

PHILOLOGY OF THE EAST
Literature of the peoples of the world
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Литература народов мира

Научная статья

Филологические науки

УДК 811.58 + 81'25

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-3-506-515>

Элементы языковой игры в дидактических произведениях Агван-Хайдава

Сергей Юрьевич Куваев

*МБУ «Музейно-выставочный комплекс г. Лесной», Свердловская область,
Уральский федеральный округ, Россия,
kuvae_v_su@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0004-7796-1122>*

Аннотация. Тибето-монгольская буддийская дидактическая литература, облекающая буддийские смыслы в легкодоступную, убедительную эстетическую форму, по ряду причин остается недостаточно знакомой современным российским буддистам. Не в последнюю очередь это происходит потому, что эти произведения были неадекватно переведены на русский язык в результате недостаточного владения авторами переводов навыками художественного перевода тибетских буддийских текстов. В некоторых случаях их авторы включают в литературную ткань элементы языковой игры, корректное восприятие которых напрямую влияет на понимание общего смысла текста. Это обстоятельство ставит перед переводчиком, желающим воспроизвести художественную эффективность оригинала, непростую задачу по подбору вариантов эквивалентной реконструкции этой языковой игры на материале иного языка. В данной статье рассматриваются некоторые образцы таких литературных сложностей из известнейших дидактических работ монгольского гэдши Агван-Хайдава (1779–1838), критически важные для понимания замысла автора и потому требующие адекватной его передачи средствами русского языка. Приводятся также варианты русскоязычных переводов этих текстов.

Ключевые слова: Агван-Хайдав, буддийская дидактическая литература, монгольская литература

Для цитирования: Куваев С. Ю. Элементы языковой игры в дидактических произведениях Агван-Хайдава. *Ориенталистика*. 2025;8(3):506–515. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-3-506-515>.



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.



Elements of language game in the didactic works of Ngawang Khedrub

Sergey Yu. Kuvaev

MBU «Museum and Exhibition Complex of Lesnoy», Sverdlovsk Region,
Ural Federal District, Russia, kuvaev_su@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0004-7796-1122>

Abstract. Tibeto-Mongolian Buddhist didactic literature, which conveys Buddhist meanings in an easily accessible aesthetic form, remains insufficiently studied and, therefore, less familiar to contemporary Russian Buddhists and Buddhologists. This is not least because these texts have been inadequately translated into Russian due to the translators' insufficient skills in the artistic translation of Tibetan Buddhist texts. In some cases, their authors incorporate elements of "language play" into the literary text. The correct perception of these puns directly affects the adequate understanding of the text's meaning. This circumstance challenges the translator, wishing to reproduce the original's artistic effectiveness, and makes him face the difficult task of selecting equivalent reconstructions of the original puns in a foreign language. The present article examines several examples of such literary complexities from the renowned didactic works of the Mongolian gebshi Ngawang Khedrub (1779–1838). These complexities are crucial for understanding the author's intent and therefore require adequate rendering in Russian. Russian translations of original texts are also provided in the article.

Keywords: Ngawang Khedrub, buddhist didactic literature, mongolian literature

For citation: Kuvaev S. Yu. Elements of language game in the didactic works of Ngawang Khedrub. *Orientalistica*. 2025;8(3):506–515. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-3-506-515>.

Всреде переводчиков буддийской литературы давно почитается за правило следование наставлению Будды, которое повторяется в ряде сутр: опираться не на слова текста, а на его смысл. В большинстве случаев метод приложения этого наставления к решению переводческих задач вполне понятен. Однако в ситуации с переводом дидактической литературы, в которой именно внешние формы слов, а также соотношение этих форм подчас играют большую роль для осуществления замысла автора, метод применения этого принципа бывает для переводчиков не столь очевидным.

В дидактической литературе для выражения концепций — философских, этических или иных — используется прежде всего художественная форма. При этом такая литература может не сообщать читателю никаких принципиально новых для него идей. Ее главная функция — сделать их более доходчивыми и посредством этого сформировать или усилить у читателя внутреннюю убежденность в этих идеях. Можно сказать, что чтение искусно написанных дидактических произведений сродни процессу медитации (тиб. *sgom pa* —



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).



букв. «освоение»), так как искусно подобранные средства выражения, образы и приемы позволяют усваивать некоторые идеи гораздо проще и быстрее, чем, например, с помощью логического анализа.

