

ОБЩЕЕ И РАЗЛИЧНОЕ В ХОЖДЕНИЯХ В БУДДИЙСКИЙ АД В МОНГОЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVII-XIX ВВ.**Азарова Наталья Олеговна**

студент, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет, РФ, г. Санкт-Петербург

Алексеев Кирилл Всеволодович

научный руководитель, старший преподаватель кафедры монголоведения и тибетологии, Санкт-Петербургский государственный университет, РФ, г. Санкт-Петербург

Желание ответить на вопрос о смерти, бессмертии и загробном существовании души появилось еще на заре человеческой цивилизации. Представления о потустороннем мире, найдя свое воплощение в искусстве, до сих пор являются популярным мотивом в литературах разных народов. Не является исключением и монгольская литература, где вопросы о смерти, загробном существовании играли немаловажную роль.

Произведения об аде в монгольской литературе появились вместе с принятием и распространением буддизма. Можно предположить, что в возникновении сюжета «хождений в ад» известную роль сыграла и аутентичная, местная традиция, ведь «интерес и обращение к определенным пластам соседних литератур происходит только тогда, когда литература воспринимающая доходит до аналогичной стадии развития» [3, с. 65].

В буддийской мифологии ад – *нарака* (санскр. *naraka*) – один из шести уровней в сансаре, место самого неблагоприятного перерождения. Однако адские страдания не вечны, так как после искупления и очищения кармы существо может достичь более благоприятного перерождения. «Несмотря на то, что описания *нарака* напоминают описания христианского ада, в сотериологическом контексте *нарака* соответствует скорее католическому чистилищу» [1, с. 199].

Сюжет «хождений в ад» именовался в Тибете как «уйти и вернуться» (тиб. 'das log), а в дословном переводе на монгольский язык – *oṣiyad iregsen*. То есть в самом названии заложена необходимая элементарная триада: смерть – спуск в ад – воскрешение. Эти элементы, следующие в строгой последовательности друг за другом, являются, по сути, обязательными составляющими данного сюжета, его специфической особенностью, в то время как остальные элементы повествования – связки. Так, личные истории центральных персонажей в «Истории о Чойджид-дагини», «Повести о Гусю-ламе» остаются за рамками выделенной триады, «драматическим атрибутом подлинного сюжета» [4, с. 226]. Центральная и наиболее значимая часть данных повестей – описания ада и суд Эрлик-хана. Однако в «Повести о Молон-тойне», «Повести о Нарану-Гэрэл» и «Рассказах о пользе Ваджрачхедики» сюжет хождения в ад не является стержнем повести, а лишь вплетается в повествование.

Прежде всего определим центрального персонажа в каждом из сочинений. Главная героиня «Повести о Нарану-Гэрэл» является перевоплощением Цаган Дара-эхэ (Белой Тары). А в «Повести о Молон-тойне» и главный герой – Молон-тойн, и Будда, его учитель, спустившись в ад, высвобождают оттуда всех страждущих. Как предполагает А.Г. Сазыкин, эпитет Чойджид – «дагини» то же, что и йогини – практикующее йогу (совокупность различных духовных, психических и физических практик, выполняемых с целью обуздания страстей, достижения состояния гармонии и целостности) мистическое существо, что в монгольской письменной традиции и вовсе приобрело значение «небесная фея», «волшебница» [4, с. 226]. После

возвращения Чойджид «она щедро награждает духовенство, делает пожертвования монастырям, читает многочисленные молитвы, совершает паломничества к святым местам и, наконец, уходит из светской жизни, чтобы впредь жить только во спасение своей души» [9, с. 312], а согласно халхаской прозопоэтической версии, «когда, достигнув святости, умерла, то прошествовала по облакам и радуге и встретила с Эрлик Номун-ханом. Произнесла великие благопожелания и отправилась в страну дагини» [4, с. 227]. А главный герой «Повести о Гусю-ламе» – отнюдь не заурядный лама, а святой, способный «ослабить великую силу ада» [5, с. 230] и освободить оттуда всех живых существ [5, с. 232–233].

