить косвенным свидетельством того, что рукопись Танг 754 содержит оригинальный тангутский текст.

бы избежать рождения в них. Начинается описание с двух адских миров³⁷, где горят восемь огней, они занимают все пространство, и «места свободного там нет». Следует устремиться вверх, дабы избежать этого мира. Есть еще один адский мир — в нем царствуют «восемь холодов, от страданий там нет спасения, из страха попасть туда следует вверх отправиться»³⁸... В нижних частях мира, на юге и западе, есть 500 миров... Существует мир — это обитель духов, которые постоянно жаждут, от этой жажды нет спасения». Следует вверх устремиться, чтобы избежать его. Потом следует мир животных, в нем царят неведение и омраченное состояние ума. Следует вверх устремиться, чтобы избежать рождения здесь. Затем на четырех материках вокруг горы Меру — мир асуров и миры других существ (следует перечисление) находятся, и здесь не избежать мучений, потому необходимо вверх устремиться. Следует приложить усилия, чтобы пробудить бодхи и подняться выше. Следующий мир на вершине Меру — это обитель небожителей, его описание отсутствует, так как на 13-й строке повествование обрывается. Это заключительная часть фрагментов, которая была выбрана для исследования, и на этой обрывающейся, но не заключительной строке памятника мы вправе закончить его описание.

Подводя краткий предварительный итог проделанной работы, выскажем предположение, что обряды или обрядовые практики, содержащиеся в последовательности фрагментов 4–8 (*Пот барана, Верблюд, Узорчатый шелк, Деньги из бумаги, Знамя, Принятие пищи*), могут включать элементы ритуала религии бон или местной архаичной системы верований. Эти элементы отражены в буддийском погребальном цикле в трансформированном виде. Можно также предположить, что это фрагменты списка, в котором зафиксированы части разных ритуальных циклов. Например, если мы опять обратимся к упомянутому исследованию Р. Штейном рукописи из Дуньхуана, то найдем там ряд сходных моментов. В тексте из Дуньхуана есть ритуалы (или «обеты», как называет их Р. Штейн): *Баран-убежище, Як, Лошадь*. В статьях Рэмбла и Кармая, посвященных бонским текстам по *бардо*, перечисляется тот же ряд животных. В тексте Танг 754 верблюд называется высшим из животных, но, как говорилось выше, тангуты не причисляли его к священным животным. Возможно, эта часть текста отражает более ранний обряд, упоминание оленя может быть прямым указанием на бонскую ритуальную традицию. Вот только некоторые детали. Более тщательные исследования могут установить явное присутствие в указанных выше частях текста элементов буддийской ритуальной традиции, а также элементы, имеющие отношение к другому культурно-историческому субстрату.

Традиционно при характеристике древних периодов развития центральноазиатских этносов для подтверждения гипотез или создания исторических реконструкций исследователи совершенно правомерно приводят в качестве подтверждений свидетельства из дуньхуанских текстов. Рукописи из Хара-Хото в силу своего происхождения, датировки, степени сохранности и, главное, колоссального объема фактического материала в текстах являются еще одним важным источником при исследова-

³⁷ Из-за скорописи эти названия прочесть затруднительно.

³⁸ Отметим уже упомянутые выше некоторые отличия в количестве и описании миров/сфер/уровней сансарического существования, которые приведены в тангутском источнике и отличаются от данных канонических текстов, цитируемых в справочной литературе. Причины этих незначительных расхождений могут быть самыми различными, только дополнительные сведения из тангутских текстов могут дать материал для отдельного исследования. Укажем в качестве примера следующее отличие: согласно традиционной буддийской космологии, существует два ада — холодный и горячий [см., например (Васубандху 2001: 153–170)]. В тангутском тексте совершенно четко и неоднократно указывается на восемь огней и восемь холодов ада.

нии в данной области. Учитывая указанные характеристики, можно предположить, что тангутские письменные источники могут оказаться более содержательными в плане исследования симбиоза древних локальных верований и организованных религиозных систем у тибето-бирманских народов в данный исторический период. Вместе с тем проблема понимания тангутского языка, усложненного в данном случае его метафоричностью, наличием ритуальных формул, отсутствием комментариев, делает работу трудной, и она сводится пока в значительной степени к уровню гипотез. Такковы предварительные выводы от знакомства с этой рукописью, результативное исследование которой зависит от обнаружения более полных списков, восполняющих лакуны этого письменного памятника, а также напрямую связано со сравнительным и сопоставительным анализом уже известных аналогичных по содержанию текстов из Центральной Азии, принадлежащих той же историко-культурной эпохе.