Итак, поскольку художественные средства являются решающим фактором эффективности подобных сочинений, то и перевод таких сочинений на иной язык в идеальном случае должен стремиться к как можно более полному воспроизведению этих приемов средствами языка-реципиента — если, конечно, переводчик заинтересован в том, чтобы читатели перевода при знакомстве с текстом испытали то же воздействие, что и читатели оригинального произведения. Разумеется, для академического перевода такое требование совсем не обязательно, а в иных случаях и прямо нежелательно. Однако переводчик-буддист, адресующий свой перевод читателям-буддистам, думается, должен быть заинтересован в постановке и решении подобной задачи.

Одним из самых искусных мастеров словесности в Монголии, писавших на тибетском языке, был хамбо-номун-хан Агван-Хайдав (1779–1838). Он оставил обширное письменное наследие, в том числе — ряд ярких дидактических сочинений, вызвавших оживленную полемику среди монашеского сообщества. Часть из них получила широкую известность в Монголии уже при его жизни. В конце XIX — первой половине XX в. его работы переводили и цитировали также в Бурятии и Тибете. Однако вплоть до последнего времени его произведения ни разу не переводились с тибетского на какой-либо из европейских языков; они практически неизвестны в западном и российском буддийских сообществах.

Отчасти это связано с тем, что целый ряд проблем, которые настойчиво поднимал в своих работах Агван-Хайдав, становятся для них актуальными только в наши дни. В частности, одна из них — это проблема массового внутреннего обмирщения буддийского духовенства Монголии на фоне растущего внешнего благополучия поддерживающих его институтов. Нельзя сказать, что в XIX в. Хайдав был единственным в Монголии автором, который поднимал подобный вопрос. Однако именно выдающиеся художественные достоинства его сочинений превратили эту и другие проблемы, обозначенные в его трудах, в предмет широкой дискуссии, отголоски которой были слышны в Монголии вплоть до середины XX в.

В данной статье освещаются некоторые задачи, с которыми автору настоящей статьи пришлось столкнуться при переводе дидактических произведений Агван-Хайдава с тибетского на русский язык, а также о методах их решения, которые были избраны для их решения исходя из правил и логики перевода художественных текстов.

Одно из самых известных сочинений Агван-Хайдава — это «Диспут с пандитой по прозвищу Космач Цэрэнпил» — часть дилогии, включающей также «Беседу с великим даянчи Бушунем». В обоих этих сочинениях автор беседует с собаками — дворовым «русским щенком» Цэрэнпилом и китайским комнатным песиком Бушунем о текущем положении дел в монгольском буддизме.

В «Диспуте с пандитой Цэрэнпилом» автор использовал ряд художественных приемов, призванных продемонстрировать то, что оба участника спора обладают такими признаками пандиты, как эрудиция, владение языками,



остроумие и мастерство в стихосложении. Это, в свою очередь, должно подтверждать один из основных тезисов всей диалогии, а именно: то, что человек может полноправно считаться таковым только тогда, когда извлекает подлинную пользу из преимуществ «благоприятного человеческого рождения». Если же он этого не делает либо создает одну лишь видимость этого извлечения, то в этом случае он принципиально ничем не отличается от животного, — даже несмотря на такие, казалось бы, типично человеческие свойства, как острый интеллект. При этом, согласно наблюдению Хайдава, этот интеллект зачастую служит людям дурную службу, а у некоторых животных он развит лишь немногим хуже человеческого.

Впервые мне довелось познакомиться с «Диспутом» в монгольском переводе Д. Ёндона [Агваанхайдав, 2011, с. 146–148]. Первая, вводная его часть, написанная прозой, была отчетливо проникнута остроумием и логикой, как тому и подобает быть в споре двух пандит. Однако вторая часть — собственно, сам диспут, который ведется в стихах, поначалу произвел озадачивающее впечатление: неожиданно оказалось, что оба пандиты вдруг утратили и красноречие, и связность мысли, так как в их репликах начали появляться странные образы, очень опосредованно связанные как с общим, так и с непосредственным контекстом спора. Словом, в монгольском переводе перед читателем косноязычными предстали не только оба героя произведения, но даже и сам автор.