Главными действующими лицами порой являются не рядовые люди, а существа, наделенные сверхъестественными способностями, святые, йогины, перерождения божеств или Будда, порой даже не умирающие для посещения ада или делающие это добровольно. В таком случае появляется эпизод массового высвобождения находящихся там существ без суда и разбора их деяний.

Надо сказать, еще об одном персонаже, не центральном, но появляющемся в каждой из повестей – об Эрлик Номун-хане. Сам по себе Эрлик-хан появился в монгольской религиозной системе еще в первую волну распространения буддизма вместе с буддийской литературой на уйгурском письме, и его имя, восходящее к древнеуйгурскому (Эрклик-каган), переводится как «могучий государь». Позднее Эрлик-хан оказался вплетен в монгольские шаманские культы, так что ко времени второй волны распространения буддизма уже воспринимался только как герой народных религиозных верований и фольклора [4, с. 231].

Эрлик Номун-хан в «Повести о Гусю-ламе» говорит о себе, что он «находится здесь, между двумя видами перерождений, для того, чтобы различать истинное и ложное» [5, с. 235]. В «Повести о Цаган Дара-эхэ» главная героиня увидела «восседавшего на золотом престоле величественного и грозного, испускавшего сияние Эрлик Номун-хана в окружении разного вида эрликов» [5, с. 219]. Интересно, что в шестом рассказе о пользе «Ваджраччхедики» Эрлик-хан говорит о себе, что был вынужден переродиться «в хана эрликов в силу прежних своих дурных деяний» [5, с. 76]. В «Повести о Чойджид-дагини» он изображен «на большом золотом престоле [Тело его] было желтого цвета. Руки находились в положении созерцания. На голове уснир. Одет он был в священные одежды, украшенные изображением патры [Вокруг]. натянута атласная занавеска [Сверху] шелковый балдахин [Перед ним] было возложено множество различных жертвоприношений» [5, с. 153]. Это описание отличается от буддийской иконографической традиции, где Эрлик-хана принято изображать «в позе гневного божества с обнаженным телом синего цвета, с головой разъяренного быка, украшенной короной из языков пламени», что должно было действовать устрашающе на грешников, напоминая об адских муках [2, с. 51–54]. Он входит в перечень восьми главных грозных божеств и весьма популярен и почитаем в Монголии. Его изображение можно было «встретить в каждой кумирне, и почитание [его] едва ли [было] не самое распространенное между монгольскими буддистами» [2, с. 52].

Теперь перейдем к описанию адов. Каждый из горячих адов (или отделений ада) имеет свое название. Приведем названия горячих адов из «Повести о Чойджид-дагини» (во всех переводах и версиях повести о Чойджид-дагини они одинаковы) [4, с. 234]: 1) *dakin edegegči* – Вновь исцеляющий [ад] (или Вновь умирающих и вновь оживающих); 2) *qar-a siyumtu* – [ад] Черных линий; 3) *quriyan tarqayči* – Совокупно разрушающий [ад]; 4) *ukilayči* – [ад] Плачущих; 5) *yeke ukilayči* – [ад] Громко плачущих (рыдающих); 6) *qalayun* – Горячий [ад]; 7) *yeke qalayun* – Очень горячий [ад]; 8) *toodasi ügei vačir-un qalayun* — Невыносимо горячий ваджрный [ад].

Это лишь один из вариантов представления горячих адов из множества интерпретаций видений ада, существующих в буддийской литературе. Авторы, оставаясь в рамках традиции, «заполняли горячие ады теми мучениями, которые подсказывало им их творческое воображение» [4, с. 234]. Неспроста Цзонхава при написании своего трактата «Ламрим ченмо», описывая адские муки горячих адов, сказал: «Это, по-видимому, [перечисление] повреждений только в общих чертах; есть много и других повреждений» [8, с. 122].