Литература

- Андросов 2011 — *Андросов В.П.* Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М.: Ориенталия.
- Васубандху 2001 — *Васубандху.* Абхидхармакоша. Раздел III. Учение о мире. Раздел IV. Учение о карме / Изд. подгот. В.И. Рудой, Е.П. Островская. СПб.: Андреев и сыновья.
- Книга Марко Поло 1956 — *Книга Марко Поло.* М.: Географическая литература.
- Книга Мертвых 1994 — *Тибетская книга мертвых.* Пер. с англ. СПб.: Издательство Чернышева.
- Кычанов 1960 — *Кычанов Е.И.* Об одном обряде религии бон, сохранившемся в буддийских ритуалах тангутов // Краткие сообщения Института этнографии, № 35, 86–90.
- Кычанов 1968 — *Кычанов Е.И.* Очерк истории тангутского государства. М.: Наука.
- Кычанов 2006 — *Кычанов Е.И.* Словарь тангутского (Си Ся) языка. Киото: Филологические науки, Университет Киото.
- Кычанов 2008а — *Кычанов Е.И.* Тангутский фонд Института восточных рукописей Российской академии наук и его изучение // Российские экспедиции в Центральную Азию в конце XIX — начале XX века / Под ред. И.Ф. Поповой. СПб.: Славия, 130–148.
- Кычанов 2008б — *Кычанов Е.И.* История тангутского государства. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ.
- Кычанов, Савицкий 1975 — *Кычанов Е.И., Савицкий Л.С.* Люди и боги страны снегов. М.: Наука.
- Терентьев-Катанский 1993 — *Терентьев-Катанский А.П.* Материальная культура Си Ся. М.: Восточная литература.
- Шефер 1981 — *Шефер, Эдвард.* Золотые персики Самарканда. М.: Наука.
- Элиаде 1994 — *Элиаде, Мирча.* Священное и мирское. М.: Издательство Московского университета.
- Cornu 2009 — *Cornu, Philippe.* A Comparative Study of the Bar do Views in the Bon Religion and the rNying ma pa School // East and West, Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 59, No. 1–4, December, 191–205.
- Karmay 2009 — *Karmay, Samten.* New Discovery of Ancient Bon Manuscript from a Buddhist stūpa in Southern Tibet // East and West, Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 59, No. 1–4, December, 55–87.
- Lalou 1952 — *Lalou, Marcelle.* Rituel bon-po des funérailles royales // Journal Asiatique, CCXL, fasc. 3, 339–363.
- Lalou 1949 — *Lalou, Marcelle.* Les chemins du mort dans les croyances de Haute Asie // Revue de l’Histoire des Religions, CXXXV, fasc. 1, 42–48.
- Ramble 2009 — *Ramble, Charles.* Playing Dice with the Devil: Two Bonpo Soul-retrieval Texts and Their Interpretation in Mastang, Nepal // East and West, Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 59, No. 1–4, December, 191–205.

- Stein 1951 — *Stein, Rolf*. Mi-nag et Si-hia, géographie historique et légendes ancestrales // Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (Hanoï, Paris), XLIV (1947–1950), fasc. 1, Mélanges publiés en l'honneur du Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême Orient, 223–259.
- Stein 1958 — *Stein, Rolf*. Les K'iang des marches sino-tibétaines, exemple de continuité de la tradition // Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Ve section, Paris, 1957–1958, 3–15.
- Stein 1961 — *Stein, Rolf*. Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines. Paris: Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études chinoises, vol. XV.
- Stein 1962 — *Stein, Rolf*. La Civilisation Tibétaine. Paris: Dunod.
- Stein 1970 — *Stein, Rolf*. Un document ancien relatif aux rites funéraires des bon-po tibétaines // Journal Asiatique, CCLVIII, fasc. 1–2, 155–185.