Загадка этой внезапной перемены разрешилась только благодаря знакомству с оригиналом, написанным по-тибетски [Ngag dbang mkhas grub, 1972, р. 555–562]. Оказалось, что Агван-Хайдав построил этот диспут по принципу следования порядку тибетского алфавита, в то время как монгольский перевод Д. Ёндона не содержит ни единого намека на это решение. Так, строчки в начальной строфе диспута «пандита Цэрэнпил» начал со слогов *ko*, *kho*, *go*, *ngo*, задав тем самым жесткие рамки для ответных реплик оппонента. Строки следующего четверостишия начинаются со слогов *ka*, *kha*, *ga*, *nga* — и таким образом диспут ведется вплоть до исчерпания алфавита. Соответственно, все до одного «неожиданные» образы и эпитеты в репликах оппонентов были продиктованы необходимостью подобрать к контексту слово, начинающееся со строго определенной тибетской фонемы. Например, в одной из строк лама получает в подношение именно чеснок (*tshong*), а в другой назван именно гадальщиком (*mo ston*), так как эти строки необходимо было начать с *tsho* и *mo*, и т. п.

Именно этот общий порядок, отчасти воспроизводящий характерную для монгольской поэзии анафорическую рифмовку, заставляет воспринимать все эти образы органичными и уместными, а обоих спорщиков, которые их применяют, видеть изощренными стихотворцами, каковыми они и должны предстать перед читателем по замыслу автора. Но как с этим быть переводчику?

Всего в диспуте 16 строф по 4 строки, а значит, построить перевод по принципу безусловно точного следования алфавиту языка-реципиента — что монгольского, что русского — не получится, как ни старайся, так как оба эти алфавита длиннее, чем тибетский. А следование порядку тибетского алфавита читателю, который с ним не знаком, ничего не даст. Он, конечно, заметит



замысловатый фонетический рисунок, но не поймет, как именно он организован и к чему относится, а значит — эта деталь никак не дополнит образы героев. К тому же, что в русском, что в монгольском языках — слов, которые бы начинались на «цха», «кха», «тха», просто-напросто нет (не считая заимствованных, имеющих узкоспециальный смысл, которые контексту произведения никоим образом не соответствуют).

Для того чтобы, хотя бы отчасти, воспроизвести эффект оригинала, в монгольском переводе можно было бы по возможности сохранить фонетически-детерминированные слова в начале строки, как и в оригинале, а в русском, использующем эпифорическую рифму — разместить их в конце. Это решение способно помочь читателю понять, что выбор этих «неожиданных» образов подчиняется принципам стихосложения, в котором и состояются герои сочинения.

С алфавитным порядком строк связан и возникающий эффект параллельной рифмовки строф — когда каждая первая строка «пандиты Цэрэнпила» рифмуется с первой строкой ответной строфы ламы-автора, вторая — со второй и т. д., благодаря чему каждые два четверостишия воспринимаются как отдельная структурная единица текста.

Переводчик «Диспута» на монгольский язык Д. Ёндон решил указать на эту парность строф при помощи объединяющей их анафорической рифмы. Так, строки начальной строфы диспута и той, что следует за ней, — все начинаются у него с буквы «а»:

— *Арьс шир тос лугаа наалдан нөхцсөн мэт*
Адгуус намайг энхрийлэн тэтгэгч лам чинь
Айж ичмээр явдалд чинь би ч өчүүхэн зовмуй.
— *Ай муу баас идэгч нохойн гөлөг*
Амнаасаа дэмий балай үг урсгавч
Алдар нэр гандийн дуу мэт дуурсан намайг
Ам хэлээр бүү доромжил, хөөж явуулна шүү [Агваанхайдав, 2011, с. 147].

Однако во всех остальных строфах он отошел от этого принципа, — видимо, чтобы не слишком отклоняться от оригинального текста из-за необходимости вводить слова, отсутствующие в оригинале. В собственном переводе я решил воспользоваться этим же приемом и ввел сквозную эпифорическую рифму только в две первые строфы, которые в силу своего расположения задают общее восприятие всего текста. Все остальные строфы рифмуются независимо от соседних. Таким образом, важная формальная особенность тибетского текста, напрямую связанная с общим замыслом произведения, реконструируется хотя бы частично:

— *К кожам, маслу нашим ты неравнодушен,*
Одного себя, о лама, держишь в холе.
Ты Учение подчинил житейским нуждам —
Видя это, даже я стыжусь неволью!



— *Ах, кормящаяся калом собачонка,
Пустобрехством оскорблять меня не нужно —
Честь моя гремит везде, подобно гонгу.
А не то тебя я выкину наружу!*
[Агван-Хайдав, 2024, с. 293–294].

Перекрестная рифмовка, подобная той, что была использована при переводе этих строф, встречается и в тибетском оригинале. Так написаны две заключительные строфы диспута, на которые приходятся не четыре, а только две последние буквы алфавита: *ha* и *a*, из-за чего первая строка рифмуется не только с начальной строкой следующей строфы, но и с третьими строками обеих строф.