Восемь холодных адов, схожих по устройству с горячими адами, располагаются к северу на снежной равнине в окружении снежных гор. И хотя сведения о холодных адах появились позднее, нежели о горячих, их описания в буддийской литературе однотипны и шаблонны [4,

с. 234], отличаются только степенью причиняемых мучений через холод, что, собственно, и выражено в наименованиях: 1) *čuburiytu tamu* – ад Волдырей; 2) *čuburiyun delbüriysen* – [ад] Лопающихся волдырей; 3) *tetei tetei kemekü* – [ад] Кричащих «бррр! бррр!»; 4) *ai qalay qoqoi kemekü* – [ад] Кричащих «ох! о, горе!»; 5) *sidUn qabcinaqu* – [ад] Стиснутых зубов; 6) *utpala metü qaɣaɣaqu* – [ад] Распадающихся подобно водяной лилии; 7) *linuqu-a metü qaɣaɣaqu* – [ад] Распадающихся подобно лотосу; 8) *linuqu-a metü masi qaɣaɣaqu* — [ад] Сильно распающихся подобно лотосу.

И хотя существуют вариации, как в названиях, так и в описаниях и степени и сути причиняемых мучений, отметим значительное сходство между ними. Единообразие в описании ада позволяет исследователям предположить, что, например, именно видение ада в «Повести о Чойджид-дагини» стало прообразом для его описания в «Повести о Нарану-Гэрэл», на что «указывает сцены суда Эрлик-хана, ибо в них очень точно повторены композиционные и дидактические принципы соответствующей части «Повесть Чойджид-дагини»» [6, с. 9].

Следует сказать и о некоторых элементах, не включенных в описания отделов ада, но присутствующих в каждом из сочинений. Например, наличие моста через загробную реку. Считается, что грешники, перейдя через него, непременно упадут. Так, в «Повести о Молон-тойне» описывается золотой мост, через который святые проходили беспрепятственно, в то время как совершившие грехи падали в воду со змеем [5, с. 32]. Или в «Повести о Гусю-ламе» старушка рассказывает о четырех мостах, три из которых (золотой, красномедный и желтомедный) ведут в высшие области перерождения, а четвертый – железный – в ад. И притом последний мост обрывался под грешниками [5, с. 229-230].

Ступы, особые возвышения или башни, откуда можно увидеть мир людей, в различных сочинениях так же изображается по-разному. В «Повести о Нарану-Гэрэл» этот элемент описывается как помост (Кошала), с которого главная героиня смогла увидеть свой дом [4, с. 193]. В «Повести о Молон-тойне» он представлен как один из видов мучений: «там грешные живые существа поднимались на обо и наблюдали, как их сыны и дочери, распустив волосы, горько плакали и звали своих родных. Увидев это, они очень расстраивались, плакали и спрашивали друг друга: «Когда же мы вернемся?»» [5, с. 32]. В. Хайссиг усматривает в этом элементе китайское влияние [4, с. 193], и действительно в китайской традиции наличествует «терраса, откуда смотрят на родину» – Вансян-тай, откуда можно увидеть своих родственников и услышать, что они говорят [7, с. 50].

Один из обязательных атрибутов суда, встречающийся во всех повестях, – зеркало кармы, в котором отражаются все прегрешения, с помощью которого утверждают истину. Оно известно еще из китайских источников, в частности, «Нефритовых скрижалей»: «когда адские служители подводят к нему души грешников, в зеркале становятся видны все злодеяния последних» [7, с. 169].

Разобьем каждую из повестей на элементы, сюжетные ходы, чтобы выделить общее и различное в хождениях в ад. Для удобства последующего анализа

Если выделить общие сюжетные ходы во всех сочинениях, то получится следующая картина:

Таблица 1.

Сюжетные ходы

Тексты	смерть	суд Эрлик Номун-хана	послание Эрлик Номун-хана	описание адов	освобождение центральным персонажем страдающих в аду существ	возвращение/ перерождение
«Повесть о Молон-тойне»	нет	нет	нет	да	да	возвращение
«Истории Чойджид-	да	да	да	да	нет	возвращение