References

- Androsov 2011 — Androsov V.P. *Indo-tibetskii buddizm. Entsiklopedicheskii slovar* [Indo-Tibetan Buddhism. Encyclopedic dictionary]. Moscow (in Russian).
- Vasubandhu 2001 — Vasubandhu. *Abhidharmakosha. Razdel III. Uchenie o mire. Razdel IV. Uchenie o karme* [Vasubandhu Abhidharmakośa. Chapter III. The World. Chapter IV. Karma]. Ed. by V.I. Rudoy, E.P. Ostrovskaya. Saint Petersburg (in Russian).
- Kniga Marko Polo 1956 — *Kniga Marko Polo* [The travels of Marko Polo]. Moscow (in Russian).
- Kniga Mertvykh 1994 — *Tibetskaia Kniga Mertvykh* [Tibetan Book of the Dead]. Saint Petersburg: Izdatelstvo Chernysheva (in Russian).
- Kychanov 1960 — Kychanov E.I. “Ob odnom obriade religii bon, sokhranivshemsia v buddiiskikh ritualakh tangutov” [A certain Bon religious ritual in the Tangut Buddhist ritual system]. *Kratkie soobshcheniia Instituta etnografii* [Summary report of the Institute of Ethnography], No. 35, 86–90 (in Russian).
- Kychanov 1968 — Kychanov E.I. *Ocherk istorii tangutskogo gosudarstva* [An essay of the history of the Tangut state]. Moscow (in Russian).
- Kychanov 2006 — Kychanov E.I. *Slovar' Tangutskogo (Si Sia) iazyka* [Tangut-Russian-English-Chinese dictionary]. Kyoto (in Russian).
- Kychanov 2008a — Kychanov E.I. “Tangutskii fond Instituta vostochnykh rukopisei Rossiiskoi Akademii Nauk i ego izuchenie” [The Tangut collection of the Institute of Oriental Manuscripts: its history and study]. In: *Rossiiskie ekspeditsii v Tsentral'nuu Aziuu v kontse XIX — nachale XX veka* [Russian expeditions to Central Asia at the turn of the 20th century]. Ed. by I.F. Popova. Saint Petersburg: Slaviia, 130–148 (in Russian).
- Kychanov 2008b — Kychanov E.I. *Istoriia tangutskogo gosudarstva* [A history of the Tangut state]. Saint Petersburg (in Russian).
- Kychanov, Savitskii 1975 — Kychanov E.I., Savitskii L.S. *Liudi i bogi strany snegov* [The people and gods of the Land of Snows]. Moscow (in Russian).
- Terent'ev-Katanskii 1993 — Terent'ev-Katanskii A.P. *Material'naia kul'tura Si Sia* [The material culture of Xi Xia]. Moscow (in Russian).
- Schafer 1981 — Schafer, Edward. *Zolotyie persiki Samarkanda* [The golden peaches of Samarkand]. Moscow (in Russian).
- Eliade 1994 — Eliade, Mircea. *Sviashchennoe i mirskoe* [The sacred and the profane]. Moscow (in Russian).
- Cornu 2009 — Cornu, Philippe. “A Comparative Study of the Bar do Views in the Bon Religion and the rNying ma pa School”. *East and West, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, 59, No. 1–4, December, 191–205 (in English).
- Karmay 2009 — Karmay, Samten. “New Discovery of Ancient Bon Manuscript from a Buddhist stūpa in Southern Tibet”. *East and West, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, 59, No. 1–4, December, 55–87 (in English).
- Lalou 1952 — Lalou, Marcelle. “Rituel bon-po des funéraires royales”. *Journal Asiatique*, CCXL, fasc. 3, 339–363 (in French).

- Lalou 1949 — Lalou, Marcelle. “Les chemins du mort dans les croyances de Haute Asie”. *Revue de l’Histoire des Religions*, CXXXV, fasc. 1, 42–48 (in French).
- Ramble 2009 — Ramble, Charles. “Playing Dice with the Devil: Two Bonpo Soul-retrieval Texts and Their Interpretation in Mastang, Nepal”. *East and West, Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente*, 59, No. 1–4, December, 191–205 (in English).
- Stein 1951 — Stein, Rolf. “Mi-nag et Si-hia, géographie historique et légendes ancestrales”. *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* (Hanoï, Paris), XLIV (1947–1950), fasc. 1, Mélanges publiés en l’honneur du Cinquantenaire de l’École Française d’Extrême Orient, 223–259 (in French).
- Stein 1958 — Stein, Rolf. “Les K’iang des marches sino-tibétaines, exemple de continuité de la tradition”. *Annuaire de l’École pratique des Hautes Études, Ve section*, Paris, 1957–58, 3–15 (in French).
- Stein 1961 — Stein, Rolf. *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines*. Paris: Bibliothèque de l’Institut des Hautes Études chinoises, vol. XV (in French).
- Stein 1962 — Stein, Rolf. *La Civilisation Tibétaine*. Paris (in French).
- Stein 1970 — Stein, Rolf. “Un document ancien relatif aux rites funéraires des bon-potibétaines”. *Journal Asiatique*, CCLVIII, fasc. 1–2, 155–185 (in French).

Summary

K.M. Bogdanov

A Tangut Ritual Text with Non-Buddhist Religious Elements

This article is a short description of an unknown ritual funeral text from IOM, RAS Tangut fund. This text is interesting because it probably contains Bon religion elements or archaic local belief traits transformed by Buddhist ritual. A complete and correct understanding of the text is difficult because of the specific characteristics of its language and content. In this article, I present only the first and general textological analysis of some more or less leg of the text and interpretation of its content. Without any doubt from the point of view of its historical and religious content, this text deserves further research work.

Key words: IOM, RAS Tangut collection, Bardo, Tangut Buddhism, Bon, funeral ritual.