При переводе текста «Диспута» возникла и еще одна нетривиальная задача. Строку, которая должна была открываться слогом *no*, автор начинает со слова *no hos* — это тибетская транскрипция монгольского слова *нохой* («собака»). Надо сказать, что в тибетском языке достаточно слов, начинающихся со слога *no* (или *nom*, *nog*, *nod*, *nor*, что, по установленным автором правилам, тоже допустимо). Таким образом, выбор автора вставить в текст именно транскрипцию монгольского *нохой* — решение не вынужденное, а добровольное и осмысленное.

Почему автор счел уместным ввести в тибетский текст монгольское слово? Ранее в той же строфе упоминается элемент традиционного монгольского костюма — красный узелок на шапке как характерный признак местных феодалов, с поведением которых Цэрэнпил сравнивает поведение ламы-автора:

*tog dmar btags pa'i 'jig rten mi nag kyang /
tho tsa'i spyod pas gzhan las mtho bar byed /
do gal che ba'i chos skal de shor na /
no hos bdag las lhag pa sha tshugs tsam /*
[Ngag dbang mkhas grub, 1972, p. 560].

Произведение, несомненно, было прежде всего адресовано именно монгольским ламам, каждый из которых без труда распознал и понял бы это слово в транскрипции в силу распространенности в XIX в. практики записи монгольского языка при помощи тибетских фонем. Однако же, автор современного перевода «Диспута» на английский язык Ж. Лхагвадэмчиг эту деталь никак не отразил: в его переводе слово «собака» (*dog*, *puppy* и т. п.) отсутствует [Жидорын хамба Агваанхайдав, 2018, р. 50]. В переводе Д. Ёндона слово *нохой* фигурирует, но, конечно, никак не демонстрирует монголоязычному читателю познаний ученого «русского щенка» Цэрэнпила в местных реалиях и языке.

Каким же образом можно воспроизвести для читателя эту характерную черту? Очевидно, что вводить в перевод монгольское слово *нохой* — значит дезориентировать читателя заведомо незнакомым словом. В оригинале в данном случае нет никакой нарочитой усложненности, так как слово *нохой* было легко понятно каждому монгольскому ламе, но с русским читателем это не так. Возможное решение — ввести в перевод данной строфы некое монгольское



слово, которое, с одной стороны, уже давно вошло в русский язык, а с другой — при этом отчетливо распознается читателем как характерно монгольское.

Одним из вариантов, удовлетворяющим этим условиям, а также соответствующим контексту и даже имеющим некоторое фонетическое сходство со словом нохой, является слово ном (монг. «Дхарма»; «книга»), — это обиходное именование буддийских книг у бурят. Однако еще лучше содержанию строфы подходит слово нойон («господин»), которое к тому же помогает лучше понять смысл сравнения:

— Пусть мирянин красным узелком на тулье
Похваляется своим нойонским чином, —
Уклоняясь от своей духовной доли,
Ты меня, собаки, лучше лишь личиной [Агван-Хайдав, 2024, с. 294].

Примечательно, что Ж. Лагвадэмчиг, переводя эту строфу, тоже употребил слово *нойон*, хотя и в переводе на английский — *nobleman*. У него это слово тоже служит большей понятности текста для неподготовленного читателя, однако стилистическую окраску строфы подлинника никак не воспроизводит.

Треть всех характерно буддийских терминов в тексте диспута составляют санскритизмы: *ga nde, ta thA ga ta, pa NDi ta, dzo ki, po ti, ho ma*. Все они стоят в начале строки, то есть встроены в фонетическую структуру диспута. Эти слова должны были быть знакомы большинству ученых лам, однако, в силу того что в текстах чаще используются их тибетские аналоги: *gan gyog, de gshegs, mkhas pa, rnal 'byor, dpe cha, byin sreg*, употребление санскритизмов подчеркивает эрудицию обоих участников диспута. Однако если перевести их на русский как «татхагата», «пандита», «йогин» и т. п., это не создаст впечатления особой эрудированности говорящего, так как всё это сегодня — привычные, стандартные варианты переводов этих терминов на русский язык.

Каким же образом можно адаптировать прием, использованный автором, для современной русскоязычной буддистской аудитории? Наверное, следует подыскать в тексте такие термины, которые, с одной стороны, на данный момент более-менее стандартно переводятся на русский язык средствами его собственной лексики, а с другой — имели бы менее привычный, однако все же знакомый читателю санскритский вариант, и именно этот вариант и использовать в переводе.