дагини!»						
«Повесть о Гусю-ламе»	да	да	да	да	да	возвращение
«Повести о Нарану- Гэрэл»	да	да	да	да	нет	возвращение
«Рассказы о пользе Ваджраччхедики»:						
4-й рассказ	да	да	нет	нет	нет	перерождение среди небожителей
5-й рассказ	да	да	нет	нет	нет	перерождение среди небожителей
6-й рассказ	да	нет	нет	нет	нет	возвратился в свое тело
9-й рассказ	да	да	да	нет	нет	возвратился в свое тело
12-й рассказ	да	да	да	нет	нет	возвратился в свое тело
13-й рассказ	да	да	нет	нет	нет	обрела счастливое перерождение
17-й рассказ	да	да	нет	нет	нет	переродилась среди тенгриев
18-й рассказ	да	да	нет	нет	нет	переродился человеком

Как видно из таблицы, выделенная элементарная триада, характеризующая сюжет «хождения в ад» (смерть – спуск в ад – воскрешение), является стержнем отнюдь не для всех выделенных повестей. Центральный персонаж «Повести о Молон-тойне» не умирает для посещения ада, чем данное произведение безусловно выделяется.

Так же симптоматичны различия в способах возвращения. В 4-ом, 5-ом, 12-ом, 17-ом и 18-ом рассказах главные герои, избавившись от адских мук, обретают счастливое перерождение или святость, а не возвращаются в свое тело. Вместе с тем в 6-ом, 9-ом и 13-ом центральный персонаж возвращается в собственное тело.

В 6-ом рассказе отсутствует сцена суда Эрлик Номун-хана, вместо этого – скончавшийся тойин читает Эрлик-хану «Алмазную сутру», за что Владыка ада награждает и отпускает его [5, с. 76].

В «Повести о Молон-тойне», «Повести о Гусю-ламе» присутствует элемент освобождения страждущих из ада, так как центральные персонажи этих произведений являются святыми.

В «Рассказах о пользе Ваджраччхедики» акцент с описания адских мытарств перенесен на объяснение пользы чтения «Ваджраччхедики».

Из всего этого можно заключить, в монгольской средневековой литературе XVII-XIX вв. был весьма распространен сюжет хождений в ад. За этот период появилось несколько произведений, как переводных, так и, предположительно, местного происхождения, включавших подробные описания буддийского ада, а также сюжет хождений в ад, которые сыграли значительную роль в утверждении буддизма в Монголии.

Список литературы:

1. Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). – Т. 2. К—Я. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.:

«Советская Энциклопедия», 1988. – 719 с.

2. Позднеев А.М. Монгольская летопись ««Эрдэнийн эрихэ»». Подлинный текст с переводом и пояснениями, заключающими в себе материалы для истории Халхи с 1636 по 1736 г. – СПб.: Типография императорской академии наук, 1883. – 477 с.

3. Рифтин Б.Л. Типология и взаимосвязи средневековых литератур. // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. – М.: Наука, 1974. – 576 с.

4. История Чойджид-дагини. Факсимиле рукописи. Транслитерация текста, пер. с монг., исслед. и коммент. А.Г.Сазыкина. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 253 с.

5. Сазыкин, 2004. – Видения буддийского ада / Предисловие, перевод, транслитерация, примечания и глоссарий А.Г.Сазыкина. Ответственный редактор А.А.Терентьев. – СПб.: 2004. – 256 с.

6. Сазыкин, 2015. – «Повесть-наказ Цаган Дара-эхэ» («Повесть о Нарану-Гэрэл»). Факсимиле рукописи. Исследование, транслитерация, перевод с ойратского, комментарии А. Г. Сазыкина. – СПб.: ИВ РАН, 2015. – 199 с.

7. Сторожук, 2012. – Сторожук. А.Г., Корнильева Т.И., Завидовская Е.А. Духи и божества китайской преисподней. – СПб.: КАРО, 2012. – 464 с.

8. Цыбиков, 1913. – Цыбиков Г. Ц. Лам-рим Чэн-по (Степени пути к блаженству). Сочинение Цзонхавы в монгольском и русском переводах. 1: Низшая степень общего пути. Вып. 2. Русский перевод с предисловием и примечанием. Владивосток, 1913.

9. Baruch, 1948. – Baruch W . Un mystere tibetain. La dame Tschokyid de Ling. — Cahiers du Sud. T. XXXV. 1948.