Трудность, однако же, заключается в том, что почти у всех остальных буддийских терминов в тексте, таких как *bla ma, chos, sangs ggyas, dge slong, bsrin ro*, их перевод на санскрит — «гуру», «Дхарма», «Будда», «бхикшу», «ракшаса» опять-таки ничуть не демонстрирует особой эрудиции участника диспута, а у таких слов, как *gsung rab, khyim pa, dug gsum, bstan pa* и пр. их санскритские аналоги у большинства русскоязычных буддистов не на слуху. В случае их использования возникает ненужный эффект вычурности, автором не предусмотренный, который усложнит понимание смысла произносимого и исказит его. Подходящими кандидатами на «санскритизацию», отвечающими упомянутым условиям, остаются только *dge slong* — «монах» (бхикшу) и *man ngag* — «устное наставление» (упадеша). Помня о том, что все санскритизмы автор



разместил в начале строки ради соблюдения фонетического порядка диспута, слово упадеша в переводе лучше разместить в конце строки, чтобы оно подчинялось порядку концевых рифм.

*ha cang 'chad mkhas khyod kyi gsungs pa de /
a le bsam blo thod na man ngag lags /
[Ngag dbang mkhas grub, 1972, p. 562].*

*Так слова твои, подобранные точно,
Могут стать уму прекрасной упадешей
[Агван-Хайдава, 2024, с. 296].*

Еще одно известное произведение Агван-Хайдава — это «Засада на врага» [Ngag dbang mkhas grub, 1972, p. 485–493], в котором автор, опираясь на образы монгольской народной сказки о двух стариках и тигре, дает ламам-затворникам советы о том, как бороться с эгоизмом (bdag 'dzin) и духовной гордыней (chos paṅ rlom pa). Соотношение внешней видимости и внутреннего содержания — одна из тем, красной нитью проходящих через все дидактические сочинения Хайдава, и в этой строфе он, основываясь на формальных особенностях слов ri khrod pa — «затворник», bya btang ba — «отшельник», chos pa — «духовное лицо», делает акцент на том, каковы должны быть носители этих титулов внутренне, чтобы по-настоящему иметь право так называться. Например, настоящий «затворник» — это не тот, кто отгородился от людей, а тот, кто пресек следование мирским побуждениям, и т. п.

*sems kyi 'du 'dzis dben pas ri khrod pa /
bdag 'dzin bya ba btang bas bya btang ba /
nyon mongs gang shar 'chos pas chos pa ste /
[Ngag dbang mkhas grub, 1972, p. 492].*

Как видим, слово chos pa («приверженец Дхармы», «духовное лицо») Хайдава истолковывает при помощи слова 'chos («справляться»), которое сходно с ним лишь по звучанию, но не по смыслу, используя таким образом элемент языковой игры.

Если переводить все это дословно, читатель не поймет оснований, на которых делаются эти истолкования, а значит — художественная убедительность их будет утрачена. Чтобы сохранить ее, а вместе с ней — и замысел автора, следует отойти от внешне корректного, но по смыслу ошибочного дословного перевода и подобрать в русском такие формулировки, которые, воспроизводя авторский смысл истолкования этих титулов, имели бы при этом обоснование и на формальном уровне, как это и задумывал Хайдава. Например, так:

*Мыслям суетным вход затворивший — / Вот кто «затворником» зовется.
От цеплянья за «я» отошедший — / Вот кто зовется «отшельник».
Тот лишь, у кого хватает духу / С каждым омрачением бороться, /
«Духовным лицом» может зваться [Агван-Хайдава, 2024, с. 233].*



Если перевести последнюю строчку с буквальной точностью, получилось бы: «Последователь Дхармы — тот, кто справляется с каждым из возникающих омрачений». Формально этот перевод совершенно верен, однако при этом он не позволяет читателю полноценно понять смысл, вкладываемый автором в эту фразу, и не оказывает задуманного им эффекта. В таком виде строка излагает ничем не примечательную сентенцию, которую читатель, скорее всего, забудет, едва перелистнув страницу.

В связи с этим наблюдением следует отметить, что в той мере, в какой автору удается сделать художественные особенности своего произведения органичной частью его общего замысла, в той же самой мере этот замысел будет искажен и нарушен, если переводчик не сумеет воспроизвести эти особенности на другом языке. Для того чтобы этого не произошло, переводчикам-буддистам, работающим над переводом дидактических сочинений для буддийской аудитории, вероятно, следует помнить, что принцип, который формулируется как «опора не на слова, а на смысл», им нужно применять и к самой этой формуле. На практике это должно означать поиск тонкого баланса между применяемыми ими приемами академического и художественного переводов, который, при обеспечении максимально точной передачи концептуального содержания произведения, создавал бы и эмоционально-эстетический эффект — ключевой элемент этого жанра буддийской литературы.

Список литературы

1. Агваанхайдав. Бандид урт үст Цэрэнпил хэмээгдэхийн тэмцлийн бичиг оршвой (Агван-Хайдав. Запись диспута пандита по имени Цэрэнпил Длинноволосый). *Бурханы шашинтны өврийн дэвтэр (Карманная книга буддийского верующего)*. Эмх. (Сост.) Р. Даваабаяр. Улаанбаатар, 2011. 146–148 тал. (на монг. яз.) [Ngawang Khedrub. The Record of a Dispute of a Pandita Named Long Haired Tserenpil. In: Davaabayar R. (comp.) *Buddhist Believer's Pocket Book*. Ulaanbaatar, 2011, pp. 146–148 (in Mongolian)].
2. Агван-Хайдав. Запись диспута с пандитой по прозвищу Космач Цэрэнпил. В: Агван-Хайдав. *Избранные сочинения*. Пер. с тиб., вступ. ст., коммент. С. Ю. Куваева. Косья: Путь Будды, 2024. С. 289–298 [Ngawang Khedrub. The Record of a Dispute with a Pandita Named Tserenpil the Furry. In: Ngawang Khedrub. *The Selected Works*. Transl. from Tibetan, introd., comment. by S. Yu. Kuvaev. Kosya: The Path of the Buddha, 2024, pp. 289–298 (in Russian)].
3. Агван-Хайдав. Засада на врага — толкование сказки о старике и старухе. В: Агван-Хайдав. *Избранные сочинения*. Пер. с тиб., вступ. ст., комм. С. Ю. Куваева. Косья: Путь Будды, 2024. С. 223–234 [Ngawang Khedrub. Ambush of the enemy — interpretation of the tale of the old man and the old woman. In: Ngawang Khedrub. *The Selected Works*. Transl. from Tibetan, introd., comment. by S. Yu. Kuvaev. Kosya: The Path of the Buddha, 2024, pp. 223–234 (in Russian)].
4. Жидорын хамба Агваанхайдав. The Debate Letter of Pandita Long Haired Tserenpel. *Жидорын хамба Агваанхайдав. Бандид урт үст Цэрэнпилийн тэмцлийн бичиг оршвой*. Ред. Н. Батжаргал. Улаанбаатар, 2018. 46–53 тал



(на англ. яз.) [Jidoryn hamba Ngawang Khedrub. The Debate Letter of Pandita Long Haired Tserenpel. In: Batjargal N. (ed.) *The Debate Letter of Pandita Long Haired Tserenpel*. Ulaanbaatar, 2018, pp. 46–53 (in English)].

5. Ngag dbang mkhas grub. PaNDi ta spu ring tshe ring 'phel zhes bya ba'i rtsod yig. *The Collected Works of Ngag-dbañ-mKhas-grub, Kyai-rdor mkan-po of Urga*. Vol. 2. Leh: S. W. Tashigangpa, 1972, pp. 555–562 (in Tibetan).
6. Ngag dbang mkhas grub. rGan rgon pho mo'i lo rgyus dang sbyar ba'i bstan bcos dgra bo 'phrad sgug. *The Collected Works of Ngag-dbañ-mKhas-grub, Kyai-rdor mkan-po of Urga*. Vol. 2. Leh: S. W. Tashigangpa, 1972, pp. 485–493 (in Tibetan).

Информация об авторе

Куваев Сергей Юрьевич — специалист экспозиционно-выставочного отдела МБУ «Музейно-выставочный комплекс г. Лесной», Свердловская область, Уральский федеральный округ, Россия; kuvaev_su@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0004-7796-1122>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 04.02.2025; одобрена рецензентами 17.03.2025; принята к публикации 12.05.2025; опубликована 10.10.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Sergey Yu Kuvaev — exhibition department specialist of The Municipal Budgetary Institution “Lesnoy Museum and Exhibition Complex”, Lesnoy, Sverdlovsk Region, Ural Federal District, Russia; kuvaev_su@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0004-7796-1122>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 04.02.2025; approved after reviewing 17.03.2025; accepted for publication 12.05.2025; published 10.10.2025.

The author has read and approved the final manuscript.